

Miguel Ángel Asturias y la polémica de representación

El proyecto de ayuda a los indígenas

by

Jexson Engelbrecht

A Thesis Presented in Partial Fulfillment
of the Requirements for the Degree
Master of Arts

Approved November 2011 by the
Graduate Supervisory Committee:

Emil Volek, Chair
Alberto Acereda
Carlos García-Fernández

ARIZONA STATE UNIVERSITY

December 2011

ABSTRACT

From its earliest origins, the literature of Latin America has been marked by the presence of its indigenous communities, the representation of which has been constantly evolving. Throughout the nineteenth century what we find is that these texts tend to give an outsider's perspective of indigenous culture. It isn't until the first half of the twentieth century and the appearance of Magic Realism that we really get a glimpse of these cultures from within. Of these early magic realists, perhaps none has captured the social reality of the indigenous better than the Guatemalan, Miguel Angel Asturias. However, despite his obvious intentions to accurately portray indigenous reality, bring to light the social challenges they face and improve the conditions in which they live, many critics have questioned Asturias's portrayal of indigenous culture, some going so far as to accuse him of racism.

The predominant theoretical model being applied to the rereading of Asturias's works has been without question that of Postcolonial studies. But does his literature lend itself to such analysis? Are those theories applicable to the social realities of Guatemala? Many researchers believe this to be an oversimplification taken out of its historical context. It is out of this debate that this thesis takes shape. The objectives of this study are to examine the applicability of such models to Asturias's works as well as to analyze the image of the indigenous created in his literature through his use of Mayan imagery, mythology, language and literary devices.

This study focuses on some of Asturias's earliest texts such as his graduate thesis, journalistic articles and works of fiction to analyze the way in which Asturias has represented the indigenous populations of Guatemala. This analysis concludes that far from the racism of which he has been accused, Asturias is completely committed to bettering the conditions of Guatemala's indigenous population. Furthermore, it concludes that Asturias has represented through his employment of Mayan imagery, mythology, syntax, lexicons and literary organization, a favorable image of the indigenous; one who's cultural contributions are necessary for a better Guatemala.

RESUMEN

Desde los textos más tempranos, la literatura de Latinoamérica ha sido marcada por la presencia de sus comunidades indígenas, la representación de las cuales siempre está cambiando. A lo largo del siglo XIX vemos que esos textos tienden a dar una perspectiva de esas culturas desde afuera. No es hasta después de la emergencia del realismo mágico en el siglo XX que conseguimos una mirada a esas culturas desde adentro. De los tempranos mágicorrealistas, tal vez ninguno de ellos haya captado la realidad social del indígena mejor que el guatemalteco Miguel Ángel Asturias. Sin embargo, a pesar de sus buenas intenciones de representar la realidad indígena, sacar a luz los desafíos que enfrentan y mejorar las condiciones en que viven, muchos críticos han cuestionado la representación asturiana de las culturas indígenas, acusándole a Asturias hasta de ser racista.

En aquellas críticas, el modelo teórico que ha sido aplicado a la relectura de las obras de Asturias ha sido sin duda el de los estudios poscoloniales. Pero, ¿se presta esa literatura a aquel tipo de análisis? ¿Son aplicables esas teorías a las realidades sociales de Guatemala? Otros investigadores creen que hacer eso es una simplificación y tomar las cosas fuera de su contexto histórico. Es a base de este último argumento que esta tesis se inicia. Los objetivos de este estudio son de examinar la propiedad de aplicar esas teorías a las obras de Asturias y también de analizar la imagen del indígena creada en su literatura a través del uso de la imaginación, mitología y lenguaje maya.

Este estudio se centra en algunos de los textos más tempranos de Asturias tales como su tesis de abogado, producción periodística y obras de ficción para analizar cómo él ha representado la población indígena de Guatemala. Este análisis concluye que lejos del racismo de que Asturias ha sido acusado, él está completamente comprometido con el proyecto de mejorar las condiciones en las que los indígenas de Guatemala viven. Además, concluye que Asturias ha representado esas comunidades de una manera positiva a través del uso del imaginario, mitología, sintaxis, léxico y organización literaria maya.

ÍNDICE

	Página
ADVERTENCIA ORTOGRÁFICA.....	vi
CAPÍTULO	
1 INTRODUCCIÓN	1
2 CRÍTICAS, TEORÍAS, PERSPECTIVAS Y REALIDADES	10
Las teorías poscoloniales	15
Críticas y teorías alternativas.....	24
El realismo mágico: la clave para los textos de Asturias.....	38
Interpretación de las obras asturianas.....	45
3 LOS TEXTOS TEMPRANOS: UN CAMBIO DE CONCIENCIA..	49
El contexto histórico	52
<i>Sociología guatemalteca</i> : una tesis de protesta	64
Transición: educación y el periodismo	77
Los otros textos tempranos.....	90
Comentarios y recapitulaciones.....	96
4 ASTURIAS, LOS INDIOS Y LA LITERATURA: <i>LEYENDAS DE</i> <i>GUATEMALA Y HOMBRES DE MAÍZ</i>	101
Una mirada a las críticas de la literatura de Asturias.....	105
<i>Leyendas de Guatemala y Hombres de maíz</i>	126
Conclusiones	155
5 CONSIDERACIONES FINALES	159
BIBLIOGRAFÍA	165

ADVERTENCIA ORTOGRÁFICA

Recientemente ha habido un empuje por parte de la Academia de las Lenguas Mayas para emplear una ortografía unida que representa todos los sonidos que los muchos idiomas indígenas de Guatemala tienen en común; sin embargo, muchos autores todavía están usando la ortografía tradicional. El resultado de esas varias maneras de escribir las mismas palabras puede crear un poco de confusión.

En este estudio, he optado por usar la nueva ortografía que a mi parecer representa la manera de escribir más aceptada hoy día en Guatemala. Donde cito a otros autores me he mantenido fiel a la ortografía usada en esos textos. Esas diferencias se verán sobre todo en el empleo de los nombres de las etnias e idiomas indígenas. Así que cakchiquel y kaqchiquel son equivalentes y representan el mismo grupo e idioma y quiché y k'iche' también son equivalentes.

CAPÍTULO 1

INTRODUCCIÓN

A partir del “descubrimiento” de las Américas, los europeos recién llegados que venían a estas tierras han tenido que enfrentarse con la pregunta de qué hacer con los múltiples grupos de indígenas que ya se encontraban aquí. No hay ninguna región en los nuevamente formados países del hemisferio occidental que no hayan tenido que examinar y responder a este asunto. Esta pregunta ha sido una de las que ha permeado cada aspecto de la cultura y que todavía no se ha resuelto de una manera satisfactoria para mucha gente. Ésta es una realidad que tampoco ha sido perdida en la literatura latinoamericana y mucha de la producción literaria de estas tierras ha tomado de alguna manera u otra parte en este debate. Desde los textos más antiguos como *Naufragios* (1542), de Álvar Núñez Cabeza de Vaca, a las novelas más recientemente publicadas como *Las aventuras de Mister Puttison entre los mayas* (1998), de Víctor Montejo, vemos plenamente la presencia literaria de los indígenas. Aunque los indígenas ocupan un lugar en muchos textos de la época colonial, es después de que los nuevos países latinoamericanos empiezan a independizarse a principios del siglo XIX que ellos ocupan un lugar más importante en la literatura latinoamericana y la crítica literaria. De hecho, varios autores y textos más populares e importantes de América Latina de los siglos XIX y XX también han reflejado esta perspectiva y es particularmente visible en las novelas del realismo mágico de autores como Alejo Carpentier, José María Arguedas, Juan Rulfo y Miguel Ángel Asturias.

Con tantos años de literatura que se centra en el tema de los indígenas, un aspecto muy interesante tiene que ver con la manera—que siempre está cambiando—de incorporar o representar a los indígenas en los textos literarios. Abundan los textos que muestran a los indígenas de distintas maneras. De los arquetipos más reconocibles tenemos el indio sucio y salvaje, una plaga para los inmigrantes civilizados europeos; el indio pacífico y noble, víctima de injusticias que se somete humildemente a lo que le pasa y que nunca haría nada para violar su integridad; y el indio sabio, ser espiritual, casi visionario, luchando por sus derechos. Esta variación en la representación de los indígenas es algo que Walter Shaw, destaca en su artículo, “El neoindigenismo y *Hombres de maíz*” (2006), mostrando las diferencias entre el *indianismo*, *indigenismo* y el *neoindigenismo* que podemos identificar en los textos latinoamericanos. Este interés en las culturas tradicionales de las Américas por parte de los autores criollos o mestizos no se limita a las novelas sino que también está presente en la poesía, el ensayo y las obras dramáticas; es un tema presente en casi toda la producción literaria de las Américas.

Además de los *-ismos* destacados por Shaw, hay otras teorías que los académicos han usado para examinar estas representaciones de los indígenas. Recientemente, con la ampliación de la popularidad de las teorías poscoloniales y subalternas, hay un aumento en los estudios que están retomando estos textos para darles una nueva lectura y sacar nuevas conclusiones de la importancia y el espacio que ocupan los indígenas en ellos. Como resultado de estos estudios supuestamente objetivos, autores como Miguel Ángel Asturias han sido criticados

por su manera de representar a los grupos indígenas mientras otros “autores” como Rigoberta Menchú están siendo elogiados por su habilidad de representar la cara supuestamente verdadera de los indígenas a pesar de que ella no escribió su propia historia y que su historia no necesariamente sucedió tal como nos dio a entender. Ya hay varios estudios publicados por críticos tales como David Stoll y Mario Roberto Morales que examinan este tema y la veracidad del testimonio publicado por Elizabeth Burgos y Rigoberta Menchú, pero son estudios a los que la mayoría de los estudiantes universitarios no tiene mucha exposición.

Cuestionar la veracidad del “testimonio” de un subalterno es una actividad muy impopular académicamente hoy en día. Este debate de la veracidad o no del testimonio de Rigoberta Menchú no lo vamos a poder resolver en este estudio, pero ilustra el conflicto que existe en el mundo académico actual en cuanto a la representación de los grupos indígenas. Es interesante que a pesar de las evidencias que contradicen la veracidad de los eventos tal y como los plantea Menchú, su testimonio ha sido aceptado como la última palabra respecto de los indígenas guatemaltecos. En el contexto de ese debate, qué se acepta como verdadero y qué no se acepta parece ser más una cuestión de quién lo dice y no tanto de qué dice.

En el contexto de los estudios literarios, Guatemala, y su producción literaria, frecuentemente ocupa un lugar secundario en los cursos universitarios. Con la dominación de los estudios sobre la producción cultural de México o el Cono Sur, muchas veces las contribuciones de Guatemala están olvidadas. A pesar de las preferencias por la literatura de otros países no se puede hablar de un

canon de la literatura latinoamericana sin discutir la importancia de Miguel Ángel Asturias en el desarrollo de dicho corpus. Siendo Miguel Ángel Asturias uno de los primeros en desarrollar el llamado “realismo mágico”, llamó la atención del mundo que había leído sus textos, a las condiciones y los conflictos a los que se enfrentaron los indígenas de su país natal. Esta situación lamentable en que se encontraban los indígenas fue para Asturias una situación muy personal. De joven pasó tiempo viviendo en el departamento de Baja Verapaz, departamento del altiplano guatemalteco donde los indígenas y los ladinos están en constante contacto. Además tuvo de chico una nana indígena—que aparecerá años después en el personaje de Tomasa en la obra dramática *Soluna*—y pasaba mucho tiempo escuchando los cuentos de los hombres indígenas que venían a la tienda de su padre para comprar y vender sus bienes. Estas experiencias tendrían un impacto muy importante en la formación académica de Asturias también. Con el deseo de mejorar las circunstancias en que se encontraban las comunidades indígenas de Guatemala, Asturias decide estudiar cómo poner sus deseos en práctica. Escribió su tesis de abogado sobre la condición social del indígena, texto en que se puede ver claramente la influencia positivista de aquella época. Además, junto con otros compañeros, empezó a dar cursos gratis a quienes no podían pagar. Tenía la visión de ayudar a todos sus paisanos y tener un país guatemalteco unido. Muchos de sus textos destacan este deseo. Asturias va a Europa donde empieza a estudiar la antigua cultura maya con el profesor Georges Raynaud. Como resultado de sus estudios en París, Asturias identifica en sí mismo una historia casi olvidada en la Guatemala de su día. Sus antepasados, sus creencias y los

conflictos sociales que enfrentaban los indígenas en aquel entonces llegan a ser temas centrales en su literatura.

En cuanto a la crítica de su literatura hay varios estudios que pretenden profundizar en estos temas. Debido en parte a la dificultad de leer y entender los textos de Asturias hay muchos estudios que buscan extraer significado de estos; algunos con más éxito que otros. Mucha de la temprana literatura de Asturias ha sido mal entendida e interpretada por muchos estudiosos y críticos. Siendo ganador del Premio Nobel por su ya famosa novela *El señor presidente* (1946), en la cual muestra cómo es vivir bajo una dictadura como la de Estrada Cabrera, Asturias ha recibido mucha atención crítica gracias a esta obra. Respecto del tema, René Prieto escribe en la introducción de su libro, *Miguel Ángel Asturias's Archaeology of Return* (1993):

...intertextuality becomes the basic ingredient that the critic needs to address in unraveling the *Leyendas de Guatemala*, *Hombres de maíz*, *Mulata de tal*, *Clarivigilia primaveral*, *Maladrón* and *Tres de cuatro soles*. In addition, because *El señor presidente* and the Banana trilogy are independently meaningful – they make sense as self-contained units – they are more often read and more often understood, whereas the neo-Indigenista fiction (which requires a certain familiarity with Mayan mythology and the rhetoric of surrealism) is tackled by few critics and seldom, if ever, by the general public. (3)

Muchas veces hoy en día, aquellos que están volviendo a estos textos no están tomando en cuenta las realidades que destaca Prieto optando por lecturas que dan prioridad a ideologías. Queriendo dar valor a la ideología poscolonial, unos críticos están buscando compaginar sus teorías con los textos de Asturias. El resultado es una distorsión de los objetivos del autor. Por eso, me parece un buen momento para examinar algunas de estas críticas y su aplicación a los textos de Asturias.

Con la popularidad recién de los estudios culturales y las teorías poscoloniales muchos investigadores están volviendo a los textos de Asturias para discutir la manera en que él representa los grupos indígenas. Aunque muchos críticos han contribuido al desarrollo de estas teorías, algunos de los más fundamentales son Edward Said y Franz Fanon, lo cual está evidenciado por el hecho de que son los autores de textos fundamentales en los cursos de teoría literaria y los libros de teoría poscolonial. Como sabemos, estas ideas y el desarrollo de las investigaciones y los estudios sobre estos temas nacieron como respuesta a los años del control inglés o francés en los países como Túnez, Egipto e India para nombrar algunos. En los últimos años ha habido muchos esfuerzos por aplicar a las tierras americanas estas teorías con el fin de ganar reconocimiento y valoración para las culturas “subalternas” en un nivel y, aunque muchos no lo quieran admitir, para promover una ideología izquierdista en otro nivel. Como parte del enfoque de las investigaciones poscoloniales, ellos intentan examinar los espacios que los grupos subalternos, o el “Otro”, ocupan dentro de una sociedad y cómo éstos están representados dentro de la obra literaria

producida por los grupos dirigentes/hegemónicos, o el “Sujeto”. En muchos casos, estos argumentos a mi parecer se pueden reducir a quejas ideológicas que quieren desafiar la hegemonía para reemplazarla con sus propias ideas y promover la agenda de una inventada “justicia social”.

Ese es el modelo que ha sido aplicado recientemente por unos críticos a la literatura de Miguel Ángel Asturias que a mi parecer es una manera ingenua o interesada de aproximarse a los textos más importantes del autor. Muchos de los que piensan ver en los textos de Asturias una ideología que mantiene al ladino en una posición de poder mientras usa los indígenas como una fuente de ideas y un objeto de estudio a menudo basan sus argumentos en la tesis de abogado que Asturias escribió cuando tenía los veintidós o veintitrés años. Esos críticos usan dicha tesis como si fuera la evidencia que cimentaba y reafirmaba las conclusiones a que ellos han llegado—a saber que Asturias es racista y no representa a los indígenas de una manera justa.

El objetivo del presente trabajo es doble; primero, vamos a examinar las teorías poscoloniales y su aplicación a América Latina y más específicamente a los textos de Asturias para contestar algunas de estas acusaciones/conclusiones; segundo, vamos a examinar la transición que ocurre en los textos de Asturias entre su tesis de abogado y los textos que él publicará años después. El estudio se llevará a cabo en tres capítulos, cada uno enfocando en algún aspecto diferente en el continuo de transición que ocurre en los textos de Asturias.

En el próximo capítulo, vamos a plantear el asunto que hemos de estudiar: la crítica aplicada a la literatura de Asturias y la transición aparente en sus textos de su tesis de abogado a sus textos más tardíos después de su estancia y sus estudios en París. En este primer capítulo voy a contextualizar el proyecto, presentar las teorías que han sido aplicadas a los textos de Asturias y los problemas que veo con eso. Después, profundizaremos en los textos teóricos que acabo de mencionar arriba y cómo se aplican a Asturias y a sus textos.

En el capítulo tres vamos a enfocarnos en algunos de los textos más tempranos de Asturias. Primero, vamos a examinar la ya infame tesis de abogado de Asturias, *Sociología guatemalteca: el problema social del indio* (1923). Veremos los argumentos en contra de esta obra y los pocos que defienden la postura de Asturias. Examinaré brevemente la estancia de Asturias en París y su participación en la traducción del *Popol vuh*. Haremos unas comparaciones de esta temprana traducción de Asturias con algunas de las más recientes para comparar la visión de Asturias de los indígenas con la de hoy.

En el capítulo cuatro examinamos dos de los textos más importantes y frecuentemente olvidados de Asturias, *Leyendas de Guatemala* (1930) y *Hombres de maíz* (1949). Examinaré el intento de Asturias de poner al indígena en el centro del discurso explorando los conflictos entre los indígenas y los ladinos. Algunos otros aspectos que quiero examinar son las comparaciones entre el *Popol vuh* y estos textos, la representación de los indígenas y el uso del lenguaje en estas novelas. Uno de los objetivos de este capítulo es mostrar que la visión de Asturias en cuanto a los indígenas ha cambiado desde que escribió su tesis de

abogado; que el bienestar de los indígenas sigue siendo el enfoque pero que él se acerca al problema de una manera diferente mostrando los aspectos positivos de la cultura indígena.

CAPÍTULO 2

CRÍTICAS, TEORÍAS, PERSPECTIVAS Y REALIDADES

La realidad y la gravedad de las atrocidades cometidas en contra de todos los grupos indígenas a través de las tierras americanas han sido ya documentadas con mucho rigor. Resumir con detalle todos los hechos y conclusiones de los últimos 500 años respecto del tema es una tarea fuera del alcance del presente trabajo; sin embargo, considero que vale la pena iluminar unos puntos que van a ser importantes para nuestro análisis venidero.

Como se sabe, al llegar al “Nuevo Mundo”, los españoles no gastaron tiempo en conquistar militarmente a los grupos que encontraban allí. Al pensar en la conquista, para muchos vienen a la mente imágenes violentas de Cortés y la campaña militar que destruyó a los aztecas en las tierras que hoy son de México; o de Pizarro y su ejército y la muerte violenta de Atahualpa y su ejército incaico. Por alguna razón, mucho menos discutidas son las historias de las islas caribeñas o de la conquista centroamericana que, seguramente, no fueron menos violentos. ¿Por qué entonces tan poco interés?

También atrayente es el enfoque de los que pretenden mostrar la maldad de los europeos enfocándose en las campañas militares mientras pasan por alto los efectos de las enfermedades europeas que eran aún más destructivas y fatales para los indígenas. Esta destrucción de los indígenas por las enfermedades no puede haber sido anticipada por los europeos en aquel entonces y fue un resultado accidental. Pero enfocarse en el hecho de que la aniquilación de los indígenas sucedió en parte por algo fuera del control de los recién llegados disminuiría la

imagen malévolas del conquistador europeo. También vale la pena mencionar que los europeos podían conquistar a los grupos indígenas más poderosos en parte porque consiguieron la ayuda de los grupos indígenas subyugados a los indios dominantes tal como fue el caso con Cortés en México.

No hay nadie que quiera negar las injusticias que han sufrido los millones de personas a manos de los conquistadores españoles y del resto de los colonos europeos. Históricamente, la evidencia señala que los indígenas fueron tratados muy injustamente. La conquista y la subsiguiente colonización de las tierras por parte de los europeos destruyeron mucho de lo que eran los vestigios de estas civilizaciones antiguas. Los anales y libros de aquellas civilizaciones antiguas que no fueron esculpidos en las piedras y monumentos que componían estas antiguas ciudades fueron quemados y destruidos en nombre de la iglesia. Estas desdichas son para nosotros, los descendientes europeos, que habitamos hoy estas tierras una herencia trágica y para los de antepasados indígenas, representan una herida todavía abierta.

El tema se vuelve aún más complicado cuando consideramos que muchas de las personas que habitan esas tierras hoy son los descendientes de los dos lados del conflicto. Este concepto de doble herencia es particularmente evidente en varios grupos que habitan hoy las Américas. Los chicanos y los mestizos que hoy ocupan estas tierras tienen que enfrentarse con esta realidad problemática.

Lo que pasó, pasó y no hay nadie vivo ahora que pueda ser responsable por las acciones de los que vinieron hace tantos años, pero hay algunos a quienes les gustaría ver ajustes sociales para, de alguna manera, mejorar o equilibrar las

circunstancias en las que los llamados “subalternos” o “indígenas” se encuentran hoy. Para algunos académicos, la condición en la que muchos (pero no todos) de los indígenas se encuentran hoy en día es el resultado directo de la conquista y la subsiguiente subyugación cultural. Es en parte por eso que mucha gente considera todavía vigente aquella situación y las circunstancias de los indígenas en el presente. Como resultado de esta larga historia de conquista, colonización y guerra, hay muchas divisiones entre la gente que hoy habita estas tierras. Lo que no hay es un acuerdo en cuanto a la realidad de esas divisiones y mucho de los argumentos de esos críticos se basan en una historia selectiva que realmente no muestra todos los aspectos de los conflictos y las realidades que llevaron al punto en que nos encontramos hoy en día (pero más sobre este punto adelante). Aunque este fenómeno se puede encontrar en casi todos los países del hemisferio occidental, en este momento, Guatemala es uno de los lugares latinoamericanos donde este conflicto tiene más visibilidad y los efectos de esta política se encuentran también en su literatura.

El caso de Guatemala en el hemisferio occidental es uno muy distinto también debido a acusaciones (o actos) de genocidio que tomaron lugar en los últimos treinta años. Aun antes de que se firmaran los acuerdos de paz en el año 1996, el país había recibido mucha atención y ayuda financiera, seguramente debido en parte al éxito que tuvo Elizabeth Burgos con la publicación de la historia que le contó Rigoberta Menchú, para mejorar la condición de los grupos

indígenas.¹ La publicación de este libro es significativa porque atrajo la atención de mucha gente fuera de Guatemala a la situación en que se encontraban los grupos indígenas. Unos insisten en que muchos de estos grupos tienen fines políticos y que están mayormente asociados con la izquierda intelectual, tema que Mario Roberto Morales desarrolla en su libro, *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón* (2008). No vamos a entrar en el debate de si estos grupos están tan interesados en el bienestar de los indígenas guatemaltecos por razones humanitarias o por razones políticas. Por ahora basta decir que lo que tenemos son grupos del primer mundo interesados en mejorar (de la manera que ellos piensan es mejor) la situación de los indígenas que se encuentran viviendo en el Tercer Mundo. Aunque parezca muy progresivo defender los derechos de estos grupos, en realidad el interés en resolver y mejorar las circunstancias de los indígenas no es nada nuevo.

Durante la época colonial Fray Bartolomé de las Casas defendió de cierta manera el bienestar de los indígenas en Guatemala. Cuando los españoles no podían dominar militarmente a los indios que vivían en los Verapaces, él pidió que el rey restringiera la entrada a la región que hoy conocemos como los departamentos de Alta y Baja Verapaz a los eclesiásticos para que ellos pudieran convertir a los indígenas (mayormente el grupo q'eqchi') al catolicismo. De esta manera, las Casas eliminó (o por lo menos minimizó) la violencia perpetrada en

¹ El asunto de ayuda financiera y quién lo recibió y quién lo dio es un punto que Mario Roberto Morales destaca en su libro *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón* (2008). Él concluye que en muchos de los casos la ayuda que recibieron estos grupos subalternos venía de grupos izquierdistas o grupos de antropólogos que regalaban su dinero y apoyo debido en parte a sus motivaciones políticas. En este respecto, cuestiona el papel de los indígenas en el desarrollo y apoyo de los grupos guerrilleros.

contra de los indios y, como resultado, los españoles llegaron a conquistar pacíficamente con la palabra de Dios lo que no habían podido conquistar con la espada.

Muchos años después, Miguel Ángel Asturias también tomaría parte en la lucha para defender y mejorar las circunstancias de los menos afortunados, incluyendo a los indígenas, en Guatemala. Las contribuciones de Asturias son algunas de las más polémicas y los críticos que investigan las obras de él usualmente caen en uno de dos campos de pensamiento: o critican las aportaciones de Asturias porque supuestamente son racistas, porque no crean una imagen verdadera del indígena y, tal vez para unos críticos el punto más importante, porque él, siendo ladino, según ellos no puede o no debe hablar por los indígenas; o elogian sus obras porque ponen por primera vez énfasis en la condición del indígena sin crear una imagen romántica de los grupos indígenas.

Algunas de las obras más importantes de Asturias en cuanto al tema de los indígenas guatemaltecos son: *El problema social del indio* —la tesis de abogado de Asturias, *Leyendas de Guatemala* y *Hombres de maíz* entre otros. A pesar de que la mayoría de las obras de Asturias tenía que ver con el tema de los indígenas, estas tres obras figuran usualmente como los textos fundamentales en cuanto a la relación de Asturias y las sociedades primigenias. Por un lado son algunas de las más tempranas y, por otro lado, en ellas se pueden ver plenamente las ideas del autor respecto de los grupos indígenas del país. Estas obras también son algunas de las más criticadas por los académicos que basan sus lecturas en las teorías poscoloniales y subalternas por la manera en que Asturias representa a los indios.

Las teorías poscoloniales

Últimamente los estudios culturales y las teorías poscoloniales que se enfocan en las circunstancias de los llamados “subalternos” han crecido mucho en popularidad y muchas universidades tienen a varios profesores que se dedican específicamente a este campo de estudio. Como ya sabemos, las teorías de Edward Said y Franz Fanon son algunas de las teorías más fundamentales en este campo. Lo interesante de estas dos teorías es que los dos se basan en una relación social binaria sin la cual sus conclusiones desaparecen. En términos generales, la postura de estas teorías es que el sector dominante de una cultura, a que llaman el “sujeto”, ha creado un discurso acerca del sector de la sociedad no dominante a que llaman el “otro”. De esta manera, el “sujeto” puede definir no solamente la identidad de sí mismo, sino que también puede controlar la identidad y la importancia del “otro” en el contexto social.

Una de las áreas que los poscolonialistas utilizan para comprobar y confirmar sus afirmaciones del tratamiento del “otro” dentro de un texto se basa en el lenguaje que el autor emplea para representar sus personajes subalternos. Franz Fanon, un intelectual negro de Martinica, ha hecho unas observaciones muy interesantes en cuanto al uso y la importancia del lenguaje en su ensayo “The Negro and Language” (1952). Fanon sugiere que la habilidad de “hablar” (sea en la sociedad o como representación literaria) es fundamental para declarar y apoyar la existencia de un grupo. Según él: “For it is implicit that to speak is to exist absolutely for the other” (Fanon 127). La oportunidad de vocear sus quejas y

preocupaciones así como la habilidad de construir su propia identidad es esencial para poder afirmar su existencia dentro de una sociedad.

Los problemas del uso del idioma van más allá todavía que solamente una representación local, sino que entran también en lo que son las cuestiones de la importancia del idioma nativo frente al idioma colonizador. Uno solamente tiene que mirar a los muchos países que hoy en día utilizan el inglés, francés, español y portugués para entender el asunto como lo plantea Fanon. En casi cada instante lo que ha dominado en estos muchos países colonizados (como los que ya mencionamos) es el idioma del colonizador. Cómo mantener los idiomas nativos frente a los poderes de los colonizadores es una de las preocupaciones principales de los grupos indígenas. En el discurso principal y oficial de un país, los idiomas nativos usualmente no mantienen un lugar de importancia social, sino que se ve como el atraso cultural y algo que tiene que ser superado para que haya progreso.

Escribe Fanon:

Every colonized people – in other words, every people in whose soul an inferiority complex has been created by the death and burial of its local cultural originality – finds itself face to face with the language of the civilizing nation; that is, with the culture of the mother country. The colonized is elevated above his jungle status in proportion to his adoption of the mother country's cultural standards. He becomes whiter as he renounces his blackness, his jungle. (127)

Es decir, cuanto más el subyugado intenta imitar y ser como el colonizador, más persona es en los ojos del colonizador. También cuanto más rechaza a su propia cultura e historia más aceptable es en la sociedad dirigente.

Otro de los poscolonialistas más importantes es Edward Said.

Considerado uno de sus trabajos más importantes, *Orientalism* (1978) intenta explicar y reajustar muchas de las ideas que el mundo occidental ha construido sobre el Oriente. Como lo explican los editores del libro, *Modern Criticism and Theory: A Reader*, “Orientalism is the discourse of the West about the East” (Lodge y Wood 367). Raman Selden afirma que muchos de los mitos que se perpetuaban acerca de los orientales son el resultado directo de tales estudios. Como ejemplo de esta afirmación apunta que, “A key outcome [de Orientalismo] has been the familiar, long-term myths about the laziness, deceit and irrationality of orientals” (220).

Uno de los argumentos más centrales en la teoría de Said es cómo el Occidente ha podido “crear” el Oriente a través del discurso. Este argumento se basa sobre la premisa de que los textos escritos por los intelectuales occidentales se han convertido en hechos. Sucedió que en el Oriente, los intelectuales e investigadores europeos escribieron los libros acerca de la cultura oriental, pero también sucedió lo mismo en otras sociedades. Durante mucho tiempo el “otro” ha sido representado por el “sujeto” y no tenía voz propia para expresarse (punto parecido al que también trata Fanon), esta dinámica se encuentra en las relaciones entre blancos/ negros, clase alta/clase baja, ladinos/mestizos, clase educada/clase obrera y va la lista sin fin.

Según esta teoría y, como resultado, los grupos marginados no tuvieron voz y la información que se presentó acerca de ellos no era necesariamente correcta. La información presentada fue, sin embargo, aceptada por la sociedad como si fuera “la verdad”. En parte sucedió así porque no había un discurso para sugerir lo contrario. Sobre este tema Said explora qué significa realmente “la verdad”. Para definir “la verdad” Said se refiere al filósofo alemán Nietzsche. Según Friedrich Nietzsche, “la verdad” es:

[A] mobile army of metaphors, metonyms, and anthropomorphisms – in short, a sum of human relations, which have been long enhanced, transposed, and embellished poetically and rhetorically, and which after long use seem firm, canonical, and obligatory to a people: truths are illusions about which one has forgotten that this is what they are. (Said, “From Orientalism” 142)

Entonces, “la verdad” es muy subjetiva y se puede cambiar según el discurso o perspectiva de un grupo de personas. La existencia y naturaleza de Dios/dios es un ejemplo perfecto. Cada religión y cada persona tiene lo que aceptan como “la verdad” y por lo tanto hay muchas versiones y no hay dos iguales.

También hay otra manera de interpretar esta cita y el efecto de ella es doble, si no hemos de aceptar “la verdad” acerca del Oriente, tampoco debemos aceptar las opiniones de Said como si fueran una mejor opción sobre “la verdad” porque solamente es “la verdad” según el entendimiento de él.

En la introducción de la sección de las teorías pos-coloniales en el libro, *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory* (2005), los editores Selden, Widdowson y Brooker escriben que, “From a postcolonial perspective, Western values and traditions of thought and literature...are guilty of a repressive ethnocentrism” (218). Claramente esto ha sucedido como resultado de expresar sus propias opiniones sobre algún caso sin considerar si las afirmaciones están acertadas o no. Para los académicos que se suscriben a las teorías poscolonialistas, tal como sucedió este fenómeno en el Oriente, también ha sucedido con los muchos grupos de indígenas. Es decir, los que no son aceptados como indígenas no pueden escribir sobre los indígenas sin ser culpables de etnocentrismo a menos que se suscriban a la política izquierdista que pretende dar un espacio privilegiado a los textos escritos por los “subalternos”.

En un nivel, estas teorías tan elocuentemente presentadas parecen llamar la atención a un asunto muy importante que es la manera en que los subalternos han sido tratados por los que están en el poder. No queriendo ser parte del problema, mucha gente piensa que va a ser parte de la solución pidiendo disculpas por el pasado y poniendo los que elaboran estas teorías en posiciones de poder para poder ojalá afectar unos cambios. Mientras algunos de los argumentos centrales de estas teorías sí pueden tener algún sentido en algunas partes del mundo en algún momento histórico específico, sobre todo parecen algo problemáticos. Respecto de su aplicación a las realidades latinoamericanas, dichas teorías parecen un poco forzadas.

Uno de los problemas más grandes de estas teorías es su manera de ver la historia. Estas teorías poscoloniales que pretenden basarse en la historia tienen una visión muy limitada ya que tienden a ver solamente lo que les conviene. Tanto en el caso de Fanon como en el caso de Said pretenden basar sus críticas en hechos históricos pero enfocan sus observaciones en la actualidad. Es decir, estas teorías quieren explicar imaginadas injusticias actuales con una interpretación de la historia que según ellos es responsable por dicha situación. Miran a los problemas de hoy y tratan de explicar las percibidas injusticias basándose en los hechos de ayer sin considerar lo que ha pasado en los últimos 7000 años de la historia humana. Esto resulta problemático porque estas teorías simplifican los procesos históricos y los grupos que componen los “subalternos”. ¿Desde cuándo constituyen los negros un solo grupo? ¿Acaso no son muchos grupos de piel oscura los que componen los “negros” que Fanon menciona? Esta ilusión de un grupo negro unido luchando contra los blancos es necesaria para crear un conflicto y un discurso binario donde hay ganadores y perdedores cuando en realidad lo que tenemos en el mundo de hoy en día no es un conflicto binario sino que es todo un continuo de posibilidades de disputas. En cuanto a las observaciones de Fanon vemos que el enfoque de sus comentarios tiene que ver con los idiomas nativos de África frente al francés. El discurso de Fanon presenta al grupo subalterno, en este caso los negros, como las víctimas de un proceso y que ahora tienen que rechazar sus idiomas nativos para poder ascender socialmente. ¿Hemos de creer que este proceso/conflicto nunca existió antes del momento actual? ¿Existió una situación similar entre grupos nativos del

continente de África en algún momento? ¿Hay beneficio en aprender el idioma de la cultura mayoritaria? ¿No tienen los individuos el derecho de escoger si van a aprender o no otro idioma? Creo que es conocimiento común la larga historia de conflictos entre las tribus africanas que continúa hasta hoy día en ciertos lugares. Esta realización demuestra que no se trata de perpetuas víctimas inocentes, sino que se trata de participantes en la violenta historia humana que ahora se encuentran en una posición que no les gusta. El propósito de señalar esta realidad no es para legitimar el mal trato del prójimo sino para iluminar el hecho de que el discurso de Fanon reduce la realidad a algo que no es.

El argumento de Said es también un poco problemático. Como ya vimos, su argumento central se basa en el discurso del Occidente sobre los del Oriente y de la imagen que aquél ha creado sobre el ser humano oriental. Este también es un argumento que se basa en cierta visión histórica pero no en una historia completa. No es un pasado que empieza con las expansiones imperialistas de Inglaterra y Francia hacia el norte de África sino uno que empieza mucho antes. Para mucha genta europea, la primera imagen del Oriente viene en las páginas de la Biblia. Hay que tener en mente que las historias que se presentan allí y que contribuyen a la imagen occidental del Oriente son historias escritas por gente oriental. En el Antiguo Testamento se destaca la subyugación de los hebreos por los egipcios y también otras guerras en contra de las otras civilizaciones circundantes. La invasión y la conquista de los árabes en España es otra fuente histórica aparentemente olvidada por Said. No discute el papel de los árabes en la venta de esclavos de la isla de Zanzíbar en la costa este de África. Ni mencionar

el genocidio de los 1.5 millones de armenios que murieron a manos del gobierno de Turquía al principio del siglo XX. Y después de elaborar sobre la opresión que sufre la gente oriental acaso encontramos alusión al hecho de que las mujeres en ciertos sectores de esa sociedad pueden ser lapidadas con meras acusaciones de infidelidad marital. Parece que la presentación histórica de Said es un poco selectiva. Otra vez vemos que los del oriente no son las víctimas perpetuas que Said quiere presentar sino participantes en una violenta historia humana.

Lo que sí está demasiado claro es que a lo largo de toda la historia humana los seres humanos siempre han tenido sus guerras. A veces pelearon por tierra, a veces por riquezas, a veces porque necesitaban una mano de obra, etc. Aunque estas razones son múltiples todo se puede reducir a una sola razón—egoísmo humano; algo que todos los grupos de seres humanos han experimentado y algo de que todos son culpables. Todos somos parte de este proceso y parte del problema. Ninguno de nosotros está libre de esta historia.

Pero a pesar de estos hechos, para los intelectuales que suscriben a las teorías de Said, el discurso occidental sobre el Oriente es culpable de un etnocentrismo. Al leer eso me pregunto, ¿acaso los orientales no tienen una visión del Occidente igualmente culpable del etnocentrismo? ¿Pretende Said sugerir que la visión y las ideas del Oriente respecto del Occidente son más acertadas que las del Occidente sobre el Oriente? Podemos decir que la tendencia del ser humano de siempre ver al prójimo como el “otro” es lamentable pero no es único. Si lo que quiere Said es criticar este proceso debemos tener una conversación cándida sobre el tema, pero eso implicaría que él también aceptara

el papel histórico de los orientales en este proceso. Podemos equiparar la tendencia humana de siempre ver los hechos de su manera con lo que escribió Terry Eagleton sobre las ideologías: “On several of these definitions, nobody would claim that their own thinking was ideological, just as nobody would habitually refer to themselves as Fatso. Ideology, like halitosis, is in this sense what the other person has” (2).

La aplicación de estas teorías a las situaciones históricas y la literatura de América latina realmente no cuajan y usualmente terminan siendo muy forzadas y obviamente motivadas por la política. Se puede ver plenamente esta problemática en la producción literaria chicana. Proclaman ser las víctimas de una expansión imperialista de los Estados Unidos que les robaban de sus tierras, lenguaje y cultura, pero al preguntarles qué derecho tienen a esas tierras no tienen respuesta. ¿Son las mercedes de España que les dan derecho a la tierra? ¿Pero, qué tal los indígenas que habitaban las tierras antes de que llegaran los españoles con sus mercedes? ¿Acaso no tienen ellos derechos a la tierra? Los chicanos defienden los resultados de una expansión española, una que les conviene y que les gusta, y critican una expansión por parte de los EE UU que según ellos les ha afectado de una manera negativa. Es allí también donde el concepto de doble herencia tiene un papel en la mentalidad chicana. Uno cuestionaría si las posiciones políticas de ellos se desarrollaron como resultado de convicciones o de conveniencias.

Otro problema de aplicar estas teorías a las realidades americanas es que los argumentos de estos críticos se basan completamente en relaciones humanas binarias. Es decir, en las teorías de Said y Fanon lo que vemos es el conflicto que

existe entre colonizador y colonizado representado por las posiciones del blanco/negro, africano/francés, oriental/occidental, etc. Éste no es un buen modelo de las relaciones que existen hoy en día en las tierras americanas. Reconozcamos que esto puede haber sido el modelo cuando los europeos apenas habían llegado a estas tierras, pero hoy en día ya no es la realidad de dichas civilizaciones. ¿Cómo podemos tener relaciones binarias cuando se trata de gente mestiza?

A pesar de la reciente popularidad de dichas teorías, al considerar esa visión de la historia y el papel del ser humano en esa historia, ya no tiene tanto sentido usar dichas teorías como método de interpretación y crítica para los textos de Asturias. Hay varios críticos que han cuestionado la aplicabilidad de estas teorías a los textos de las Américas y que han ofrecido alternativas para la interpretación y entendimiento de la producción literaria americana.

Críticas y teorías alternativas

Entre los críticos recientes que han cuestionado la sabiduría de basarse en aquellas teorías mencionadas arriba para entender y explicar las realidades sociales de hoy en día, se destaca el guatemalteco Mario Roberto Morales. Morales ha cuestionado los procesos que conducen a algunos investigadores, quienes usan las teorías de críticos como Fanon y Said, a manejar afirmaciones simplificadas respecto del papel del indígena y su relación con el grupo social dominante—los ladinos. Morales como guatemalteco, a diferencia de los que nunca han vivido en Guatemala ni han visitado al país, tiene una perspectiva

mucho más compleja, y basada en la experiencia vivida, en cuanto a la realidad, la historia y el futuro de su país nativo. En su libro, *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón* (2008), Morales explora el debate interétnico de Guatemala prestando atención especial a los procesos históricos que son responsables por la situación existente del país y también examina las relaciones actuales que existen en Guatemala entre los llamados grupos “mayas” y los ladinos. Resumir en pocas palabras un estudio tan ambicioso como el de Morales resulta una tarea difícil así que para nuestro propósito vamos a enfocarnos en algunos de los puntos centrales.

El objetivo básico del estudio que se divide en cinco capítulos es de investigar, como escribe el autor, el “auge del llamado movimiento “maya” en Guatemala” (Morales, “La articulación” 521). Una de las preguntas fundamentales del libro, tal como sugiere el nombre, es ¿en qué se diferencian estos dos lados del conflicto identitario en Guatemala? Escribe Morales en la introducción de su libro, “Se ha insistido mucho en que, en Guatemala, los indios no se distinguen de los ladinos por la raza sino por la cultura. Vale la pena preguntarse entonces, a estas alturas de la posmodernidad globalizada, ¿en qué consiste la *diferencia*?” (Morales, *La articulación* 21).

La respuesta a esta pregunta, especialmente en Guatemala, no es tan sencilla como parece a primera vista. Esta pregunta saca a luz el primer problema con basarnos en las teorías poscoloniales arriba mencionadas que dependen de una relación social basada en algún sistema binario. Morales apunta que por “*indio* se entiende al guatemalteco que ostenta rasgos culturales propios de los

veintidós grupos étnicos de ascendencia maya-quiché: y por *ladino* al guatemalteco que acusa rasgos culturales más remitidos a las costumbres occidentales” (Morales, *La articulación* 22). Helmbrecht Breinig hace eco de esta conclusión cuando escribe en su artículo, “Native Survivance in the Americas” (2008):

In a country like Guatemala even the mestizo (Ladino) part of the population will have more indigenous ancestor than many or even most Native Americans and First Nation persons can lay claim to.

The “pure” *indígenas* make up between 44 and 60 percent of the thirteen million Guatemaltecos, language being the main dividing criterion, with even bilingual Native people often being counted among the Ladinos. (43)

Distinguir entre los ladinos y los indios puede ser difícil para el lector casual que nunca ha visitado Guatemala. Según estos dos autores, las divisiones que existen entre los ladinos y los indígenas no tienen nada que ver con divisiones raciales. Entonces, ¿en qué consiste la construcción de estas identidades? Tanto en la definición de Morales como en la de Breinig seguimos con la duda de qué es un ladino dado que en las dos explicaciones los indígenas pueden ser considerados ladinos. Mientras Morales sugiere que un indio que deja sus costumbres tradicionales y adopta un estilo de vida más occidental puede ser ladino, Breinig sugiere que los ladinos y los mestizos son la misma cosa. ¿Cuánto español tiene que hablar un nativo para ser considerado un ladino? Si sale de su pueblo natal para trabajar en la capital, ¿sigue siendo indígena o ya es ladino?

¿Cómo figuran los criollos, los mestizos y los inmigrantes en la ecuación? Si no se puede contestar las preguntas, tenemos que preguntarnos cómo llegó a existir esta idea de identidades opuestas ladino-maya.

Otro punto interesante es cómo identifican (me refiero a un ellos general pero específicamente los que se suscriben a las teorías poscoloniales y subalternas) los múltiples grupos nativos—veintidós según Morales—como un solo grupo unido “maya”. ¿Acaso no es culpable, él que hace esto, del mismo etnocentrismo que los estadounidenses que insisten en llamar cualquier latinoamericano o español mexicano por el hecho de que hablan español? Entonces, ¿en qué consiste la identidad indígena? Antes de proceder con el estudio de Morales, considero importante profundizar un poco en la identidad indígena debido a su importancia central en las teorías poscoloniales.

Richard Wilson, en su libro *Maya Resurgence in Guatemala: Q'eqchi' Experiences* (1995) hace unas observaciones muy interesantes respecto de la identidad indígena y, en particular, entre los q'eqchi's que constituyen el cuarto subgrupo indígena más grande. Según Wilson, tradicionalmente la identidad q'eqchi' no era algo que ellos mismos identificaban en términos étnicos, sino en cuanto al idioma. Es decir, ellos se diferenciaban de otros grupos no por atributos culturales sino por el lenguaje que hablaban. Escribe Wilson que, “[a]ny person who speaks this Mayan language fluently can be called *aj Q'eqchi'*. Members of the neighboring Poqomchi' linguistic group may also be referred to as Q'eqchi' if they speak Q'eqchi'” (21). Otro aspecto interesante que señala Wilson es la tendencia de los q'eqchi' de identificarse según su municipalidad o aldea.

Citando a algunos otros antropólogos que han estudiado y contribuído al debate de identidad indígena Wilson apunta, “[i]t is an anthropological maxim that the municipality is the basis of indigenous identity in Guatemala and takes precedence over any pan-Mayan identification. Carol Smith writes that “Indian identity is rooted in community rather than in any general sense of ‘Indian-ness’” (21). Refiriéndose a esa conclusión agrega que “[t]he cornerstone of community identity in Alta Verapaz is location – the local geography. There is linguistic evidence the “location” (as in the Castillian *estar*) is much more important than “being/essence” (the Castillian *ser*). Indeed, Q’eqchi’ does not have a verb for “being/essence,” only for “to be located in a place” (waank)” (21). Al concluir su comentario respecto de la identidad indígena de los q’eqchi’ Wilson destaca que una identidad indígena basada en etnia es algo nuevo en la conciencia de los indígenas y algo que históricamente ellos mismos no han hecho. Escribe él que:

Past use of the label *Q’eqchi’* as the primary way of identifying a population has chiefly been the act of outsiders. *Those who draw maps of “ethnic groups in Guatemala” are doing something most indigenous people have not done historically, and that is make ethnicity the main criterion for classification.* (Wilson 22, énfasis mío)

Ha sido mi experiencia después de vivir entre los q’eqchi’ durante casi dos años que son orgullosos de su herencia y etnia y que existe el concepto de otredad para los que no son q’eqchi’ y como sugiere Wilson esta diferencia parece ser el resultado de diferencias lingüísticas más que cualquier otro factor, aunque no

tienen miedo o pena al señalar que uno tiene piel diferente de lo “normal” para los q’eqchi’.

Someto como otra evidencia de la conciencia de diferencia que existe entre los grupos indígenas del *Popol vuh*. En este texto sagrado de los k’iche’ vemos en los últimos capítulos como esa gente se consideraba diferente de los otros grupos circundantes. Las referencias a las otras tribus (etnias) abundan a lo largo del texto pero hay unos que me llaman la atención. Particularmente interesantes son las referencias a estos grupos cuando tienen que venir a Tohil para conseguir fuego. “And then all the tribes came in: Rabinals, Cakchiquels, those of Bird House, along with the Mexican people, as the names are today. And the languages of the tribes changed there; their languages became differentiated. They could no longer understand one another clearly when they came away from Tulan” (Anónimo, *Popol Vuh. The Definitive Edition* 152). Lo llamativo de este trozo del texto es que vemos otra vez que esta diferencia que existe entre esos grupos se basa sobre todo en los aspectos lingüísticos.

Si la evidencia histórica y actual sugiere que los indios que ocupan las tierras de Guatemala se consideran diferentes basándose en el idioma que ellos hablan o la comunidad a que ellos pertenecen, ¿de dónde viene el constructo de una identidad unida “maya” de que escuchamos tanto en las universidades de hoy? Morales mantiene que es básicamente un invento, el resultado de la guerra contrainsurgente que dejó a tantos indígenas muertos a lo largo de los años. Escribe él que, “[e]l denominador común de este atomizado movimiento es un autonomismo etnocéntrico antiladino, derivado de que los bandos de derecha e

izquierda en pugna instrumentalizaron a los indígenas en una guerra que esos conglomerados no llegaron a hacer suya a pesar de su incorporación masiva a la misma” (Morales, "La articulación" 523). Respecto del punto, y con énfasis en el grupo q'eqchi', Wilson escribe en el capítulo titulado “The Invention of a Q'eqchi' Ethnic Identity:

The recent “indigenist” movement among Q'eqchi' catechists espouses a radical view of ethnicity. It promotes a politics of emergence that refashions identity around Q'eqchi' language, it encourages the renovation of aspects of traditional religion and culture, and it asserts the superiority of indigenous peoples over nonindigenous. Mayan revivalist movements, now prevalent throughout Guatemala, are one of the main focuses of present anthropological research (C. Smith 1991; Warren 1992; Watanabe 1995). Identity, more than any other issue, has generated a dialogue between foreign and indigenous social commentators. The literature on ethnic resurgence, however, is much less extensive than that on state violence, partly owing to the recent and still indeterminate consequences of this new Mayan social movement. What material there is tends to focus on national rather than local expressions of revivalism.

There are parallels and contrasts between Q'eqchi' indigenists's ideas and the ideology of *indigenismo* as it is commonly portrayed in Latin American history. Like the *indigenismo* of early

nineteenth-century Latin America and Mariátegui (1969), the indigenist movement in the Verapaces was initiated by educated, nonindigenous sectors of society. (260-261)

Como si eso no fuera suficiente para cuestionar la originalidad y agenda de la nueva conciencia “maya” que existe en Guatemala, el tema de las divisiones que existen entre la población indígena y la población ladino se vuelve aun más complicado. Si en Guatemala no existe una base histórica que haya contribuido al desarrollo de estas ideologías, entonces, ¿de dónde vienen? Morales escribe que:

Buena parte de la actual *intelligentsia* “maya” se está educando o ha sido educada en la academia norteamericana, sobre todo en el campo de la antropología, la lingüística y la educación, y bajo el alero de *Postcolonial Studies* y otras direcciones posmodernas del pensamiento occidental contemporáneo, como el multiculturalismo, el desconstruccionismo, el feminismo y, en general, el posestructuralismo” (Morales, *La articulación* 24).

Aunque recibir una educación no es nada malo, la insistencia de los académicos de usar como modelo las teorías poscoloniales no ha resuelto nada sino que ha reforzado las divisiones existentes. Para construir una identidad de lo que *es* “maya” también tiene que identificar su “otro” con lo que *no* es “maya” (el mismo modelo de que se queja Said). Como apunta Morales, “[e]ste pensamiento binarista construye a su “otro” en el ladino, como un ser polarmente opuesto al “maya”; a éste se le atribuyen todos los méritos de la concepción idealizada de

“pueblo”: bondad, razón histórica y destino manifiesto” (Morales, "La articulación" 523).

Con la construcción de una identidad “maya” que tiene como su “otro” el ladino, ya existe la relación binarista necesaria para promover una ideología. Esta relación binaria indio-ladino ha sido representada (a propósito o no) como una racial como si fuera la correlación blanco-negro con que los norteamericanos pueden identificarse (Morales, *La articulación*). La errónea representación de tales relaciones es particularmente problemática en Guatemala donde un ladino puede ser racialmente indígena o donde él puede identificarse como indígena pero ser contado entre los ladinos. Entonces, ¿por qué tanto énfasis en las divisiones raciales? Apunta Morales que, “[a]ctualmente, lo que caracteriza el discurso de los antropólogos norteamericanos es la insistencia en el racismo de los ladinos, desde una perspectiva solidaria y “políticamente correcta” a favor de los indígenas, con toda la carga de conciencia norteamericana de izquierda académica que eso implica” (Morales, *La articulación* 49). Lo que podemos concluir entonces es que muchas de las nuevas ideas respecto de las divisiones entre indio-ladino no surgieron orgánicamente en Guatemala, sino que son las conclusiones de antropólogos y profesores del primer mundo trasplantadas al conflicto identitario guatemalteco.

Las relaciones que realmente existen en Guatemala hoy en día no se pueden reducir a una relación binaria ladina-indígena donde la diferencia más importante es lo racial. Lo que sí existe en Guatemala son múltiples grupos que viven e intercambian ideas y bienes diariamente. Los discursos respecto de

Guatemala deben tomar en cuenta veintidós grupos indígenas, garífunas, extranjeros, inmigrantes, ladinos, mestizos y criollos. Si comparamos estas importancias lingüísticas con las conclusiones de Fanon podemos sugerir que el modelo que él destaca es aplicable también entre grupos de subalternos. Cuanto más k'iche'/kaqchiqel/q'eqchi'/etc. hablas, mejor eres en los ojos de aquel grupo. Esta realidad no es una de victimización o de dominador y dominado sino una de la naturaleza humana.

A pesar de la realidad de las relaciones entre los indígenas y los ladinos en Guatemala, muchos académicos han tomado este modelo que construye en el ladino el “otro” racialmente opuesto al indígena o “maya” como una verdad incuestionable. Como resultado, muchos críticos han aplicado este modelo a los textos de Asturias y Menchú, asunto que Morales ha apuntado. Según él,

[I]a elite mayista y, sobre todo, los intelectuales académicos extranjeros solidarios con la subalternidad tercermundista, optan según el eje binario que ubica a Asturias en el polo patriarcal, letrado, hegemónico, dominante, vanguardista y, por todo, irrepresentativo de la subalternidad que presenta en sus textos, y a Menchú en el polo feminista, oral, subalterno, dominado, testimonial y, por todo, representativo de la subalternidad que presenta en sus textos. (Morales, "La articulación" 523)

Esa cita resume bien el problema: la academia norteamericana ha promovido la idea de un indigenismo anti-ladino. Como parte de este constructo ellos han

identificado falsamente, basándose en demagogia e ideología, en el ladino un racismo inherente que obra para mantener subyugado al indígena.

Morales no es el único en identificar la problemática de aplicar las teorías de poscolonialismo a los estudios de América Latina. Haciendo eco a este último punto Nelly Richard escribe que,

A Latin American theory able to think itself independently from the conceptual fabric of the metropolitan academic discourse is no longer possible, because, among other things, the very category of peripheral subalternity that modulates current Latin American thought is being monopolized in its postcolonial key, by the agenda of cultural studies and Latin Americanism, whose globalized theoretical model not only overdetermines the local use of categories such as the subaltern and the peripheral, but also threatens to erase, with its generalizations, the specific feature of memories and localities distinctive of each cultural singularity.

(687)

Podemos concluir que los estudios dedicados al tema carecen de objetividad y que están más interesados en promover una ideología que resolver los problemas de que se quejan. En este contexto, los académicos que se sienten solidarios con las teorías de subalternidad y poscolonialismo también son los que ahora se encuentran ocupando el centro y controlando el discurso respecto del tema de estudios latinoamericanos. Son los que diseñan los cursos universitarios, ofrecen las becas, controlan las publicaciones y deciden qué tiene valor académico y qué

no lo tiene (Richard 690). Vemos la hipocresía otra vez de los que pretenden criticar algún sistema, pero que lo usan para promover su propia ideología.

Una de las conclusiones principales de Morales es que las relaciones que existen en Guatemala no son multiculturales en el sentido de tener claras divisiones entre los diferentes grupos étnicos sino que son relaciones interculturales donde hay intercambios y comercio entre esos grupos; donde la sobrevivencia de estos grupos depende del éxito de los intercambios que existen. Señala Morales que en muchos casos las creencias religiosas de esos grupos indígenas se mantienen por su valor turístico y el dinero que éstas brindan a las comunidades. Documenta cómo el baile tradicional “El rabinal achi” de Baja Verapaz dejaría de existir por falta de interés local y cómo dependen del dinero turístico para mantenerla.

Ha sido mi experiencia que mientras hay unos pocos que quieren mantener un estilo de vida tradicionalmente “maya”, la mayoría de los indígenas optan por lo moderno siempre cuando pueden. Aquí en los Estados Unidos las ideas en cuanto al estilo de vida “maya” son completamente romantizadas y no corresponden a ninguna realidad.

Emil Volek es otro académico que se ha acercado a la problemática de las recientes teorías de poscolonialismo y subalternidad. En su estudio titulado “From Argiropolis to Macondo: Latin American Intellectuals and the Tasks of Modernization” (2009), Volek revisa los últimos doscientos años de historia latinoamericana cuestionando específicamente el papel del intelectual en el proceso de modernización en América Latina. Esta perspectiva es

particularmente importante en nuestro estudio porque mucho de la polémica que se encuentra en los textos de Asturias y mucha de la crítica respecto de su tesis de abogado tiene sus raíces en las teorías propuestas por los intelectuales del día y, más específicamente, tienen que ver directamente con el proceso de modernización en Guatemala. Este proceso de modernización no era solamente algo que Asturias usaba para escribir libros, sino que fue una preocupación real para él. Él sabía que el futuro del país dependía tanto del bienestar de los indígenas como de los ladinos y, como sabemos, este tema ocupa un lugar central en mucha de la producción literaria de Asturias. Podemos encontrar evidencias de eso en las actividades en que participaba y en los escritos más tempranos del autor tal como examinaremos más adelante en sus tesis de abogado.

Aunque el enfoque del estudio de Volek se centra en ese proceso de modernización en América Latina y no directamente en las críticas recientes de la literatura de Miguel Ángel Asturias, el artículo ilumina el impacto que este proceso—y los intelectuales que participaron en ello—han tenido en la formación de Asturias—particularmente en el caso de Vasoncelos.

Uno de los puntos que Volek destaca en su estudio es la percibida necesidad de los intelectuales latinoamericanos de distinguir y diferenciarse de sus contemporáneos norteamericanos. Basándose en las ideas de *latinité*—teoría francesa que sugiere una espiritualidad superior a la de los anglosajones—intelectuales como Rodó y Martí extendieron esta filosofía para sugerir la superioridad espiritual de los latinoamericanos frente a los norteamericanos (leer estadounidenses). Aunque en apariencia este modelo funciona bien como manera

de diferenciar América Latina de los Estados Unidos, —paso importante en la creación de una identidad latinoamericana, internamente todavía existe el hecho de que no se trata de una América Latina homogénea sino una compuesta de varias razas y conflictos. Vasconcelos se basará en los textos de Martí y Rodó para el desarrollo de sus propias teorías, una que resolverá el problema de una América Latina desunida: *La raza cósmica* publicada en 1925. Respecto de Vasconcelos, Volek escribe,

In one line of his thought, he feels with satisfaction that the Latin civilization is superior, for him, because it has more easily sympathized with strangers, and that this has been translated in assimilation of the Indians rather than in their extermination (in the North). This spiritual endowment gives the South a special mission for all humanity: conduct the transformation of the four existing races into a new one, a truly *cosmic* race. (Volek, “From” 14-15)

Esta concepción de una nueva raza espiritualmente superior es el resultado del positivismo de la época y lo que Volek llama la, “pseudo-scientific theory of races”. Históricamente, en América Latina el indio era considerado el obstáculo más grande para la modernización de esos países y su incorporación era esencial (Volek, “From” 2).

Esa teoría de Vasconcelos ha tenido muchos efectos que impactan nuestros días también. Hoy veríamos las conclusiones de Vasconcelos—que la manera de mejorar los indígenas era a través de la mezcla con razas más

exitosas—como racistas. Los académicos que han rechazado esa teoría por ser racista han vuelto a las ideas románticas de los indígenas efectivamente sustituyendo una visión imprecisa de los indígenas con otra igualmente errónea.

Apunta Volek,

Cultural traditions in conflict created a whole range of opposing ideological options to choose from. The exhaustion of the positivist “scientific” paradigm opened, now unhindered, the gates of sentimental romanticism, again. The recent vogue of the “subaltern” enlightened by the halo of romanticized mythology will be just another avatar in the *nobel savage* line of opportunistic political transformations. (Volek, “From” 3)

Vemos plenamente este proceso en la interpretación y crítica aplicada a los textos de Asturias. Varios críticos leen la tesis de Asturias y la usan para desacreditar el resto de su producción literaria. El problema es que la mayoría de ellos no ofrecen una solución sino que muestran su preferencia por una literatura que crea una imagen romántica del indígena.

El realismo mágico: la clave para los textos de Asturias

Los críticos que han aplicado ese acercamiento poscolonialista a los textos de Asturias o no entienden su literatura o han ciegamente descartado por completo las teorías del realismo mágico como posibilidad de interpretación a favor de una teoría y lectura que promueve una agenda política. Este tipo de manipulación del texto realmente no ofrece un modelo que ayude a entender mejor a Asturias, sino

que trata de justificar una perspectiva política basándose en una interpretación errónea de la literatura. Como lo que entendemos por realismo mágico ha cambiado un poco con los textos más recientemente publicados, vamos a enfocarnos en las obras más tempranas del modo que aparecen en los años 1940 y 1950. Siendo Asturias uno de los primeros mágicorrealistas sus obras están repletas de estas técnicas y objetivos que son esenciales para entender e interpretar plenamente sus textos.

Para el presente estudio, no vamos a recorrer los casi ochenta años desde que el término “realismo mágico” apareció por primera vez ni entrar en el debate de qué constituye una obra mágicorrealista, pero lo considero apropiado visitar y destacar algunas de las premisas más importantes y centrales de este modo.

Hay diferentes ideas en cuanto a la aparición de este término en la crítica. Es generalmente aceptado que el término fue usado primeramente por Franz Roh, un crítico de arte alemán que lo usó para explicar el arte posexpressionista y fue Arturo Uslar Pietri quien lo adoptó primero en un contexto literario en 1948. Un año después Alejo Carpentier en su famoso prólogo de la novela *El reino de este mundo* (1949) introdujo otro término “lo real maravilloso” para explicar estos mismos fenómenos—el misterio de la existencia—después de una estancia en Haití. Respecto del tema escribe Carpentier,

Esto se me hizo particularmente evidente durante mi permanencia en Haití, al hallarme en contacto cotidiano con algo que podríamos llamar lo *real maravilloso*. Pisaba yo tierra donde millares de hombres ansiosos de libertad creyeron en los poderes licantrópicos

de Mackandal, a punto de que esa fe colectiva produjera un milagro el día de su ejecución...Había respirado la atmósfera creada por Henri Christophe, monarca de increíbles empeños, mucho más sorprendente que todos los reyes crueles inventados por los surrealistas, muy afectos a tiranías imaginarias, aunque no padecidas. A cada paso hallaba lo *real maravilloso*. Pero pensaba, además, que esa presencia y vigencia de lo real maravilloso no era privilegio único de Haití, sino patrimonio de la América entera, donde todavía no se ha terminado de establecer, por ejemplo, un recuento de cosmogonías. Lo real maravilloso se encuentra a cada paso en las vidas de hombres que inscribieron fechas en la historia del Continente y dejaron apellidos aún llevados... (10-11)

Carpentier, al regresar a Cuba después de pasar mucho tiempo con los surrealistas franceses concebía que “lo extraño” o “lo real maravilloso” era aspecto inherente del continente americano. En una entrevista, Carpentier cita a Cortés cuando éste no puede explicar al rey las maravillas que se encuentran en su alrededor.

Durante su viaje a Haití, Carpentier podía ver con sus propios ojos este real maravilloso. Para Carpentier “lo real maravilloso” se encuentra principalmente en el continente americano como parte fundamental de su existencia. Basándose en las creencias de las llamadas culturas primigenias (indígena, negro, criollo) Carpentier ve que lo maravilloso se construye sobre unas creencias o una fe común. Para él, cuando todos creen que sucede algo, o que algo es realidad, para él así es.

Entonces, ¿en qué consiste este realismo mágico? Es importante reconocer que el realismo mágico es el conjunto de dos términos: realismo y mágico (Volek, “El realismo mágico”). Cuando pensamos en el término “realismo” en el contexto de estudios literarios pensamos en aquel movimiento a los finales del siglo XIX que intentaban recrear literariamente el mundo tal y como es. Como escribe Volek, “[e]l realismo en el arte se propone modelar “fielmente” su mundo referencial (Volek, “El realismo mágico” 14). La ironía es que a pesar de sus esfuerzos de representar la realidad siendo una obra de ficción no es realidad. Volek continúa, “[n]i el modelo más realista puede escaparse de este condicionamiento y dejar efectivamente de *crear un simulacro* de la realidad, tal y como se cree que ésta existe, o sea, como un constructo cultural. Con otras palabras, el modelo de la realidad, de lo que se supone es la realidad, *es el modelo de un simulacro, de un constructo cultural: es un simulacro de un simulacro* (Volek, “El realismo mágico” 15). Tal como realismo, el realismo mágico también tiene que ver con una visión realista del mundo tal y cómo se cree. Aun en el realismo del fin del siglo XIX no se trata de la realidad, sino que es un simulacro de una realidad. Es la representación de una realidad, pero no necesariamente *la realidad*.

Entonces, ¿en qué consiste la realidad? Pienso que esta es la pregunta fundamental que hacer para entender el realismo mágico. Sugiere Volek que “[u]n simulacro de la realidad aceptado por la sociedad no surge arbitrariamente, sino en una encrucijada de intereses sociales, ideológicos y políticos” (Volek, “El realismo mágico” 16). En el caso del realismo mágico, la realidad es este

conjunto de ideas y creencias que una comunidad comparte. No se trata necesariamente de captar literariamente la realidad circundante, sino de captar otra realidad—una que existe en la mente y en las creencias de un específico grupo de gente. Una realidad que la ciencia occidental no puede necesariamente explicar, pero una que existe en los corazones de los habitantes. Apunta Volek que el realismo mágico, como el realismo,

No es *la* realidad ni tampoco la realidad americana, sino sólo *uno de sus posibles simulacros* y una de las posibles fuentes para una estética americanista. Además, ese simulacro de la realidad es percibido como “maravilloso” sólo desde una norma dominante de “lo real” (o sea, desde la realidad —desde el constructo cultural de la realidad—de las metrópolis modernas)” (Volek, “El realismo mágico” 15).

Uno de los aspectos fundamentales de la literatura mágicorealista es la posición privilegiada que ocupan las sociedades “primigenias” y “marginadas” en los textos, sea la comunidad negra como en el caso de Carpentier, la comunidad indígena como en el caso de Asturias y Arguedas o criollo/mestizo como en el caso de Juan Rulfo. Abdon Ubidia, haciendo eco de las observaciones de Carpentier y Volek mantiene en su artículo “Cinco tesis acerca del realismo mágico” (1997) que “[l]os creencias y tradiciones orales [sic.] latinoamericanas son la materia prima del realismo mágico “ y que “[e]l realismo mágico nace donde el realismo social termina” (Ubidia 102). Es decir que la materia que se presenta en estas obras tiene sus raíces en las antiguas tradiciones americanas

propias de los grupos nativos de las tierras. Eso, implica también que esos grupos ocupan un lugar central en el discurso. Ya no son en los textos del realismo mágico el “otro” sino el “sujeto”. Señala Volek que, “el enfoque sobre el mágico mundo de las culturas primigenias o sobre la cultura popular criolla del campo y de la ciudad implica también un importante *viraje valorativo*: la mirada del indio, del negro o del hombre de pueblo es ahora *equivalente* y no inferior al hombre de la civilización “avanzada”, “moderna” (Volek, “El realismo mágico” 19). Parte de la realidad de ellos se encuentra en las luchas sociales a que se enfrentan estos grupos. En el realismo mágico estas culturas ocupan una posición privilegiada en la sociedad donde uno tiene que aceptar sus creencias como la realidad. Como función latente del “realismo mágico” eleva el estatus de las culturas marginadas al nivel del grupo central de las viarias sociedades. Esto es particularmente evidente en las novelas de Asturias y Carpentier.

Si vamos a concluir que la literatura mágicorrealista pone al “marginado” en el centro es importante entender también cómo estas culturas están representadas y cómo esta “realidad” está creada. Esos textos que intentan captar la realidad de esos grupos muchas veces se basan en las creencias de ellos para hacerlo. En este sentido, la mitología local se torna un aspecto muy importante en la recreación de aquella realidad. Este es un concepto esencial para entender los textos de Asturias por ejemplo.² Respecto de este punto Volek escribe, “[e]l mito autóctono realiza la tendencia de la narrativa moderna (desde Thomas Mann has

² René Prieto sugiere que un entendimiento de la mitología maya es esencial para entender plenamente los textos neo-indigenistas de Asturias. Su estudio, *Miguel Ángel Asturias's Archaeology of Return* (1993) profundiza en este tema.

Joyce) de interpretar la cotidianidad contemporánea en términos de un mito subyacente, porque en esas sociedades “primigenias” la cosmovisión mítica *es* la realidad cotidiana” (Volek, “El realismo mágico” 20).

Volek, quien ha escrito extensivamente sobre Alejo Carpentier y el realismo mágico ha sugerido:

In its beginnings—in Miguel Angel Asturias, in Alejo Carpentier, in José María Arguedas, or in Juan Rulfo—magic realism was an artistic and critical exploration of certain archaic and pre-modern, marginal cultural worlds and also of certain cultures that were immersed in time warps within modernity yet were outside of the horizon of the modern rational everyday life, such as the indigenous, the Afro-Caribbean, or the Andean *mestizo* worlds, or the Mexican Creole culture. It was serious business, because the aesthetics of magic realism was chosen as an instrument for discovering and revealing the aesthetic and human values of marginal ethnic cultures. For these early masters, what was *exotic* for the European Avant-Gardes, was recognized and recovered by them as part of their own local realities, and indeed obliged them, and others, to redefine and enrich the concept of national cultures, identified until then mainly with the Hispanic heritage... The literature of magic realism, at that time, anticipated the social emancipation of minority cultures. In that sense and in that phase, magic realism was actually revolutionary artistic method, because

it pried open cultural spaces that had been closed for those
marginal ethnic realities for a long time. (Volek, "From" 20)

Esta realidad de los objetivos de los tempranos autores magicorrealistas como Asturias demuestra qué tan importante un entendimiento del realismo mágico es para interpretar acertadamente los textos de Asturias y también las consecuencias políticas de no entender el enfoque central de esos textos.

Interpretación de las obras asturianas

Todo lo antedicho solamente representa una pequeña parte de la crítica y la teoría aplicada a lo largo de los años a la literatura latinoamericana, pero a mi juicio son algunos de los estudios/perspectivas importantes en cuanto al entendimiento de los textos de Asturias. Desde que llegaron los españoles a estas tierras los indígenas han ocupado un lugar en las cartas y en los textos escritos por los europeos. Con la independencia de los países que hoy componen Latinoamérica el papel del indígena en la literatura cambia un poco. En la literatura de la primera mitad del siglo XIX, las sensibilidades románticas de esos años pusieron un enfoque en todo lo natural y exótico dando al indígena un lugar privilegiado: el noble salvaje que menciona Volek. Luego, durante la segunda mitad del siglo XIX, los textos realistas intentan captar la vida indígena tal y como se creía mostrando las dificultades por las cuales pasaban las comunidades indígenas. A los principios del siglo XX predomina el positivismo y sus teorías de las razas (Volek, "From"). Como respuesta a este positivismo, unos modernistas como José Santos Chocano, buscaban recuperar el antiguo esplendor

de las civilizaciones primigenias destacando otra vez su valor (otra vez de una manera romantizada). Los mágicorrealistas influenciados por las técnicas de los surrealistas franceses buscaban captar lo que esas comunidades creían creando una literatura que no examina los indígenas desde afuera sino desde adentro.

Esta larga y francamente confusa historia de literatura del tema indígena ha dado lugar a muchas teorías y críticas que intentan explorar y entender esos textos. Hoy en día, las teorías poscoloniales mantienen una posición privilegiada en las universidades y, como resultado, autores como Miguel Ángel Asturias están siendo atacados por su posición y por su representación de los indígenas.

Como sabemos, la historia de las Américas es una historia muy violenta repleta de injusticias. Es una historia muy enrevesada donde él que gana escribe la historia “oficial”. El problema de la historia es que siempre podemos encontrar los trozos que nos gustan y convenientemente olvidarnos de los detalles que no compaginan bien con nuestra perspectiva. Los poscolonialistas han sugerido que en muchos casos la historia oficial carece de detalles y han ofrecido una versión diferente pero a mi juicio no más completo.

Escribe Joshua Lund and Joel Wainwright, “[a] central aim of postcolonial studies is to illuminate spaces that have engendered resistance to imperialism...It is widely recognized among postcolonialists that one cannot write histories of subaltern resistance without reference to colonial archives, languages, disciplinary effects, and themes (e.g. capitalism as a driving force of history)” (142). Estas teorías tienden a ser problemáticas porque se basan en conclusiones derivadas de versiones de historia que también han omitido detalles históricos.

Frecuentemente pretenden presentar a varios sectores de la sociedad como perpetuas víctimas; miran las partes históricas que les conviene y olvidan del resto. Tienden a ser problemáticas también porque esas teorías se basan en relaciones sociales que son diferentes y que no corresponden a las realidades americanas particularmente en cuanto a las divisiones raciales e identitarias. Es mi posición que aunque estos teóricos tengan buenas intenciones, esas teorías carecen de integridad y visión; han enfocado su atención en fragmentos históricos para sacar conclusiones actuales.

Algunos estudios recientes han tratado de explorar estas relaciones y realidades desde una perspectiva diferente. Mario Roberto Morales explora la invención de la identidad moderna del “maya” y los espacios de intercambio que existen entre los diferentes grupos étnicos hoy día en Guatemala. Como parte de su estudio, Morales investiga los mecanismos que han creado el “otro” en el ladino guatemalteco y cómo Miguel Ángel Asturias ha sido puesto por unos críticos en una posición que consideran anti-“maya”. El estudio de Emil Volek también cuestiona el acercamiento a la literatura con las teorías del poscolonialismo y subalternidad, pero lo hace dentro del contexto del proceso de modernización de América latina. Este estudio no solamente mira la historia antigua sino explora la historia más reciente y el papel del intelectual latinoamericano en este proceso. Al estudiar Asturias, es importante considerar el pensamiento dominante del día que influía mucho sus textos más tempranos.

Tal vez el aspecto más importante que considerar al contemplar la representación indígena en la literatura de Asturias son las teorías del realismo

mágico. El intento de crear una literatura que cambia la perspectiva del público en cuanto a los indígenas era revolucionario. En vez de poner el indio detrás del vidrio donde el lector lo mira *desde* afuera, Asturias puso el lector al lado del indio mirando *hacia* a fuera. La acción se construye con los mitos y creencias indígenas, obligando al lector a ver y aceptar la realidad indígena; una realidad no occidental.

Es a base de estas críticas y teorías que se inicia nuestro estudio. Vamos a examinar el texto más viejo y disputado de Asturias, su tesis de abogado *El problema social del indio* para entender la perspectiva de Asturias y para examinar la representación indígena que existe en esta obra. Vamos a profundizarnos en las críticas y las defensas de este texto e incluir nuestro propio comentario respecto del texto. Investigaremos la traducción asturiana del *Popol vuh* para compararla con traducciones más recientes y para contrastar esta experiencia con la de su tesis para estudiar el cambio que toma lugar en Asturias durante su estancia en París. Profundizaremos en dos de los textos más importantes y frecuentemente olvidados de Asturias *Leyendas de Guatemala* y *Hombres de maíz*, para contestar algunas de las críticas que sugirieron que estos textos son fundamentalmente racistas y que no representan las culturas indígenas de Guatemala de la manera que el autor pretende hacerlo. Investigaremos la manera en que Asturias representa a los indígenas mirando específicamente aspectos culturales y lingüísticos.

CAPÍTULO 3

LOS TEXTOS TEMPRANOS: UN CAMBIO DE CONCIENCIA

Antes de que fuese ganador del Premio Nobel por su novela *El señor presidente* (1946), Miguel Ángel Asturias era como muchos jóvenes, es decir, no estaba contento con el status quo y esperaba un futuro mejor de lo que heredaba. Él tenía grandes ideas y deseos de ayudar a la sociedad en que vivía y se dedicó a muchas causas sociales. A pesar de sus buenas intenciones de promover las causas sociales de su día—principalmente las de ayudar a la gente marginada de la sociedad guatemalteca—, actualmente, unos investigadores que se suscriben a las teorías poscoloniales y subalternas le han criticado porque era supuestamente racista y que, por ello, por ser ladino no puede representar adecuadamente a los grupos indígenas de Guatemala. Unos le han criticado porque aceptó un puesto gubernamental, el de ser el embajador guatemalteco en París, que le ofreció un dictador; otros por su tesis de abogado, *Sociología guatemalteca: el problema social del indio* (1923) que se ha convertido en un texto muy controvertido por sus conclusiones que apoyaban las ideas de la inmigración y la mezcla de las razas como método de mejorar las condiciones de los indígenas.

Para muchos de los que pretenden promover la ideología de las teorías poscoloniales y subalternas y las causas sociales, aquella tesis funciona como evidencia clave para mostrar que Asturias tiene la mentalidad del colonizador que busca mantener al indio como el “otro” y que quiere aprovecharse de las culturas primigenias como fuente de materia cruda para sus novelas, efectivamente creando una imagen estereotipada del indígena.

Esa posición, aunque ha aumentado en popularidad recientemente, no está compartida por todos los investigadores. Otros estudiosos de la literatura del autor, creen todo lo opuesto a esas conclusiones. Como señala Morales, unos críticos han usado este debate para construir el “otro” del indígena en Asturias para así dar una posición privilegiada a autores como Menchú que, según ellos, da la imagen verdadera del indígena.

Este tipo de pensamiento y lógica pueden ser problemáticos porque esos argumentos se basan en las sensibilidades y el entendimiento de hoy en día para juzgar lo que hizo alguien hace casi cien años. Es decir, se basan en una visión errónea e inventada de la historia que pretende sugerir que las sociedades antiguas compartían nuestros valores, y se niegan a aceptar que se están aprovechando del mismo modelo que supuestamente critican. Llegar a tales conclusiones sin considerar las realidades del día es elegir solamente las partes de la historia que le gusten a uno para promover una agenda política. Si se va a basar una teoría en el pasado entonces que nos basemos en hechos históricos y no solamente en las partes que nos convengan.

Frecuentemente, esta perspectiva histórica está perdida en los estudios que pretenden evaluar la posición de Asturias y su habilidad de “representar” textualmente la imagen, las luchas y las creencias de los grupos indígenas de Guatemala. Esas críticas son un poco miopes: ven solamente lo que quieren ver. Se han fijado en un texto escrito a principios de los años 1920, cuando Asturias tenía apenas veintitrés años para luego poner en tela de juicio toda la producción literaria del autor.

Basarse en la tesis de abogado para descalificarle a Asturias como una de las muchas voces de los indígenas es interpretar mal las intenciones y los textos del autor. Es más, decidir que Asturias no puede interpretar su herencia como quiere, también delimita arbitrariamente lo que es y no es un indígena y lo que un indígena debe y no debe pensar y hacer.

Aunque concedemos que el tono y el lenguaje de la tesis, según las normas de hoy, pueden ser considerados políticamente incorrectos, no creemos que fuera la intención del autor de basarse en o promover el racismo. Vamos entonces a profundizar en los textos tempranos y en las ideas de Asturias en cuanto a los indígenas para entender mejor a este autor. Los objetivos de este capítulo son dos: primero, vamos a examinar el contexto histórico en que aparece la tesis de abogado de Asturias, prestando atención especial a la ideología y la ciencia del día junto con las experiencias que tuvo de niño. Vamos a usar este contexto para explorar un poco su tesis de abogado en sí y lo que proponía hacer para el bienestar de los indígenas. Segundo, vamos a profundizar en el proceso de transición que está tan evidente en los otros textos tempranos de Asturias. Para hacer esto, vamos a investigar un poco el tiempo que Asturias pasa viviendo y estudiando con Georges Raynaud en París, su actividad como periodista durante aquel tiempo y el texto sagrado de los mayas que ayudó a traducir: el *Popol vuh*. Éste viene a ser muy importante porque el *Popol vuh* es en algún sentido la culminación de la cultura indígena y de allí surgen muchos de los mitos y las imágenes que usaría Asturias luego en otros textos como *Leyendas de Guatemala* y *Hombres de maíz* entre muchos más.

Si vamos a entender la perspectiva de Asturias y lo que él buscaba hacer en su tesis de abogado y luego en sus textos literarios, es importante tener una idea del contexto histórico en que tienen lugar esas acciones. Junto con el entendimiento del contexto histórico también debemos saber un poco sobre la vida del autor para entender qué le ha influenciado y qué ha formado sus ideas y perspectivas. Como hay varios libros escritos sobre el tema no pretendemos dar una historia detallada ni una biografía del autor, sino que destacaremos sólo algunos de los acontecimientos que llegarían a ser importantes en la formación intelectual e ideológica de Asturias.

El contexto histórico

Cuando nace Miguel Ángel Asturias en 1899, Latinoamérica se encuentra en plena crisis. Lo que tiene tan preocupados a los intelectuales latinoamericanos del día es nada menos que el futuro de sus países. En los primeros aproximadamente cien años de independencia de la colonia española (años que corresponden a los casi cien años antes de que naciera Asturias), estos nuevos gobiernos y naciones tenían que decidir cómo iban a operar y cómo querían identificarse. Es decir, tenían que definir qué significaba ser de uno de esos nuevos países. Las ideas del americanismo, y lo que éstas significaban, dividían mucha gente. Mientras unos miraban hacia atrás para ideas sobre el futuro de sus países, otros, como Sarmiento, miraban hacia adelante, con la esperanza de hacer grandes cosas que las oportunidades de ser un país independiente ofrecen. Este es

un proceso especialmente evidente en los textos de la Generación de 1837.

Respecto del tema, escribe Volek:

One “Americanism” looks backwards, the other one looks forwards, and not to modernization only but, perhaps even more, to the *quality* of the society South America should become. This democratic heritage cannot be missed in Echeverría, of course, but it is all but erased from the accounts of the other leading intellectuals of the Generation in the “revisionist” histories of all stripes. (Volek, “From” 7)

Los liberales latinoamericanos que miraban hacia adelante buscaban también simultáneamente deshacerse de los vínculos con España que les parecían atrasados en comparación con el resto de Europa y los Estados Unidos decimonónicos.

Este empuje para modernizar los países latinoamericanos llevó consigo también unas consecuencias tal vez inesperadas. Con el crecimiento de la industria y los avances científicos del siglo XIX, mucha gente daba preferencia a aquellas cosas que se podían explicar “científicamente”. Esa preferencia por lo científico que daba lugar al positivismo de aquella época es la base de mucha de la crisis que se puede identificar en la literatura moderna.

Uno de los efectos del positivismo que surge en Latinoamérica durante el siglo XIX tiene que ver con la interpretación y tratamiento de las razas. Señala Volek que, “[a]mong the legacies of Positivism, there was especially one strand of inquiry that brought many sleepless nights to Latin America: the pseudo-scientific

theory of races” (Volek, “From” 2). Durante mucho del siglo XIX, el qué hacer con los indígenas era todavía muy problemático. El pensamiento dominante del positivismo buscaba progresar y mejorar la civilización. Para muchos de ellos, la inmigración, la industrialización y la democratización eran las vías por las cuales los países podían modernizarse. Todo lo que no contribuía a este proceso fue considerado un detrimento para el progreso. Eso incluía ciertos sectores de la población. Escribe Volek:

[b]esides the Church, the Indian was declared the main obstacle to modernization. Different “shock treatments” were devised to deal with the “sick” and “degenerate” race. An additional problem was the alleged maleficient miscegenation that supposedly drew together the worst from the original races. The *mestizo* was the pits. At least the Indian had had some glorious history. Only the white Creole and the arduous process of “whitening” of “inferior” races were the solution for the problem. (Volek, “From” 2)

Aunque el positivismo y las teorías que aparecieron como resultado tenían mucha influencia en las sociedades latinoamericanas, nunca “resolvieron” los desafíos que esas comunidades presentaban para aquellos países.

La literatura del siglo XIX demuestra bien cuán complicado era el asunto. La posición y las condiciones de los indios en esa literatura están en constante flujo. Durante la primera mitad del siglo, cuando las teorías del positivismo eran todavía nuevas, la imagen del indio en la literatura es una del noble salvaje. Esa visión romántica del indígena se cambiará luego en la novela naturalista cuando

todo va de mal a peor. Es decir, mientras en el romanticismo, el indígena ocupa un lugar de esperanza donde tiene una historia importante, en el naturalismo ya no hay nada rescatable en el indio.

Es durante el período finisecular que empezamos a ver otro cambio en cuanto al posible futuro de los indios en Latinoamérica. Es también en esos años que aparece la literatura modernista y su fuerte reacción contra el positivismo que ha dominado el siglo. Para los modernistas a finales del siglo XIX, el positivismo crea una crisis de fe donde la ciencia reemplaza la espiritualidad humana y también donde no hay lugar para el arte si no tiene una función productiva en la sociedad. El lema del “arte por el arte” resuena en sus textos y ellos miran a otros modelos espirituales fuera de la iglesia católica para reemplazar esa fe perdida. Temiendo que los Estados Unidos simplemente reemplazara a España como país colonizador e imperialista, unos autores modernistas como José Martí, Rubén Darío y José Enrique Rodó escribieron textos que destacaban la superioridad espiritual de Latinoamérica sobre los Estados Unidos. Para ellos, si la modernización de Latinoamérica significaba ser como los Estados Unidos, querían hacer todo lo opuesto (Volek, “From”).

Una de las áreas en que buscaban romper con el modelo norteamericano es con las naciones indígenas que ocupaban un espacio en sus sociedades. Unos modernistas como el peruano José Santos Chocano miraban a esas civilizaciones antiguas como si fueran la fuente de una historia noble. Vuelven a la imagen romantizada del indio y su sociedad. Es entonces también que unos reconocen que el futuro de esos países reside en el mestizaje.

Esta retórica de las razas llega a una nueva altura en los años 1920 con la publicación de *La raza cósmica* (1925) del educador mexicano, José Vasconcelos. Vasconcelos combinaría la necesidad de incorporar a los indígenas en la sociedad con el deseo de destacar dicha superioridad espiritual en su texto. Volek observa que:

In one line of his thought he feels with satisfaction that the Latin civilization is superior, for him, because it has more easily sympathized with strangers, and that this has been transplanted in assimilation of the Indians rather than in their extermination (in the North). This spiritual endowment gives the South a special mission for all humanity: conduct the transformation of the four existing races into a new one, a truly *cosmic* race. (Volek, "From" 14-15)

En la teoría de Vasconcelos, el futuro de las razas depende de la hibridación de ellas para crear algún tipo de raza nueva superior a las razas existentes y antiguas. Al continuar con su comentario, Volek argumenta,

The fusion into a cosmic race has different consequences for different races. For example, the Indian's road to the future leads through modern culture and through Latin civilization only. The white race, on the other hand, has already fulfilled its mission by creating conditions for the racial fusion and now will serve merely as the bridge to the future. All other races, then, in this theory, would need to go through that bridge of "whitening." However,

stated in this way, it would be just vulgar Positivism that Vasconcelos' Atheneum Generation of 1910 vehemently denounced; the process as outlined must, then, be much more complicated than that. (Volek, "From" 15)

Esto ayuda a explicar entonces los problemas que los intelectuales de entonces enfrentaron en cuanto al tema de las razas y en particular en cuanto a los indígenas en Latinoamérica. Entender que esa idea de la superioridad de las razas mestizas sobre las razas "originales" viene de uno de los intelectuales más respetado del día puede aclarar y justificar por qué Asturias lo hubiera considerado al despertarse a las realidades sociales de su país como un joven de unos veinte años.

Esa historia de ideas, aunque variaba de lugar en lugar, representa una experiencia común en Latinoamérica. Como Guatemala no existe en una burbuja, muchas de esas ideas también penetraban la mentalidad guatemalteca. Esas nuevas teorías combinadas con la larga historia de injusticia cometida contra las comunidades indígenas exacerbaban los problemas sociales. Desde la colonia española los indígenas han ocupado un espacio marginal en la sociedad guatemalteca. Debido a la naturaleza agrícola de Guatemala, los indios han sido obligados a trabajar en las haciendas y muchas veces las leyes del país, después de haberles desterrado de sus tierras ancestrales, apoyaban tal tratamiento. Las teorías positivistas del siglo XIX, particularmente en cuanto a las razas, justificaban esas acciones y el gobierno no sintió ninguna presión internacional para cambiar su política.

Junto con esa larga historia de división entre la clase dominante (criollo) y la clase trabajadora (indígena), el país tal y como existía cuando nació Asturias era una sociedad muy cerrada. Bajo la dictadura de Manuel Estrada Cabrera (experiencia que Asturias expondrá en su novela *El señor presidente*) no había espacio para disensión. Como resultado, no había libre intercambio de ideas, el currículo que se enseñaba en las escuelas era el que apoyaba al gobierno y había temor de equivocarse en lo que decía o hacía la gente como llegará a saber un compañero de Asturias y su propio padre. El positivismo que dominaba el resto de Latinoamérica también se encontró en Guatemala.

Esta historia breve ayuda a mostrar el pensamiento dominante del día y también los conflictos que existían en las sociedades en cuanto al futuro de los países. Ése era el mundo en que se crió y se educó Asturias—no tenía otro modelo que seguir. Tal como los estudiantes de la universidad hoy en día están presentados principalmente con teorías e ideologías izquierdistas, así también fue educado Asturias—según las sensibilidades y la “ciencia” popular de *su* época.

Además del contexto histórico mencionado, la vida personal del autor también era otro factor que contribuyó mucho a su desarrollo académico e ideológico. De niño, Asturias vivía con su familia en la Ciudad de Guatemala y su padre trabajaba como juez. Cuando su padre fue forzado a abandonar su posición por razones políticas, la familia se mudó a Salamá, una ciudad chiquita que funciona como la sede principal del departamento de Baja Verapaz. Aquellos que han viajado por esos lados saben que ésa es tierra de los indígenas. Aunque en Salamá el grupo dominante son los rabinales, un poco al norte se encuentran

los poqomchi' y también los q'eqchi'; es un área muy influenciada por la presencia de los indígenas.³

Esta experiencia que tuvo Asturias a temprana edad tendría un impacto muy importante en su vida porque representaría el primer contacto con las culturas indígenas en su propio ambiente y no en la ciudad. Refiriéndose a la ciudad de Salamá, Mario Alberto Carrera escribe: “[t]ierra un poco seca y árida de esta Guatemala pero llena de leyendas y mitos que, a sus cortos años, Asturias captó y que después, al virtualizarse en él la literatura, sabría re-crear y re-producir magistralmente” (Carrera 4). Otro biógrafo, Gonzalo Asturias Montenegro, hace eco de lo que escribió Carrera y añade, “Así, en esta época, Miguel Ángel entró en contacto directo con ritos indígenas auténticos. Aterrorizado, vio brujerías. Observó, sin distraerse un momento, la actuación de los curanderos, que aparecieron luego en sus obras. Escuchó también historias y cuentos extraños. Allí empezó a subsumirse en un mundo misterioso...” (20-21). El impacto de su estancia en Baja Verapaz está plenamente evidente para los que han leído la literatura de Asturias. Asturias Montenegro comenta que esa época fue muy importante porque “lo hizo despertar a realidades diferentes de las que conocía y con las que estaba en contacto en la capital, a un mundo agrícola e indígena, mágico y supersticioso y a la vida de un pequeño pueblo, con escasa comunicación y, por lo tanto, muy dependiente del correo” (21). Podría decirse

³ Es el área de donde proviene el baile/obra de teatro del “Rabinal achí”. Este baile viene a ser importante en el argumento de Morales en cuanto a la transculturación de Guatemala. Este baile tradicional de los rabinales está a punto de desaparecer por la falta de interés por parte de los indígenas de allí. Se mantiene específicamente porque hay interés (léase dinero) que viene desde afuera para que continúe.

que los años que Asturias pasó en Baja Verapaz eran algunos de los más importantes y dejarían su huella en el alma del niño.

El tiempo en Salamá no sería la única experiencia que tiene Asturias con las culturas indígenas. Al volver a la capital, Dolores “Lola” Reyes empieza a trabajar como nana para la familia y cuida a Miguel Ángel y a su hermano. Lola Reyes, la nana indígena de Asturias también dejó su huella en la mente impresionable del joven, y ella aparece textualmente en *Soluna* caracterizada en el personaje de la Tomasa. Además, de joven, Asturias pasaba largas horas escuchando a los arrieros platicando sobre sus vidas y sus problemas en el patio de la tienda de sus padres. Asturias Montenegro, citando un coloquio con el autor Miguel Ángel Asturias, apunta:

Y con esas gentes que se reunían y que hacían sus vivacs en este gran patio, yo, todavía siendo muchacho, me pasaba largas horas con ellos: cantaban con guitarra, contaban relatos, y yo me acercaba a oírles hablar. Yo sé hablar como hablaban esas gentes, porque los he oído, porque los he oído en largas noches conversar de sus problemas, de toda clases de cosas, y no se fijaban que uno los estuviera oyendo. (Miguel Ángel Asturias en Asturias Montenegro 29)

Es evidente que desde temprana edad, Asturias sentía apego a las culturas indígenas de su país nativo. Siempre estaba en contacto con esas gentes y escuchaba sus leyendas, mitos y cuentos; algo que internalizó y entendió, y, probablemente algo de lo que se sentía parte.

Sin embargo, hay los que quieren sugerir que Asturias no tenía nada de entendimiento de esas culturas; que es simplemente otro ejemplo del “sujeto” mirando al “otro” desde afuera. Sugerir eso parece demostrar una falta de conocimiento y experiencia de Guatemala. Vivir en Guatemala y evitar la cultura indígena es imposible. Hasta hoy en día, aun la gente más cosmopolita está en constante contacto con esa cultura. Imágenes de las antiguas civilizaciones mayas están por doquier. El dinero que usan está marcado con reproducciones de ritos, edificios y hasta tienen los números mayas. Podemos compararlo con la influencia de la cultura mexicana en el suroeste de los Estados Unidos. El anglo que vive en el suroeste está en constante contacto con esa cultura como podemos ver en los nombres de los lugares y las ciudades, ve las costumbres en su alrededor y encuentra su influencia en la comida local. En este sentido es probable que Asturias también tuviera más contacto y conocimiento de esas culturas de que él mismo se diera cuenta.

Igualmente importante a la experiencia que tiene Asturias con las culturas indígenas es su formación educacional. La educación formal parece ser un aspecto muy importante para su familia y unos biógrafos han sugerido que fue por eso que la familia decidió mudarse otra vez a la capital para que los niños pudieran asistir a mejores escuelas. Respecto de la educación formal de Asturias, el biógrafo Asturias Montenegro escribe,

Por decisión de sus padres, Miguel Angel pasó al Instituto Nacional Central de Varones, para concluir allí sus estudios de primaria y hacer los de secundaria. Este ocupaba un antiguo

edificio, anteriormente sede del Colegio Tridentino, que durante la Revolución liberal de 1871 fue confiscado a la Iglesia y transformado luego en un centro de ciencia y letras de formación laica, en el que, cuando Miguel Angel acudió a completar su formación, rendía culto intelectual al positivismo. (27)

Esta formación positivista (el producto del tiempo y lugar en que se educó) se manifestará años después en su tesis de abogado.

Además de su experiencia educacional en la primaria y secundaria, los años que pasa Asturias en la universidad también serán muy importantes para la formación de la ideología del escritor. Durante sus años como estudiante universitario, Asturias participaría en varias actividades sociales con la esperanza de mejorar las condiciones bajo las cuales vivía la mayoría de la gente guatemalteca. Empieza a dar cursos gratis a las personas que no podían pagar para enseñar alfabetización e higiene. Respecto del objetivo de este proyecto de dar cursos a la gente guatemalteca, escribe Richard Callan en la introducción de la edición bilingüe de la tesis de Asturias, “[i]n addition to literacy, hygiene and ethics, the aim was to teach the underprivileged their civic rights and duties; they prevailed on professional men of all ages to become volunteer teachers. The ultimate aim of course was to build a better Guatemala” (“Introduction” X). Es durante este periodo también que Asturias conoce a Vasconcelos en el año 1921 en un congreso internacional de estudiantes. Esta reunión fue sin duda una que impactó mucho las ideas de Asturias.

En este tiempo, Vasconcelos apenas había sido nombrado ministro de la educación en México y tenía grandes ideas de cómo y qué iba a hacer para mejorar las condiciones del país. Parte de sus planes incluía la incorporación de los grupos indígenas en las artes. Callan apunta que:

[Vasconcelos] had long talks with Asturias and, of course, urged him to pursue his social studies on the Indians of Guatemala; his idea of integrating the Indians into the national life through education is incorporated into Asturias's thesis, as well as some elements of the opinions he then held in favor of mixed races [*La raza cósmica*]. ("Introduction" X)

Es después de esta experiencia con Vasconcelos en México que Asturias empieza a investigar y estudiar (usando la metodología dominante del día) cuáles son los desafíos que enfrentan los indígenas y cómo solucionar esos problemas.

Son el conjunto de estas experiencias y la época en que suceden lo que solidifica en Asturias el deseo de mejorar las condiciones de la gente y el estatus del país. El conflicto del espíritu latinoamericano frente al progreso y la ciencia crea en los intelectuales de los países hispanos una crisis en cuanto al futuro de los lugares; los intelectuales modernistas concluyeron que su futuro dependía del espíritu de Latinoamérica y no de su modernización industrial, destacando la importancia de la cultura sobre la modernidad; el futuro de esas culturas dependía del mestizo y la habilidad de absorber las culturas indígenas efectivamente balanceando la "inteligencia mestizo/blanco" con la noble herencia del indígena. El conjunto de esas realidades históricas más las experiencias personales de

Asturias con las culturas indígenas y su deseo de mejorar la situación guatemalteca, explica precisamente porque él escribió su tesis sobre aquel tema. Tener en mente esa historia es esencial para entender *El problema social del indio*.

Ha señalado Callan que, “[w]e can attribute the most serious errors and weakness of this document to the limited vision of a society hamstrung by dictatorship. No matter how rebellious Asturias and his fellow students may have been against their milieu, they were its product” (“Introduction” XVI). A pesar de eso, algunos han olvidado por completo el contexto bajo el cual Asturias hace su estudio para poder mantener que las relaciones entre ladino e indígena son binarias basadas en ideas de racismo. Para ellos es importante hacer eso para promover su ideología poscolonialista. Desafortunadamente, hacer eso es tergiversar los hechos históricos y la realidad.

Sociología guatemalteca: una tesis de protesta

La tesis de abogado de Asturias, *Sociología guatemalteca: el problema social del indio*, ha sido sin duda el punto de partida para muchas de las críticas actuales en cuanto a la habilidad (o no) de Asturias de representar adecuadamente los grupos de indígenas que hoy día ocupan las tierras guatemaltecas. ¿Pero qué hay en este texto que ha molestado tanto a los críticos? La respuesta a esta pregunta parece depender no tanto del contenido de la tesis, sino del crítico que la lea.

Al considerar la época en que se escribió y las teorías dominantes de la sociedad letrada es aparente que las intenciones de Asturias eran de mejorar el estatus civil y las condiciones sociales de los indígenas de Guatemala. Callan resume la tesis así:

The gist of its argument is this: the Indian has degenerated physically and psychically from his once proud state due to a policy of subjugation, and, though he constitutes two thirds of the population, he lives outside the national community. What is to be done to revitalize him and to integrate him into the nation? The immediate steps to be taken (other than returning his lands to him, of which there was, he knew, no likelihood), are to improve nutrition, to reduce workloads and to educate him for the things he needs to know: agriculture, animal husbandry, hygiene, the Spanish language. Nevertheless, changing the circumstances in which the native lives does not go to the root of the problem: new blood is needed to revitalize him. Guatemala should take a cue from the United States and Argentina and open its doors to European immigrants, farmers from the Low Countries, Switzerland or Germany, who by means of miscegenation would biologically improve the stock of Indians. (“Introduction” XI)

Las críticas de la tesis giran en torno al supuesto lenguaje “racista” de Asturias y a las conclusiones de mestizaje que sugiere el autor como método para mejorar las condiciones de Guatemala. Admitimos que, a primera vista, lo que sugiere

Asturias parece un poco fuerte y a que promociona acciones que no se usarían hoy en día, pero, a pesar de esas conclusiones, el mensaje que se encuentra al fondo de la tesis es uno muy progresivo para su época.

Si dejamos a un lado toda la demagogia y retórica, podemos ver que el texto en sí busca (de la única manera que Asturias conocía) mejorar el estatus y las condiciones del indígena. Desde las primeras páginas, se hace evidente que las motivaciones de Asturias no son racistas ni egoístas sino que él siente la necesidad de ayudar. Identificamos, tal como lo hizo Morales, la verdadera motivación de esa obra. Escribe Asturias en el capítulo preliminar:

La fórmula que pide “la ciencia por la ciencia,” expresión harto estrecha y repugnante, no permite la más noble actividad del hombre: el amor. El amor que es en cierto modo divino y que da alivio en forma de enseñanza, de pan, de agua y de consuelo, en un exceso de vida para los demás. (M. Á. Asturias, *Sociología Guatemalteca* 5)

Desde las primeras páginas se ve claramente el conflicto entre las intenciones de Asturias y las acusaciones del racismo. Un discurso racista proclamaría la superioridad de una raza y buscaría la manera de deshacerse de la parte menos deseable de la sociedad, no de ayudarla y ciertamente no proclamaría basarse en el amor humano.

Al continuar con su estudio, Asturias escribe en la introducción:

El asunto no es nuevo, pero es innegable que después de todo lo que se ha dicho, el indio sigue, como antes, olvidado por parte de

aquellos a quienes la nación confió sus destinos y por parte de los gobernados que formamos la minoría semicivilizada de Guatemala (profesionales, estudiantes, comerciantes, periodistas, etc.). (...). Prueba de lo primero es nuestra legislación. Veamos y, parece mentira, entre el gran número de leyes vigentes dadas para la minoría semicivilizada, pasan desapercibidas las que conciernen a los indios que constituyen la mayoría de la población de Guatemala. Y es natural, las asambleas (este es el hecho) están formadas únicamente por representantes de esa minoría, a esa minoría están unidas por afectos e intereses y a esa minoría responden de sus actos. (...). Prueba de lo segundo (el olvido de los gobernados) es el silencio con que las clases capacitadas del país ven al aborigen hundirse en la miseria y en el vicio. No precisa refrescar en la memoria el espectáculo de esas tropas de indios que, en el más bajo escalón de la desgracia humana, alzan los ojos al cielo y a la patria que así los abandonan. (M. Á. Asturias, *Sociología Guatemalteca* 7).

Aunque sea un poco larga, la cita señala bien que el deseo del autor era de darles mejores oportunidades a los indígenas de su día. Reconoce que es el país y los grupos dirigentes que son culpables por los problemas actuales; señala que se trata de la incorporación de un grupo marginado en las decisiones del país.

A continuación, Asturias apunta que el estado de los indígenas es el resultado directo del tratamiento que sufrieron los indios a manos de los

españoles. Podemos continuar sin fin, iluminando pasajes del texto que apoyan el proyecto de mejorar la posición social de los indígenas y no simplemente eliminarlos del discurso nacional con el mestizaje forzado.

Concedemos que las conclusiones que saca Asturias no son lo que llamaríamos políticamente correctas según las normas de hoy, pero eran el resultado de las circunstancias históricas bajo las cuales Asturias escribió aquella tesis. Es perfectamente claro que las intenciones eran buenas y que no eran racialmente motivadas. A pesar de sus fallas no hemos de condenarle a él ni mucho menos a toda su literatura.

Hoy en día, hay muchos críticos e investigadores que condenarían a Asturias por lo que escribió sin la menor consideración por los hechos históricos. En un artículo suyo, Morales, cita a dos de ellos: Demetrio Cojtí y Estuardo Zapeta. Vamos a incluir lo que escribieron ellos para iluminar la mentalidad de los que desean crear en Asturias el “otro”, opuesto al bienestar de los “mayas”. Estas citas también demuestran el deseo de condenar la producción literaria de Asturias junto con la tesis.

[Miguel Ángel Asturias] was a young writer and disliked Indians with a passion. He considered them an inferior race. In fact, for the Indians to overcome their ‘inferior race status’, he said, they had to be cross-bred with ‘superior races’. For him, the Indian race is a degenerate one. (...) With these arguments, presented in 1923 as a dissertation, our young writer was awarded a university Law Degree. In 1967 he was awarded the Nobel Prize in Literature.

Ladies and Gentlemen, our young writer is the unique, the great, the powerful, the strong, of Noble Origin, Miguel Angel Asturias. A praise, or a condemnation; you decide! (Zapeta en Morales, “Miguel Ángel Asturias” 275)

En otro ejemplo de Zapeta, Morales cita, “[w]e, in the Maya Movement, have decided to eliminate the stereotypes created by Asturias” (Zapeta en Morales, “Miguel Ángel Asturias” 276).

Citando a Demetrio Cojtí (e intercalando su propio comentario), Morales apunta:

En la primera mitad del presente siglo, la ideología dominante fue la racista [¿la dominante?]. Para los Mayas, siempre extrañó [sic] y estará fresco en su memoria la tesis racista del Premio Nobel de Literatura, Miguel Ángel Asturias, para graduarse, en 1923, de abogado y notario. En la misma afirma que el Maya [¿el “maya”, no es el “indio”?] representa la penuria mental, moral, física y material de Guatemala. Para ello, y para obtener la homogeneidad racial, cultural y lingüística del país, hay que cruzarlo con razas superiores como las europeas (“Hágase con el indio lo que con otras especies animales cuando presentan síntomas de degeneración...”). En dicha época, esta tesis fue, además de permitida, premiada por la Facultad de Derecho, de la USAC, como una de las mejores tesis, lo que evidencia, la postura y el

compromiso racista de las autoridades universitarias ladinas en dicha época. (Cojtí en Morales, “Miguel Ángel Asturias” 276)

Esas citas no son únicas y podemos reproducir referencias similares por muchos poscolonialistas que quieren, por razones políticas, criticar y cuestionar las obras de Asturias. Siempre vuelven a lo mismo como cimiento de su argumento: que la tesis de Asturias es racista, *ergo* toda su producción literaria también es racista. Ésta es una falacia lógica y un engaño sentimental.

Para los que pretenden promover una ideología poscolonialista o, “mayista”, como lo ha nombrado Morales, esta tesis ha sido usada como la base para descalificar las aportaciones de Asturias en cuanto a la cuestión del bienestar y lucha de los indígenas. Respecto del asunto escribe Morales que, “[e]l antiladinismo (especular) mayista, que construye a su sujeto como negación de su espejo –el sujeto ladino–, ha tomado como blanco de sus ataques a Miguel Ángel Asturias, a quien califica de máximo exponente del racismo ladino, y en que los mayistas han personificado la malignidad racista ladina” (Morales, “Miguel Ángel Asturias” 275). Es decir, que por necesidad, los “mayistas” tienen que crear esta relación binaria para poder tener su propio “otro” y lo hacen promoviendo una falsedad. Manipulan lo que está contenido en el texto de Asturias para promover sus propios fines.

Como ya sabemos, las relaciones entre los grupos en Guatemala no tratan de diferencias raciales, sino de diferencias culturales e ideológicas. Es importante reconocer que esas diferencias no solamente existen entre los indígenas y los ladinos, sino que también existen entre los diferentes grupos de indígenas.

Aunque hoy en día hay un poco de solidaridad entre los grupos indígenas que se han reunido bajo la bandera “maya”, ellos mismos mantenían las diferencias entre sí hasta relativamente reciente.⁴ El tema de las razas y el racismo son muy complicados en el contexto guatemalteco. Las realidades raciales no se reducen tan fácilmente como los detractores de las obras de Asturias quieren darnos a entender, y la izquierda intelectual sabe que las acusaciones del racismo llevan consigo un peso que no se puede quitar de encima fácilmente. Es más bien una técnica para silenciar a aquellos que no están de acuerdo con sus proyectos y su ideología. Técnica que también hemos visto recientemente en la política estadounidense; en cuanto hay una diferencia de opinión, él que no está de acuerdo con la ideología dominante es “racista”.

Terry Eagleton, quien ha escrito extensivamente sobre la ideología afirma que:

This is probably the single most widely accepted definition of ideology; and the process of legitimation would seem to involve at least six different strategies. A dominant power [el nuevo movimiento “maya” en este caso] may legitimize itself by *promoting* beliefs and values congenial to it; *naturalizing* and *universalizing* such beliefs so as to render them self-evident and apparently inevitable; *denigrating* ideas which might challenge it;

⁴ Sugerir que los indígenas son un grupo unido es una fabricación y no tiene una base histórica. Podemos encontrar las evidencias de eso en el *Popol vuh* donde las tribus mismos se diferenciaban. Los hechos históricos también sostienen la desunificación de esos grupos: los conflictos entre los habitantes de Dos Pilas y Tikal y el baile tradicional “El rabin alchi” son ejemplos de las divisiones y conflictos que existían entre ellos.

excluding rival forms of thought, perhaps by some unspoken but systematic logic; and *obscuring* social reality in ways convenient to itself. Such ‘mystification’, as it is commonly known, frequently takes the form of masking or suppressing social conflicts, from which arises the conception of ideology as an imaginary resolution of real contradictions. (5-6)

Se puede identificar esos pasos en los discursos de los “mayistas”. Es más, cuando estamos contrastando los indígenas y los ladinos no hemos de olvidarnos nunca que en la mayoría de los casos, no se trata de una diferencia racial o étnica, sino de una diferencia ideológica y cultural que también puede interpretarse como una diferencia de opinión y de fines.

Para promover el argumento del supuesto racismo de Asturias, es esencial enfocarse no en lo que dice él, sino en cómo lo dice. Refiriéndose a la introducción de Callan, Morales escribe que:

No era su intención recalcar esa supuesta inferioridad ya que, por otra parte, exaltaba el ser mestizo como el privilegio de poder apropiarse de dos culturas, por lo que, para Asturias, la mezcla de razas no era sino la expresión de su exaltación del mestizaje como la posibilidad de incrementar la riqueza humana y cultural del individuo. En tal sentido, podría afirmarse que Asturias también es un ladino orgulloso de su identidad mestiza, y que su enfoque sobre el indio es ladino, aunque de eso no se siga que sea necesariamente racista. (Morales, “Miguel Ángel Asturias” 278)

A pesar del lenguaje “racista” y la influencia del positivismo que usa para elaborar sus ideas, el mensaje central es que tiene que hacer algo para incorporar e incluir al indígena marginado en la sociedad guatemalteca. “En efecto nos encontramos frente a una defensa del indio en los términos conceptuales de las teorías e ideologías de su tiempo: el positivismo, el liberalismo” (Morales, “Miguel Ángel Asturias” 279).

Acusar a Asturias de racista tiende a ser problemático por dos razones principales: uno, que esas críticas no se basan en las realidades históricas y contextuales; dos, dependen de un inventado significado del racismo. Compartimos la opinión de Morales y Callan, que la tesis de Asturias ha sido interpretada mal por muchos críticos actuales y que ella representa una defensa del bienestar indígena muy progresista para su día.

Muchos de aquellos argumentos en contra de la tesis de Asturias no consideran las realidades de la época en que se escribió la tesis y juzgan con las sensibilidades de hoy el pensamiento positivista del mundo finisecular. Como vimos, el contexto histórico juega un papel muy importante en cuanto al desarrollo intelectual e ideológico del autor. Sabemos que Asturias se crió en un ambiente que tenía contacto con los indígenas y que esa cultura figuraba como parte importante en su vida. También sabemos que era muy influenciado por el pensamiento positivista de aquel entonces. ¿Debe sorprendernos que Asturias hubiera buscado una manera de ayudar a los grupos indígenas con el único modelo que conocía por experiencia? Sugerir algo al contrario es olvidar

completamente tanto el contexto en que se escribió la tesis como su propósito.

Morales escribe:

La caracterización psicobiológica degradada que Asturias hace del indio, bajo el influjo de las teorías positivistas y de sus implicaciones racistas, las hace desde la perspectiva según la cual ese estado ha sido provocado por la explotación y el marginamiento “nacionales” de los indígenas. Aunque de hecho considera las civilizaciones “aborígenes” como inferiores, precisamente porque habla desde las concepciones positivistas de su tiempo, su pensamiento político de defensa del indio ante el Estado y la nación excluyentes, son, si bien paternalistas, mucho más que simplemente progresistas para su época. (Morales, “Miguel Ángel Asturias” 281).

Haciendo eco de lo que opina Morales, Callan ha señalado respecto de las acusaciones de racismo,

At first, it comes as a surprise that any such idea could have emanated from Asturias, because in a way it denies the intrinsic value of the Indian race and its culture. But that was not its intention. I think that in fact “purity” of blood in the theoretical, racist sense was an alien concept to him and never entered his mind. He was not thinking in cultural terms, but in terms of a pragmatic solution to an immediate situation. He held that to be a mestizo was a peculiarly Latin America privilege, because it meant

being able to draw upon the spiritual treasures of both the Indian and Spanish races, if one wished, and therefore to him the mixture of bloods looked like a plus. Besides, did he not boast of his own partly Indian ancestry and take pleasure in his Mayan features?

(“Introduction” XI)

Ha sido convenientemente olvidado en la crítica que el mensaje central de la tesis es mejorar el estatus del indígena e incorporarlo en los asuntos del país. Asturias reconoce que los indígenas no han sido tratados de una manera justa por su sociedad y pretende investigar las razones y ver cómo pueden mejorar esas situaciones. Él está interesado primero en mejorar las circunstancias de los indígenas y considera que en cuanto suceda eso, las circunstancias generales del país pueden también mejorar. Eso es lo que quiere Asturias. ¿Positivista? Sí. ¿Racista? No creemos. Asturias nunca propone separar, subyugar, eliminar o culpar los grupos indígenas. De hecho, quiere hacer todo lo opuesto a las acciones mencionadas arriba; quiere incorporar al indígena en los asuntos importantes del país, quiere liberarle de la subyugación a que ha sido sometido durante siglos, desea incluir las culturas y su historia en el discurso dominante del país y señala que la gente culpable por las condiciones de los indígenas es la sociedad guatemalteca dominante. ¿De dónde vienen entonces las acusaciones del racismo? Son simplemente el resultado de la necesidad de la inventada, y muy antiladina, identidad “maya” que busca construir en el ladino su “otro”.

Este documento que ha sido tan fuertemente criticado no representa la opinión definitiva de Asturias en cuanto al futuro de los indígenas, sino que es

una primera visión de cómo mejorar sus circunstancias. Veremos que la posición de Asturias en cuanto a los indígenas evolucionará en cuanto a su acercamiento y sus conclusiones, pero que se mantendrá fiel a su deseo de mejorar las circunstancias a las que se enfrentan ellos. Cuando Asturias escribe una nueva nota inicial, en 1971, para incluirla con una reproducción de su tesis, ya no sugiere la mezcla de las razas que había promovido de joven y parece tener un nuevo respeto por el valor cultural que los indígenas pueden aportar al bienestar total de Guatemala. Callan resume que, “[n]evertheless, Asturias concludes, the protest of his thesis is still valid and stands as a challenge to the total abandonment of the Indian and the exploitation to which he is subjected by the so-called upper classes and by foreign capital” (“Introduction” XII).

Es importante reconocer que todo lo que escribe Asturias en su tesis de abogado representa un punto de partida para los textos que vendrán después. Representa las ideas de un joven educado bajo un sistema escolar que promovía las ideas del positivismo y no las de un hombre mayor, firme en sus creencias. Las conclusiones de mestizaje desaparecerán pronto de sus textos, pero Asturias seguirá abogando por el mejoramiento de las condiciones de los indígenas. Suele señalar también que su tesis es después de todo una tesis de protesta donde manifestó que no se contentó con el status quo, sino que quería promover una agenda social para ayudar e incorporar al discurso nacional una sociedad marginada.

Transición: educación y el periodismo

Poco después de presentar/publicar su tesis de abogado, Asturias hace un viaje a Europa para continuar sus estudios últimamente llegando a París en el año 1924. Mientras los detalles de su salida de Guatemala son poco claros (hay evidencia que su salida era algo precipitada posiblemente para protegerle después de que un amigo suyo fue golpeado por sus actividades activistas), los que se han dedicado a la lectura desinteresada de Asturias saben que hay una evolución evidente en cuanto al tema de los indígenas en sus textos; esa evidencia está particularmente evidente al leer sus artículos periodísticos que escribe durante su estadía en París entre el año 1924 y 1933 y en las obras literarias que él publicará después. En esos textos, los indígenas mantienen una posición prominente en su literatura, pero en vez de promover el mestizaje como solución a los problemas de ellos como había hecho en sus tesis, aboga por una sociedad más tolerante que aprecia las aportaciones indígenas como un requisito para el progreso del país (Morales, *La articulación*).

A pesar de que su novela más famosa, *El señor presidente*, parece estar centrada en la ciudad y en la realidad de la población mestiza de Guatemala, la obra contiene muchos elementos de la cultura indígena. Tal vez más notables son las comparaciones del Señor Presidente con Tohil, el dios maya al que las tribus antiguas tenían que pagar para conseguir fuego en el *Popol vuh*. Aunque gana el Premio Nobel por su novela *El señor presidente* que explora las realidades y pesadillas de vivir bajo una dictadura violenta como la de Estrada Cabrera, una gran porción de su literatura se enfoca específicamente en las condiciones sociales

de los indígenas. Siendo uno de los primeros mágicorrealistas, sabemos que Asturias buscaba incorporar en el centro los grupos que históricamente han ocupado la periferia. Esto sugiere que mantiene sus deseos de mejorar la posición social, pero que se acerca al problema de una manera diferente. Mientras unos mantienen que el acercamiento y tratamiento de los indígenas por parte de Asturias era insincero si no racista, nosotros creemos que la evidencia sugiere todo lo opuesto.

Al vivir en Guatemala uno siempre está consciente de la influencia indígena tanto en la ciudad como en las afueras, pero debido a la violenta historia de la conquista, muchos no saben los detalles de sus propios antepasados: los mayas. Si consideramos lo que sabían los intelectuales en cuanto a los mayas a principios del siglo XX en comparación con lo que sabemos hoy en día, se ve que obviamente faltaba un poco de conocimiento. Las ruinas de Tikal, el sitio arqueológico más conocido y reconocible de Guatemala apenas se descubrió unos cincuenta años antes de que naciera Asturias. No es hasta poco más de cien años después que empieza a poder leer lo que escribieron los mayas en las piedras de sus templos y estelas. Lo que hemos podido aprender en los últimos cien años ha aumentado mucho nuestra visión en cuanto a los mayas, beneficio que Asturias nunca tuvo en Guatemala y que apenas empezó a ver una vez en París hacia el año 1924.

Para los investigadores de Asturias, es conocimiento común que él pasó muchos años de la década de los 1920 en París aprendiendo de las antiguas culturas mayas bajo Georges Raynaud, pero, a pesar del tiempo que se dedicó a

sus estudios, la importancia de esos años parece ser menos entendida en el contexto del corpus que constituyen las obras de Asturias. Se podría decir que aquellos años son algunos de los más formativos en cuanto a las ideas y perspectivas del autor. Es durante su estancia allí que empieza a profundizar en la cultura maya desde la perspectiva histórica. Respecto de su tiempo en la capital francesa y el cambio en su perspectiva evidente en su tesis escribe Callan:

Within a year, however, Asturias discovered a drastically different point of view. He came under the influence of Georges Raynaud, an original thinker who taught at the Sorbonne and who spent a lifetime studying the ancient Mayan texts and trying to understand the Indians on *their* terms, without preconceptions. This man's insight into the functioning of the primitive mind was undoubtedly the origin of that singular ability to convey the life experience of his Indian characters, which is the mark of Asturias's fiction.

("Introduction" XII)

Esta oportunidad de estudiar las culturas indígenas desde una perspectiva histórica y no solamente sociológica que había usado antes, abre para Asturias un nuevo mundo y una nueva manera de ver la existencia indígena.

A través de sus estudios de las culturas indígenas, Asturias empieza a entenderlos como los descendientes de una cultura noble y una vez poderosa. Reconoce entonces tal vez más que antes el valor cultural e histórico de esas sociedades. Sin duda, la oportunidad de estudiar esos grupos con un hombre culto como Raynaud en la ciudad más culturalmente importante del mundo

moderno ayuda a Asturias a ver en ellos algo que nunca iba a ser abierto para él en Guatemala. Eso es importante porque no solamente le da un nuevo modelo para entender a los indígenas, sino que le da otro modelo para entenderse a sí mismo. Asturias reconoce que puede ser orgulloso de su propia herencia. Reconoce algo de valor intrínseco que puede contribuir al progreso del país.

Esta perspectiva llegará a ser muy importante porque cambiará por completo las ideas de Asturias. Él, como los que venían antes, parece siempre estar preocupado con el progreso y el bienestar de su patria. Mientras en su tesis aboga por el mestizaje como manera de reformar las circunstancias de los indígenas y luego, por conexión, mejorar el futuro del país, Asturias reconoce que las aportaciones de las culturas indígenas también serán integrales para un futuro mejor. Asturias reconoce que el futuro de Guatemala todavía depende de la unificación del pueblo, ya no en términos genéticas, más bien en la habilidad de combinar las muchas culturas guatemaltecas (Morales, “Miguel Ángel Asturias”).

Además de sus estudios con el Profesor Raynaud y el impacto que tuvo esa nueva visión de los indígenas, Asturias también se dedicó al periodismo donde continuó criticando los sistemas rotos de su Guatemala. Parece que esas actividades son generalmente olvidadas por parte de los críticos que pretenden acusar Asturias del racismo. Si revisáramos los textos periodísticos que Asturias escribió durante este periodo, podríamos ver que el tema de los indígenas y su bienestar, así como el futuro del país de Guatemala, siguen siendo asuntos muy importantes para él. Aún estando en París, Asturias continúa escribiendo sobre

dichos temas y los textos que se refieren a éstos figuran como casi la mitad de su producción periodístico. Esos artículos se dedican a los problemas de orden político, social, económico, cultural y educativo de su país (Segala XXVI). Amos Segala, el coordinador del conjunto de artículos y estudios que constituyen el libro, *Miguel Ángel Asturias: París, 1924-1933. Periodismo y creación literaria* (1988), escribe:

A pesar de una participación activa y de unas vivencias que lo marcaron profundamente, Asturias orienta sus artículos desde París con una óptica y según unas finalidades que lo distinguen con claridad de sus amigos. En realidad, Asturias se vale de un ardid sorprendente, que consiste en apoyarse en, y remitirse a, las lecciones de la estancia parisiana (con toda su riqueza y complejidad francesas, europeas y, no lo olvidemos, latinoamericanas) para dar cabida a un discurso cada vez más personal, predominantemente concentrado en la “circunstancia” guatemalteca. Invertiendo la relación habitual, Asturias utiliza a París como un “pretexto”, lo que le autoriza no sólo a *épater le public* de país, tentación y límite de este tipo de periodismo, sino que le proporciona argumentos válidos e irrefutables para su transformación. (XXIX)

Es muy significativo que Asturias hubiera escrito sobre los problemas de un país tan chiquito como Guatemala desde la capital francesa. Al hacer eso no solamente se dedica a y se compromete con las causas sociales de Guatemala,

sino que también llama la atención del primer mundo a los problemas que el país enfrenta. Como periodista, Asturias podía llegar a más lectores desde París que jamás pudiera alcanzar desde la Ciudad de Guatemala. Es muy fácil desestimar el hecho de que Asturias se dedica a los asuntos latinoamericanos y guatemaltecos desde París, pero esas acciones demuestran una actitud muy singular en Asturias y particularmente en cuanto a sus deseos de mejorar las circunstancias sociales de los indígenas. Respecto del tema Segala señala:

Asturias envía, desde París, artículos relacionados exclusivamente con la realidad sociopolítica guatemalteca y/o latinoamericana, tal como podría hacerlo un “columnista” experimentado que tuviese voz propia (y voto) en cuanto a los asuntos generales de su país.

Actitud extrañamente a contra corriente de las costumbres periodísticas de la época si se piensa, por ejemplo, que Alejo Carpentier y César Vallejo enviaban desde París crónicas inspiradas sobre todo en la actualidad parisiana. Con el fin de apreciar correctamente la trayectoria asturiana de aquellos años, considero que hay que relacionarla antitéticamente con la de sus amigos y colegas. (XXIV)

Esos artículos de Asturias que critican y cuestionan el gobierno y las clases dominantes en cuanto a su tratamiento de los pobres (léase indios), la educación, corrupción moral, la vivienda y las oportunidades existentes para esos grupos demuestra un Asturias interesado en mejorar las condiciones que tenían que aguantar aquéllos. Lejos del racismo de que está acusado, Asturias usa su

tiempo en París y su visibilidad periodística para avanzar las causas sociales de su país.

Aunque empieza a cambiar un poco sus opiniones en cuanto a cómo solucionar los desafíos de Guatemala, mantiene un tono muy crítico de la sociedad dominante que explota a los indígenas y los otros pobres del país. Podemos usar el ejemplo del alcoholismo para subrayar el punto. Un asunto que menciona en su tesis de abogado es que los indígenas están sufriendo a causa del alcoholismo. Escribe Asturias, “[e]l alcoholismo es el factor que más ha contribuido a señalar con taras degenerativas al indígena” (M. Á. Asturias, *Sociología Guatemalteca* 36). Mientras en la tesis este problema suena más como un problema de los indígenas, luego vemos que esas críticas son más bien dirigidas al gobierno. En el artículo, “La suprema injusticia”, del 12 de noviembre, 1925, Asturias critica muy fuertemente la sociedad dominante. La transición que ocurre en Asturias durante este periodo es evidente en esta publicación. Ésta comparte muchas ideas y observaciones con su tesis de abogado, y, de hecho, cita su tesis en el artículo. Lo interesante es que mantiene que sus observaciones tienen sentido, pero se aleja de sus conclusiones de mestizaje y promueve una ideología que sugiere que un cambio en la corrupción moral por parte del gobierno es necesario para que haya un cambio en el país. Con un tono muy agudo e irónico apunta:

La cuestión ofrece dos aspectos generales que paso a examinar por separado: Primero, en Guatemala, el estado vive de la renta que paga la salud de sus habitantes, la salud y el vicio. El estado de

Guatemala no viviría si sus habitantes no fueran viciosos. Es, para decirlo gráficamente, una persona jurídica que en los sótanos se encierra a fabricar el aguardiente y que en las poblaciones de la república se ocupa de venderlo, haciendo su fortuna y la fortuna de los grandes señores. Pero el estado en Guatemala no sólo fabrica y expende el aguardiente; a la vez se encarga de hacer que los guatemaltecos, en su mayoría indígenas, consuman la mayor cantidad. Este aspecto está ligado a este otro: Segundo, en los últimos años, las autoridades y la sociedad fueron sorprendidas — esta sorpresa es como la de una persona que encuentra muerto al amigo a quien le proporcionó el veneno—por el aumento de los delitos de sangre, cometidos, sobre todo, en sitios lejanos y desamparados. Como es natural, el estado, apartándose de su función de *aguardientero*, se erigió en verdugo, resaltando de ahí que ahora no sólo fabrica el alcohol y lo vende, facilitando por todos los medios su consumo —casi exigiéndolo—, sino que para contrarrestar los efectos de su crimen, castiga con la pena de muerte a los que delinquen en plena borrachera, haciendo el mal negocio de matar a sus clientes. (M. Á. Asturias, “París 1924-1933” 64)

Este trozo es muy llamativo porque identifica los problemas, pero en vez de acusar los indígenas de ser borrachos irresponsables, culpa al gobierno (y a la clase ladino dirigente). Al continuar con su artículo, Asturias sugiere que esto es

una herramienta que han usado los llamados “semicivilizados” (término que usa Asturias para referirse a la clase gobernante del país) para controlar las “bestias nacionales” (término que usa para referirse a la clase obrera ladina e indígena). Asturias no se contenta con la crítica y con la hipocresía del gobierno sino que critica también el resto de la sociedad guatemalteca. Los acusa de ser los responsables por las circunstancias en las cuales los indígenas se encuentran y señala la hipocresía que existe entre ellos. Es más, encarga a ellos a resolver el problema.

Los problemas del abuso de alcohol pueden parecer un poco anticuados desde nuestra perspectiva, pero si consideramos que durante esos mismos años los Estados Unidos tenían leyes que supuestamente restringían el uso de alcohol podemos ver que era algo que muchos reconocían como un elemento menos deseable en aquella época. Pero antes de juzgar la perspectiva de Asturias, debemos considerar que actualmente, en varios barrios de Guatemala, están tratando de eliminar o restringir los bares que operan en esos lugares porque la comunidad los ha identificado como la fuente de mucha de la violencia y de los problemas que enfrenta. Eso es especialmente verdad respecto de la proximidad de esas instituciones con las escuelas y los niños. El punto es, que mientras podemos criticar los esfuerzos de Asturias, el alcoholismo sigue siendo para muchos guatemaltecos una preocupación. Eso es otra manera de decir que el gobierno nunca ha resuelto el problema. Tanto Asturias como los que ocupan esos barrios hoy están más interesados en el bienestar de la sociedad en que viven que el dinero que se puede ganar vendiendo alcohol.

Otro de los temas centrales de la tesis de abogado que se repite en muchos de los artículos periodísticos de Asturias tiene que ver con la importancia de la educación y la alfabetización en el progreso y el futuro de Guatemala. En esos artículos tal como en su tesis de abogado, Asturias apunta que los de la clase dirigente son los responsables por las circunstancias actuales y lo que escribe es una crítica no de los que no tienen acceso a la educación sino que a los que no han aumentado las oportunidades educativas. Además, e igualmente interesante, es que Asturias empieza a reconocer cuáles son los cambios que se debe hacer para mejorar el estatus y las oportunidades disponibles en el país.

En un artículo en particular titulado, “Subrayando un tema educacional”, del año 1926, se puede ver la actitud de Asturias hacia el Ministerio de Educación Pública y sus fallas en cuanto a la educación. El artículo es interesante además porque en él se puede ver claramente que Asturias empieza a distanciarse un poco del educador mexicano, Vasconcelos, quien tuvo tanta influencia en él cuando asistió a la conferencia estudiantil y cuyas ideas en cuanto al mestizaje como solución a los problemas sociales de las comunidades marginadas han causado tan adversas reacciones a la tesis de Asturias. Escribe Asturias, “[q]uitad a Vasconcelos sus aspectos de apóstol y no encontraréis sino al simple empleado que cumple con firmar notas y dictar acuerdos, trabajos mediocres para los cuales no se necesita ser ministro” (M. Á. Asturias, “París 1924-1933” 111).

Continuando con sus sugerencias y críticas de cómo mejorar el sistema educativo de Guatemala apunta, “[I]o que hizo Vasconcelos en México en lo que al analfabetismo toca, eso debe hacerse entre nosotros, *corrigiendo*, como es natural,

los errores que en la obra del gran mexicano se encuentran, que de algo sirve la experiencia en la obra humana siempre imperfecta” (M. Á. Asturias, “París 1924-1933” 111, énfasis mío). Esos dos trozos, aunque pequeños demuestran un punto importante: Asturias respeta a Vasconcelos como intelectual y persona que quería mejorar su país, pero que no tiene miedo de reconocer que todas las sugerencias de Vasconcelos no funcionarán en Guatemala. Ya para el año 1926 Asturias ciertamente había empezado a reconsiderar sus conclusiones en la tesis sugiriendo la mezcla de las razas como solución a los problemas de Guatemala.

A pesar de las evidencias para sugerir que las acciones de Asturias no fueron racistas, hay los que insisten en ese punto porque en un momento abogó por la mezcla de las razas como solución a los problemas de Guatemala. Ésa no es una perspectiva que mantenía Asturias a lo largo de su vida. Ya para el año 1930 podemos ver que él había cambiado de opinión en cuanto a los beneficios de la inmigración y, por ende, la mezcla de las razas. En un artículo titulado, “El caso de los guatemaltecos”, se ve claramente que la opinión de Asturias en cuanto al valor de la inmigración ha cambiado drásticamente desde que escribió su tesis. En el artículo, Asturias relata una anécdota en que tiene una conversación con un amigo. El amigo le cuenta a Asturias sobre algo que acaba de leer en alemán que elogiaba Guatemala porque uno podía ir de Alemania a Guatemala, hacerse rico y volver a Alemania sin haber pagado impuestos o contribuido al mejoramiento del país (una visión muy diferente a la de su tesis).

Aunque un poco largo, citamos unos trozos que demuestran los sentimientos de Asturias hacia los indígenas, hacia el gobierno guatemalteco y

hacia los extranjeros que vienen al país. Con un tono muy agudo y crítico, escribe Asturias:

No tuve tiempo de manifestar mi indignación; mi amigo, con el libro en la mano, rabiosamente me decía como buen patriota:--
¡Más claro no puede decirse que Guatemala es el paraíso del capitalismo... extranjero! El blanco puede irse tranquilamente al país de los monos y explotarlos a su entero gusto y sabor. Nadie le obligará a que atienda la salud, el bienestar y el porvenir de los indios que sudan por él; ninguna defensa encontrará en éstos contra el explotador; esas leyes del trabajo que en otros pueblos ponen agua en la sopa del patrón, con sus exigencias y sus invenciones de justicia social, no turbarán en nuestra Guatemala su disfrute de la gran ganga. (M. Á. Asturias, "París 1924-1933" 419)

Al continuar, refiriéndose a los que han ganado tanto dinero en Guatemala sin ayudar a la economía local apunta:

En París, como en Berlín, en Berlín como en Madrid, no son pocos los extranjeros de esta especie que nos hemos encontrado, alojados en los más espléndidos hoteles, llevando vida de grandes señores, con automóvil a la puerta, queridas en la cama y amigos en el bar. Pues bien, llora sangre... Por cada uno de esos tíos que entre nosotros han encontrado el país ideal, porque no existen impuestos, cien indios trabajan doblegados hasta el aniquilamiento en su propio suelo, en el suelo que era de sus mayores, y que una mala

legislación liberal so capa de dar movimiento a la propiedad, permitió que cayera en manos de ladinos que, vieron cómo, al oír sonar la plata colonizadora, lo vendieron a los que, al decir del sueco del libro, encuentran en Guatemala “grandes posibilidades de ganancia”. (M. Á. Asturias, “París 1924-1933” 419)

Asturias no deja allí las acusaciones y eleva un poco la retórica escribiendo luego:

Precisará hacer una galería de estos malos extranjeros para exhibirles. Hay que decir la verdad, cueste lo que cueste, si no queremos ser cómplices de la esclavitud de nuestros conciudadanos que maniatados entregamos a un patrón cuya moralidad se mide bien pronto, si se juzga que ha llegado al país, no con miras elevadas, al menos equitativas sino con el fin de levantar un capital en corto tiempo y marcharse después con la música a otra parte, o, lo que es peor, en el fin de poderse dar un paseíto cada dos años, para depositar sus ganancias en los bancos del exterior y darse buena vida, rompiendo el dinero que a él nada le ha costado, aparte de la organización del trabajo, porque es todo sudor del indio, cuyo único delito es haber nacido en un pueblo de babosos. (M. Á. Asturias, “París 1924-1933” 419-420)

Para concluir el artículo y, señalando el disgusto que siente en cuanto al tema,

Asturias añade:

El público lector debe perdonar el tono irrespetuoso con que nos expresamos muchas veces, pero, no puede ser de otra manera, la

justa indignación y dolor que sentimos al ver a nuestra cara tierra convertida en un futuro emporio de los que después, cuando ya no tengamos que darles, nos abandonarán embarcándose para sus respectivos países, sin siquiera decirnos: –¡Nos alegramos de verlos babosos! (M. Á. Asturias, “París 1924-1933” 420)

Sospechamos que él que mantenga que Asturias era un racista ha hecho una lectura algo limitada de sus textos y que se ha acercado a unos cuantos textos con una mala fe. Las evidencias abundan para sugerir que Asturias era todo lo contrario. Esas citas destacadas arriba demuestran bien el cambio de actitud de Asturias en cuanto al tema de la inmigración y la habilidad de los extranjeros de mejorar el país. En cuanto a esa transición observa Segala, “[a] su vez, este papel evoluciona y hacia el año 28 nos encontramos en presencia de un militante que ostenta un programa pensado y articulado, de un protagonista potencial en la vida política de su país, y no ya de un simple intelectual preocupado por acompañar y alimentar la reflexión y la acción de la renovación nacional” (XXIX). Continúa criticando las partes de la sociedad que él considera responsable por los desafíos sociales que acosan el país. Se ve claramente que Asturias usa su posición y su visibilidad para criticar las acciones irresponsables del gobierno con la esperanza de mejorar las condiciones de los indígenas.

Los otros textos tempranos

Esos años en París son importantes por otras razones también. Aparte de la oportunidad de estudiar con Raynaud y aprender de la historia noble de las

antiguas civilizaciones mayas y su dedicación al periodismo, es una época muy importante para el desarrollo de la literatura de él también. Es durante este tiempo que Asturias también empieza a profundizarse en la literatura surrealista que era tan popular en esos días. Asturias, tal como lo hizo Alejo Carpentier, reconoció que las técnicas y objetivos del surrealismo corrían paralelos con las creencias y las realidades latinoamericanas. Confirma Callan que:

During his Paris years, Asturias was also caught up in the surrealist movement, where enthusiasm for the unreal and for primitivism sought to topple the rule of reason over the arts. He saw that the surrealists' subjective vision of the world, which expresses subconscious or irrational processes, was analogous to the pre-rational state of mind of primitives, who project their needs and their fears upon nature, and can hear an animal telling them what they need to know, or watch a tree carrying their enemies away...In this way surrealist experiment played into his hands, so to speak, by confirming the artistic feasibility of exploring the Indian mentality. ("Introduction" XII)

Esa experiencia de Asturias, le llevará a escribir algunas de sus obras más importantes que veremos adelante. Al reconocer eso, Asturias puede crear una literatura que pone al indígena en el centro del discurso y que muestra los problemas que enfrenta desde la perspectiva indígena desplazando al ladino y manteniendo al indígena en el centro. Este realismo mágico será el enfoque del

próximo capítulo pero vale la pena apuntar que es durante su estancia en París que empieza a experimentar con esa literatura.

De todas las actividades en las que participó Asturias, quizá no haya una que le haya brindado más reconocimiento que su participación en la traducción del *Popol vuh*. Aunque parece ser generalmente aceptado que Asturias tradujo esta obra, los hechos respecto del papel de Asturias en este proyecto parecen ser un poco escasos. El conocimiento común es que Asturias ayudó a traducir el *Popol vuh* y muchos piensan que eso significa que ayudó a traducirlo del k'iche' al español. La realidad es que ya existía una traducción del k'iche' al español. Lo que hizo Raynaud es traducirlo del k'iche' al francés supuestamente corrigiendo errores etc. para que la traducción fuera más acertada y científica. Luego, Asturias y José María González de Mendoza, lo tradujeron del francés al español. Aunque sin duda participó Asturias en el proyecto la especulación gira en torno a su parte. René Prieto ha señalado que un amigo de Asturias, Francisco Monterde, ha sugerido que Asturias recibió una subvención y para justificarla, tradujo solamente los encabezamientos de las ilustraciones (31). No hay manera de saber con certeza si es verdad lo que dice Monterde o si Asturias contribuyó, como se cree, como co-traductor. Lo que sí es verificable es que su familiaridad con el texto tuvo un impacto en la producción literaria que vendría después.

Al contemplar la transición que ocurre en Asturias, se tiene que considerar la cronología de sus textos y los temas. Prieto apunta que es en el año 1927 que inicia su colaboración en la traducción del *Popol vuh* que es una actividad que sin duda le ayudó a profundizar su entendimiento de la antigua cultura indígena.

Segala también reconoce éste como un año muy importante en el desarrollo de Asturias.

Si se quiere captar la diferencia que existe, conceptualmente, entre el Asturias de 1927 y el de los años anteriores, no hay sino que remitirse a los artículos de 1925/1926 sobre las componentes indígena y española de tal identidad. A partir de un tono bastante dubitativo y restrictivo, de una aceptación “arqueológica” e histórica del pasado (y sólo del pasado), ha evolucionado ahora hacia una noción lúcida y positiva del presente. El cambio es importante, y resulta fundamental para la crítica asturiana otorgarle esta fecha de nacimiento, 1927, en vez de 1949, año “conocido” de la publicación de *Hombres de maíz*, en el que esta síntesis según sus críticos parecería haber tenido origen. (Segala LIV)

Con las experiencias del año 1927 la literatura de Asturias empieza a florecer. Segala considera que el año 1928 podría ser aún más importante. Escribe que podría “considerarse 1928 como año referencial: el que muestra, por una parte, la culminación de su aprendizaje parisino, la utilización consumada de sus experiencias “extramuros” y, por otra, el paso, el cambio de registro de una actitud descriptor e informador a la de orientador explícito y militante” (LVI).

La participación de Asturias en la traducción del *Popol vuh* es el inicio de una nueva manera de operar en cuanto a los intereses de los indígenas. Asturias no era un arqueólogo que se interesó por las ruinas mayas etc. sino que era un escritor más atraído a la mitología y las leyendas de esa gente. Ese interés

personal junto con sus deseos políticos y sociales para mejorar las circunstancias de los indígenas forman el núcleo de la literatura que vendrá después. Tal impacto tuvo ese conocimiento de las tradiciones indígenas que empieza a estar presente en los artículos periodísticos también tal como podemos ver en un artículo que escribió en el año 1929 que se titula, “Guatemala es un desierto”. En éste escribe Asturias, “[a]yer era el maíz que se traía de fuera. El maíz, nuestro maíz, de lo que fueron hechos los primeros guatemaltecos, según las teogonías quichés” (M. Á. Asturias, “París 1924-1933” 385). Esta creencia del maíz como materia fundamental en la creación del hombre, además de ser tema central en el *Popol vuh*, también aparecerá en parte como la base del conflicto en *Hombres de maíz*. Esta cita demuestra también un cambio de perspectiva en Asturias, porque no se trata de un ellos (al referirse a los indígenas) sino que se trata de un nosotros. Que Asturias se hubiera autoidentificado como parte de esta historia contradice las conclusiones de los que quieren pintarlo como alguien que viene desde afuera.

En cuanto a la traducción misma, sería un error criticar Asturias por las percibidas equivocaciones o representaciones del texto. Asturias participó en la traducción de una traducción de una transcripción. En un proceso así es casi inevitable que haya los que no están de acuerdo con el producto final. Es más, él que tenga experiencia con los idiomas indígenas sabe que los sonidos que usan se pueden confundir fácilmente cambiando por completo el significado. En los últimos años han aparecido otras traducciones también. Si comparamos las traducciones más recientes con la traducción de Asturias, se puede ver que la

trama y la historia siguen básicamente iguales con pocas variaciones, las diferencias más visibles existen en la traducción de los nombres de los personajes y los dioses. Mientras unas traducciones usan los nombres en k'iche', otras, como la de Asturias, han intentado traducir los nombres del k'iche' a algo que supuestamente tiene sentido en español. El resultado es que todos los personajes aparecen como figuras mágicas. Este intento de traducir los nombres efectivamente altera la imagen creada de la cultura y de la gente. Por ejemplo, imagínense que fuésemos a traducir la Biblia, pero en vez de usar nombres como Dios, Jesucristo, Virgen María usáramos nombres como Supremo Mago; Señor-mágico, hijo del Supremo-Mago; y, Bruja-que-mágicamente-se-queda-embarazada. El resto del mensaje podría seguir igual, pero cambiaría la percibida imagen de las figuras centrales, y, como consecuencia, el sentido del texto. Términos de este tipo distraen al lector de la naturaleza espiritual o religiosa del mensaje con imágenes de seres mágicos. La traducción de algunos de los nombres del *Popol vuh* tiene el mismo efecto. Respecto de este punto es esencial recordar que el deber de Asturias no era de traducir esos nombres del k'iche' original, sino que de traducir al español la traducción francesa de Raynaud.⁵

En este sentido, la formación y la familiaridad de Asturias con las conclusiones de Raynaud son bastante evidentes en la literatura de él,

⁵ Antes de criticar a Raynaud o a Asturias en cuanto a la habilidad de traducir acertadamente los nombres de los personajes en el *Popol vuh*, vale la pena señalar que la traducción de éstos sigue siendo un punto de debate hoy en día entre los que han traducido el libro. No hay dos versiones que han traducido igualmente los nombres y parte del problema tiene que ver con la manera de interpretar los sonidos de la transcripción original. Esa transcripción depende del alfabeto español para representar los sonidos del idioma indígena. Como esos idiomas usan vocales prolongadas y glotalizadas, una diferencia muy sutil en la pronunciación puede tener un cambio de significado muy grande.

particularmente en los textos como *Soluna* u *Hombres de maíz* donde repite muchas de las mismas imágenes, temas y nombres.

Comentarios y recapitulaciones

Últimamente, los críticos que suscriben a las teorías poscoloniales han vuelto a los textos de Asturias, en muchos casos, para criticar las obras de él porque insisten en que demuestra o crea una imagen falsa del indígena y unos han sugerido que Asturias es culpable de promover una imagen estereotipada del indígena mientras otros le han acusado del racismo. Aunque no lo quieren admitir, esas acusaciones pueden ser políticamente motivadas porque al desestimar el valor de los textos asturianos, pueden reemplazarlos con los textos de otros autores “verdaderamente” indígenas con quienes comparten los mismos valores políticos. A través de este proceso, esos críticos pueden marginalizar un discurso mientras promueven otra ideología. Aprovechándose de los mismos métodos que tanto critican, han podido crear un discurso y una imagen que más les conviene mientras simultáneamente intentan desacreditar la posición de uno que ellos consideren fuera del “club” indígena. Lo que hace ese proceso es definir quién puede y quién no puede considerarse indígena y también qué puede y qué no puede pensar un indígena. Tal como ha señalado Morales, este proceso ha sido aplicado a Asturias por los críticos del movimiento maya antiladino para crear en él el “otro”; el ser opuesto a la identidad “verdaderamente” indígena.

Casi sin excepción, esos críticos vuelven a la tesis de abogado de Asturias para citarla y distorsionarla para apoyar sus afirmaciones del supuesto racismo de

Asturias. Ya mostramos que al hacer eso, ven solamente las partes de la historia que les interesa mientras ignoran por completo las realidades de las influencias y experiencias que contribuyeron a las perspectivas y actitudes de Asturias. El “racismo” de que habla tanto esa gente no es un producto de un intento de Asturias de silenciar, subyugar o criticar los grupos indígenas, sino que es el resultado de la época en que vivía Asturias. En un tiempo marcado principalmente por la preocupación de los intelectuales del futuro de sus países, el pensamiento dominante fue el del positivismo.

Como han afirmado Callan y Morales, Asturias era un producto tanto de la época como del lugar. Los modelos y la lógica “científicos” dominaban el pensamiento de las clases dirigentes. ¿Cuán peor hubiera sido esta visión limitada en un lugar tan cerrado como el de Guatemala bajo Estrada Cabrera? Sin embargo, y a pesar de las limitaciones que enfrentaba, Asturias escribió una tesis que verdaderamente buscaba la manera de mejorar las condiciones de los indígenas. Basándose en las teorías hechas famosas por Vasconcelos y en los valores que había aprendido en la escuela y la universidad, Asturias sugería que la manera de mejorar la situación indígena de Guatemala era a través de la mezcla de las razas europeas con los indios. Irónicamente, mientras Asturias ha sido fuertemente criticado por sus sugerencias de mestizaje, Vasconcelos parece mantener una posición privilegiada por sugerir lo mismo en México. Eso es particularmente verdad entre los chicanos que en su mayoría apoyan las teorías poscolonialistas y que sienten algún valor especial identificándose como lo mejor de la mezcla de las razas.

Concluir que Asturias era racista por su tesis de abogado es injusto y depende de una visión tergiversada tanto del autor como de su contexto histórico. Leyendo lo que quiere para los indígenas es evidente que para él el país y la clase dirigente les debe más a los indios. Las críticas del gobierno son muy agudas y echa la culpa a los “semicivilizados” por el estatus de las clases marginadas de Guatemala. Si agregamos a esas evidencias las experiencias que tuvo de niño y de joven en Baja Verapaz y con Lola Reyes y también con su propia madre, podemos ver a un Asturias sinceramente interesado en el bienestar de sus conciudadanos. La tesis no es una crítica de esos grupos, sino que es una llamada a la clase dirigente de Guatemala de hacer algo para aceptar su responsabilidad y mejorar las circunstancias que pueden controlar. Mientras la tesis carece de *political correctness* que esperaríamos hoy en día, lo que demuestra es el interés de Asturias de ayudar a los indígenas y es un primer paso para vocear los desafíos que enfrentan.

Poco después de escribir su tesis de abogado, Asturias se muda a París donde empieza a estudiar más profundamente la civilización maya con el profesor Georges Raynaud. Es probable que esos diez años que pasa en París sean los años más importantes en términos de la formación del escritor mágicorrealista. Es durante esta estancia en París que se inicia la transición que toma lugar en Asturias y que continuaremos de explorar en el siguiente capítulo.

En mucha de la producción periodística temprana de Asturias se puede ver la misma preocupación por las condiciones sociales de los indios y las fuertes críticas reservadas para el gobierno y la clase dominante de Guatemala. Esa

posición tan evidente en sus artículos reafirma su compromiso con los grupos indígenas. Para ser un “racista” Asturias ha dedicado mucho tiempo y energía al intento de mejorar las condiciones de los indios. Es importante también reconocer que casi la mitad de los artículos que escribe Asturias desde París se dedicaron a los asuntos que guardan relación con Guatemala y América Latina.

Mientras muchos de sus textos se dedicaron a las causas de los indios guatemaltecos, su manera de aproximarse al problema empieza a cambiar poco a poco durante esos años. En los textos más tempranos, se ve que Asturias se interesó por los problemas de los indígenas y, más al punto, cómo resolver esos problemas. Aunque reconocía el papel que juega el pasado en los problemas actuales de los indios, su enfoque siempre tenía que ver con cómo resolver el presente. Después de aprender más de las civilizaciones mayas antiguas y profundizar en los mitos y leyendas, la perspectiva de Asturias parece cambiar un poco y él empieza a destacar y valorar el pasado de esas civilizaciones dándolos una posición privilegiada en sus textos. A la vez, empieza a identificarse con esa historia noble. Su papel en la traducción del *Popol vuh* ciertamente tuvo un impacto muy grande en cuanto al futuro de su literatura y empieza a usar los mitos e imágenes presentes en el texto juntos con las tendencias artísticas de su día para crear una nueva literatura que pone en el centro del discurso a la cultura indígena.

Acusar Asturias de racismo a causa de su tesis de abogado es nada menos que un intento de marginalizarlo para razones políticas. Antes de llegar a tales conclusiones es importante que se haya leído más de los textos tempranos de

Asturias para realmente entender sus deseos y motivaciones. Esos tempranos textos de Asturias muestran a un hombre descontento con la situación económica, gubernamental y social de su país que ha intentado de la única manera que sabía efectuar un cambio en el pensamiento dominante de Guatemala a fin de incorporar en el discurso nacional los sectores marginados de la comunidad. Sus estudios con Raynaud y su participación en la traducción del *Popol vuh* abren para él un mundo de que él mismo es descendiente. Asturias reconoce que el futuro del país y el bienestar de todos los ciudadanos de Guatemala sólo se mejorarán a través de la integración y no la absorción completa de los indios y los ladinos marginados. Al hablar de esa integración no estamos refiriéndonos a la asimilación total de los indígenas a la cultura mestiza/criolla dominante sino que a la aceptación completa de las culturas indígenas como parte válida de la cultura guatemalteca. Si la literatura y los textos antes del año 1930 se definen por su insistencia en la asimilación de los indígenas a la cultura dominante, los textos que vendrán después del año 30 destacará el valor integral de la cultura maya.

CAPÍTULO 4

ASTURIAS, LOS INDIOS Y LA LITERATURA: *LEYENDAS DE GUATEMALA Y HOMBRES DE MAÍZ*

La preocupación de Asturias respecto de los indígenas va mucho más allá de su activismo social, su tesis de abogado, su producción periodística o sus proyectos de traducción; es un tema fundamental en su producción literaria. Entre sus artículos periodísticos de los años 1920 Asturias tiene unos cuentos que tratan de los asuntos de los indígenas, pero es después de la publicación de *Leyendas de Guatemala* en el año 1930 que es realmente reconocido como autor de literatura que explora temas indígenas. Aunque los indios de Guatemala son un leitmotiv en muchas de las obras de Asturias, son particularmente destacables en dos de sus obras más importantes y, a la vez, menos leídas: *Leyendas de Guatemala* (1930) y *Hombres de maíz* (1949).

El caso de Miguel Ángel Asturias y sus obras literarias es muy interesante, pero presenta unos problemas actualmente cuando consideramos el corpus de sus textos en su contexto histórico. Con el aumento de la popularidad de los estudios poscoloniales y las preocupaciones por el tema de *political correctness* junto con los recientes movimientos “mayistas”, hoy en día hay esfuerzos por parte de ciertos críticos de descalificar o desestimar el valor literario de los textos asturianos, muchos basándose en las críticas de su tesis de abogado.

Asturias parece ser una de las figuras que mucha gente ha leído (por lo menos los “Cliff’s Notes”), pero que relativamente pocos han estudiado. Es decir, el público general parece estar familiarizado con sus obras, sabe que ganó el

Premio Nobel, pero sabe muy poco de su vida y sus ambiciones. Éste es un hecho que es particularmente evidente en las universidades también. Por ejemplo, *El señor presidente* (1946), la novela más famosa de Asturias, aparece en las listas de lecturas requeridas para los estudiantes de posgrado y, por ende, puede ser el texto más leído de Asturias. Pero, sospechamos que son muy pocos los que han leído (y aún menos que han entendido) *Hombres de maíz* en conjunción con *El señor presidente*; de aquellos, menos que han incluido *Leyendas de Guatemala* en sus listas de lecturas; de los que sí leyeron las obras mencionadas, menos que están familiarizados con sus obras dramáticas; aún menos que saben algo de sus actividades periodísticas; y, ¿cuántos menos de esos estudiantes han leído su tesis de abogado? En cada nivel sucesivamente menos gente sabe algo del autor. El problema está nítido: cuanto más profundizamos en el tema de Asturias—tanto su literatura como su vida—menos los lectores han estudiado por sí mismos los textos y los hechos prefiriendo, en cambio, basarse en lo que dice otro y repetir mecánicamente las opiniones de los críticos poscolonialistas en cuanto a las intenciones del autor y el significado de sus textos.

Como ya vimos en los capítulos previos, hay entre la academia norteamericana y guatemalteca unos críticos que de mala fe han acusado a Asturias de ser un racista basándose mayormente en su tesis de abogado. Llegar a tales conclusiones demuestra una falta de conocimiento sobre el autor y sus deseos e intenciones. Ésos han fragmentado y distorsionado el discurso del texto para acusarle de ser algo que realmente no era y para crear un argumento a favor de una imagen que coincide con su perspectiva y agenda política. A pesar de las

muchas evidencias que apoyan la afirmación de que Asturias trabajó diligentemente dentro de su ambiente de estudiante, activista, periodista y autor para mejorar el estatus y las oportunidades ofrecidas a los indígenas, todavía hay unos críticos e investigadores que insisten en mantener que Asturias era un racista para poder promover una ideología que más les guste. Otros izquierdistas simplemente están enojados porque aceptó el puesto de Embajador a París que le ofreció un dictador. Arturo Arias, en su artículo, “Ideología y lenguaje en *Hombres de maíz*” (1985), señala como cumbre de esas críticas la de Roque Dalton que se encuentra en la introducción al libro póstumo de Otto René Castillo, *Informe de una injusticia*:

La máxima fidelidad al contenido de esta frase (el poeta es una conducta moral) llevó a Otto René Castillo a la tortura y a la muerte. La más absoluta traición a los principios que esta frase involucra, ha llevado en cambio a quien la emitió y la acuñó, Miguel Ángel Asturias, a recibir los máximos honores de la sociedad burguesa: a la embajada parisina de la criminal dictadura militar guatemalteca que asesinó a Otto René Castillo, al goce, uso y usufructo del Premio Nobel de Literatura...de ahora en adelante siempre tendrá (el escritor centroamericano) que escoger entre el camino de Otto René Castillo y el de Miguel Ángel Asturias. Entre el camino duro y limpio de la revolución y el camino para muchos tentador que, en último término, lleva a la traición y al empocilgamiento. (Arias 153)

Aunque dicho en el calor del momento, su presencia en la introducción de un libro perpetúa el sentimiento y la actitud hacia Asturias. Críticas como esa revelan la inhabilidad de las izquierdistas de tener una conversación franca sobre Asturias y sus obras, optando por atacar personalmente al autor y denigrar el valor tanto artístico como social de su literatura.

Los detractores que promoverían esa ideología lo están haciendo para avanzar una agenda política y no para ampliar la discusión y el entendimiento de los textos de Asturias. Esas críticas recientes no tienen que ver solamente con la tesis de abogado de Asturias, sino que las quieren extender hasta la producción literaria de él también, proclamando que la imagen del indígena en sus obras artísticas no es una verdadera representación de los grupos nativos de Guatemala o que ha creado una narrativa que estereotipa a los indios en sus textos. Con desestimar la literatura de Asturias, ellos creen que pueden reemplazarla con unos textos que son producidos por lo que consideran “indígenas verdaderos” que representan “positivamente” a sus contemporáneos.

No ha de sorprendernos que esas críticas de la literatura de Asturias estén fundadas en un entendimiento limitado del contexto histórico y cultural, así como en la misma mala fe con que evaluaron su tesis de abogado. Es nuestra opinión que la literatura de Asturias se puede leer como una extensión de su temprano trabajo periodístico y su tesis de abogado promoviendo el bienestar de los grupos indígenas de Guatemala dado que en éstos, los indios ocupan el centro del discurso, hay una clara preocupación por parte de Asturias de representar

auténticamente esas culturas y llamar la atención a los desafíos sociales de los grupos marginados en la sociedad guatemalteca.

En este capítulo, vamos a examinar algunas de las críticas de la literatura de Asturias para poder contestarlas basándonos en algunas de las defensas y comentarios generales respecto de sus obras artísticas. Siendo Asturias uno de los primeros mágicorealistas, vamos a fundamentarnos en las teorías del realismo mágico para analizar dos de sus novelas más marcadas por la presencia indígena: *Leyendas de Guatemala* y *Hombres de maíz*. Creemos que es la intención de Asturias llamar la atención del público a los problemas a los que se enfrentan los indígenas mientras simultáneamente se destaca el valor cultural de esas civilizaciones en la Guatemala de su día. Eso es particularmente aparente cuando examinamos las imágenes, los temas, la organización y el lenguaje que emplea Asturias en esas dos novelas.

Una mirada a las críticas de la literatura de Asturias

Cuando se publicó *Leyendas de Guatemala* en el año 1930 era un texto completamente diferente de la literatura sobre el tema indígena que había sido escrito antes. Siendo Asturias uno de los autores jóvenes de Latinoamérica estudiando en París, él, junto con Alejo Carpentier y Arturo Uslar Pietri, participó en tertulias, etc. y experimentaba con las técnicas del surrealismo francés. En el famoso prólogo de *El reino de este mundo*, Carpentier escribe que reconoció que el surrealismo daba para más de una técnica literaria y que compaginaba bien con las creencias dominantes de las Américas. Al juntar las técnicas surrealistas con

las realidades americanas se creó una nueva literatura que marcaría la producción literaria durante el resto del siglo XX. También, siendo escritores de la vanguardia, éstos eran autores comprometidos que escribieron obras que reflejaban las realidades sociales con que estaban familiarizados.

La recepción académica y crítica de esas obras durante los aproximadamente 50 años desde su publicación era muy buena y la carta de Paul Valery, que hoy figura como una especie de prólogo a *Leyendas de Guatemala*, es testamento de su novedad. Tras la publicación de *Leyendas de Guatemala* y otras novelas como: *Hombres de maíz*, *El reino de este mundo* (1949) y *Pedro Páramo* (1955), aparecen entre la crítica nuevas concepciones de la literatura mágicorrealista. Esas obras ya no miraban a las culturas marginadas y primigenias desde el mundo de afuera, sino que transportaban el lector al mundo indígena, negro o mestizo basándose en las creencias de esos grupos y dando la impresión de estar mirando las circunstancias desde su perspectiva donde el lector tiene que aceptar como realidad lo extraño como base de entendimiento del texto en total.

Durante mucho tiempo, se consideraba que esas obras daban las mejores representaciones de esas otras realidades. Pero, como tiende a suceder, los cambios de la moda han traído consigo actitudes diferentes. El resultado...lo que en aquel entonces era aceptado como el acercamiento más fiel a las culturas marginadas y más progresivas en cuanto a sus proyectos sociales, hoy es visto y pensado por unos críticos como una mala y estereotipada representación de las comunidades indígenas, particularmente cuando estamos hablando de Asturias.

Los ataques en contra de esa literatura son severos y frecuentemente llenos de acusaciones de racismo.

Hoy día en la academia norteamericana, la popularidad de los estudios poscolonialistas con sus preferencias por la romantización de la subalternidad ha aumentado a tal punto que los que no se suscriban a esas teorías están vistos y frecuentemente tratados como gente ignorante. Los críticos de ese campo quieren reemplazar los estudios literarios con los estudios sociales. Como resultado, están promoviendo una agenda política posmoderna donde todo vale con tal de que ese “todo” figure como parte de su proyecto político. Se rechaza todo lo que proviene de los autores que ellos no consideran “auténticos” a favor de textos producidos por autores que son de los sectores de la sociedad a los que ellos dan preferencia. Este modelo de evaluación no se limita solamente a las teorías poscoloniales—es evidente en la crítica feminista, queer y los estudios étnicos. Este tratamiento es particularmente destacable en Guatemala donde hay tanto conflicto entre los indígenas y la gente no indígena.⁶

Este modelo es el que ha sido aplicado a la literatura de Asturias recientemente. Las acusaciones del racismo se han extendido de su tesis de abogado hasta las obras artísticas de él también. Basándose muchas veces en dichas acusaciones, esos críticos han afirmado que la imagen del indígena creada por Asturias no es una representación justa de aquellos grupos que supuestamente

⁶ Evitamos usar aquí “ladino” porque creemos que la polémica de los indígenas y los ladinos es esencialmente un argumento inventado para creer en el ladino el “otro” del indio. Además, el uso del vocablo “ladino” es particularmente problemático porque muchos de los “ladinos” son racialmente indígenas que han optado por un estilo de vida diferente o simplemente porque hablan español. Para más sobre el tema véase el capítulo 1 y Mario Roberto Morales, *La articulación de las diferencias*.

defiende y que sus obras no reflejan las realidades sociales de ellos. Como respuesta a la imaginaria creada por Asturias, aquellos críticos de su literatura han ofrecido textos escritos por indígenas “verdaderos” para contrastar la imagen indígena del autor.⁷ Para iluminar el debate, vamos a profundizarnos un poco en algunas de las críticas respecto de los textos de Asturias. No es nuestra intención examinar todas las críticas, sino explorarlas suficientemente para tener una idea de qué se trata y de sus posturas.

Las críticas recientes de la producción literaria de Asturias han sido un tema que Mario Roberto Morales ha explorado mucho en varios de sus estudios. Escribiendo sobre los críticos de Asturias, Morales apunta, “Por extensión irracional, los intelectuales mayistas adjudican a las creaciones literarias de Asturias el mismo racismo que le adjudican a su tesis de abogado” (Morales, “Miguel Ángel Asturias” 276). Al continuar, Morales, refiriéndose a un artículo de Estuardo Zapeta, señaló bien los sentimientos de los grupos mayistas y sus actitudes hacia la producción literaria de Asturias cuando citó: “We in the Mayan Movement, have decided to eliminate the stereotypes created by Asturias” (Morales, “Miguel Ángel Asturias” 267). Nos parece que Zapeta debe haber seguido diciendo: “para que podamos reemplazarlos con los estereotipos que nosotros hemos creado”. Mientras las insistencias del racismo son comunes entre el campo que identifica Morales, hay otros críticos, menos fervientes, que

⁷ Una lectura de algunas de las novelas o cuentos de Víctor Montejo por ejemplo que siguen más bien el hilo romántico que muestran sociedades idealizadas frente a la maldad de los norteamericanos y el gobierno guatemalteco. Otro ejemplo es la preferencia académica por el testimonio (sin importar si los hechos presentados en tales testimonios son verificables o verdaderos), como en el caso de Rigoberta Menchú, frente a la literatura de Asturias.

mantienen que las obras de Asturias son esencialmente textos ladinos que no representan a los indígenas y, por tal razón, no cumplen con el papel que les corresponde en su proyecto social.

Es difícil comprender exactamente cuáles son esos estereotipos de que se quejan porque la imagen del indígena creada en la literatura de Asturias no es una que necesariamente se basa en una sola tribu, sino que es construida por el conjunto de la imaginería de los mayas antiguos combinado con los descendientes de ellos que hoy cuentan como 22 grupos diferentes. En el artículo, “La legitimación indígena en dos novelas centroamericanas” (1984), Martín Leinhard, refiriéndose a *Hombres de maíz*, escribe:

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

(118-119)

Aunque estamos de acuerdo con su afirmación de que en la novela nunca aparece un grupo indígena identificable que corresponde a las realidades actuales de Guatemala, no concordamos con la aserción de que se trata de un mito “ladino”. Toda la imaginería, el vocabulario y los temas vienen de la mitología maya creando en el lector la sensación de algo identificable entre todos los indígenas en la Guatemala actual. El hacer eso permite que Asturias se base en un pasado y presente compartido mientras destaca los desafíos comunes que afrontan todos los grupos indígenas sin restringirse a un solo grupo y, por ende, una sola representación e interpretación. Podemos argumentar entonces que lo que hace Asturias es crear una imagen generalizada que engloba todas las realidades indígenas para que el lector latinoamericano (hispanohablante) pueda identificarse con el conflicto y no simplemente olvidarlo como algo que no tiene resonancia con él.

A pesar de esa realidad, de que el mundo indígena de Guatemala está hecho de muchos grupos diferentes (sin hablar de todas las diferencias en el resto de Latinoamérica), los críticos de la literatura de Asturias sugieren que el indígena en la literatura debe corresponder a una sola imagen (usualmente romantizada) del indio como si solamente existiera una posibilidad y que ese pasado era una utopía aborigen. Irónicamente, al hacer eso los críticos de Asturias no crean una imagen

más “verdadera” del indígena, es decir una imagen que más corresponde a la realidad, sino que construyen una sola representación indígena que tiene que englobar todas las posibilidades que el ser indio guatemalteco implica. Sigue que, como resultado, todo lo que cae fuera de los parámetros de ésta no puede ser indígena o que es menos indígena. Frecuentemente, esos críticos no se basan en una imaginaria actual del indígena, sino en una romantizada visión del pasado y las grandes civilizaciones mayas (y también aztecas). En otras palabras, la imagen verosímil del indio que crea Asturias es una representación amplia que incorpora verdades históricas y actuales para englobar todas las posibilidades que ser indígena implica y para que tenga resonancia con muchos lectores, mientras que los críticos de la literatura del autor quieren delimitar y definir lo que el indígena significa y quién puede identificarse como tal. En efecto, mientras Asturias quiere incluir todas las iteraciones y llegar a tanta gente como sea posible, sus críticos quieren crear identidades y otredades para excluir la gente que cae fuera de los parámetros que ellos han establecido como “auténticos”.

Para iluminar un poco mejor el argumento, vamos a fijarnos en un ejemplo—el uso literario y la naturaleza del nahual. El concepto del nahual es uno que aparece en muchas culturas indígenas de México y Guatemala y en cualquier caso el concepto es básicamente igual: la idea es que cada persona (léase cada persona indígena) tiene su contraparte o su protector animal—su nahual. Aquellos que están familiarizados con la literatura de Asturias saben que el nahual está presente en varias de sus obras (*Leyendas de Guatemala*, *Hombres de maíz*, *Soluna*) y que ocupa un lugar prominente en *Hombres de maíz*.

La polémica de este concepto gira en torno a la representación y la realidad de esas contrapartes animales. Respecto del nahual, Morales ha argumentado que tanto el discurso de Rigoberta Menchú como el de Asturias exponen la hibridización de la cultura guatemalteca, pero podemos sugerir que la diferencia de opinión en cuanto al nahual muestra algo más profundo respecto de la identidad indígena. Citando a Menchú y luego a Asturias, apunta Morales:

Para volver sobre el tema del nahual, dice Menchú:

Para nosotros el nahual es un representante de la tierra, un representante de los animales y un representante del agua y del sol. Y todo eso hace que nosotros nos formemos una imagen de ese representante. Es como una persona paralela al hombre. Es algo importante. Se le enseña al niño que si se mata un animal el dueño de ese animal se va a enojar con la persona, porque le está matando al nahual. Todo nahual tiene un correspondiente hombre y al hacerle daño, se le hace daño al animal.

Pero cuando se le regalan sus animales, a los diez o doce años, tiene que recibir uno de los animales que representa su nahual. Pero si no se le puede dar un león, se le suple por otro animal parecido.

Menchú habla del nahual desde su posicionalidad de indígena, otorgando validez total a la magia y a su enseñanza. Asturias lo hace desde su ladinidad letrada, cartesiana y mágica al mismo tiempo. Veamos:

Apartó la almáciga de notas para tomar su breviario. El nahualismo. Todo el mundo habla del nahualismo y nadie sabe lo que es. Tiene su nahual, dicen de cualquier persona, significando que tiene un animal que le protege. Esto se entiende, porque así como los cristianos tenemos el santo ángel de la guarda, el indio cree tener su nahual. Lo que no se explica, sin la ayuda del demonio, es qué le sirve de nahual. Sin ir muy lejos, este Nichón dicen que se vuelve coyote, al salir del pueblo, por ahí por los montes, llevando la correspondencia, y por eso, cuando él va con el correo, parece que las cartas volaran, tal llegan de presto a su destino. Movi6 la cabeza de ceniza de un lado a otro. Coyote, coyote... Si yo lo agarrara, le quemaba el fundillo, como a tío coyote...

Menchú habla desde su indianidad y se refiere al nahual como algo propio y real, como “estedad”. Asturias se mimetiza en un personaje desde cuya mentalidad aborda el asunto del nahualismo para después, siempre desde la mentalidad del personaje, burlarse de eso aludiendo al cuento de Tío Coyote. En otras palabras, Asturias trata el tema del nahual como “otredad”. Ambos, sin embargo, “adulteran” la “estedad” y la “otredad” respectivamente: una, mediante el recurso de vincular el nahual con cierta ética (ecológica) de respeto a la naturaleza, que forma parte de su agenda política posmoderna; el otro, mediante el recurso de

otorgarle al nahual propiedades demoníacas, afirmando así un catolicismo que ni cree ni deja de creer, típicamente mestizo.

(Morales, *La articulación* 156-157)

Este trozo demuestra muy bien la polémica de la representación de los indígenas en las obras de Asturias. Aunque el argumento de Morales es que tanto el discurso de Asturias como el de Menchú es, efectivamente, híbrido y mestizado donde cada uno mueve desde sus respectivas posiciones sociales hacia el otro. Para muchos críticos el tema se reduce simplemente a una cuestión de quién tiene la razón, ¿Asturias o Menchu? En otras palabras, si lo que dice Menchú representa las ideas indígenas del nahual y lo que dice Asturias representa el entendimiento ladino, entonces lo que dice Menchú tiene que ser la única y “verdadera” opción/representación porque ella se viste de corte y güipil y Asturias de traje occidental.

Según esta retórica de *zero-sum*, solamente uno de ellos puede tener toda la razón. El problema es que el pensar en el debate de esta manera niega la posibilidad de otras alternativas igualmente indígenas. Refiriéndose a los q’eqchi’, Wilson escribe,

Mountain spirits are sometimes called *al ilol re* “she/he who watches over.” They are sentinels, guardians of plants, people, and forest animals, which are held in a corral inside the mountain...

Wild animals are servants of the mountains and can be sent to castigate those who do not fulfill ritual obligations. *There is no idea, however, that the mountain guards an animal spirit*

companion of each person. Animal alter egos, called a nagual (Pitt-Rivers 1970) or a wayhel (Guiteras Holmes 1961: 299), are widespread in the Mayan region. That Q'eqchi's do not also have animal spirits is one example of the immense cultural diversity among Mayans. (54-55; énfasis mío)

Si hay grupos indígenas guatemaltecos que creen en los nahuales y otros grupos indígenas de Guatemala que ni tienen concepto de éstos, ¿cuál de esos grupos es más indígena?

Irónicamente, cuando Menchu habla de un “nosotros”, está hablando por toda la gente indígena (por lo menos así está entendido) sin importarle si realmente representa toda esa gente. Tal vez ni sabe ella qué creen las otras etnias guatemaltecas en cuanto a los nahuales, pero habla por todos. Es más, la academia norteamericana, particularmente entre los poscolonialistas, ha tomado el testimonio y lo que dice ella como la última palabra en cuanto a las realidades indígenas aceptándola como portavoz de los indios aunque, en realidad, solamente representa sus propias experiencias e ideologías.

Eso es parte del problema. Los críticos de Asturias y de la representación indígena en sus obras, quieren una solución talla única (léase una representación singular del indio guatemalteco) cuando en realidad no existe (y nunca ha existido) tal cosa en Guatemala. Con tanto hablar de los “mayas”, muchos piensan que todavía existen los restos de esa antigua civilización y que los indígenas guatemaltecos en la actualidad son esencialmente unidos (además de ser unidos, para mucha gente los indios son los indios y no reconocen las diferentes

étnias). Este tipo de pensamiento traiciona a los estudiantes de la literatura que pretenden investigar los textos de Asturias y revela su ignorancia respecto de los indígenas de Guatemala con su escaso conocimiento histórico y antropológico.

Las conclusiones que podemos sacar de este ejemplo son dos: primero, el concepto del nahual no es uno que es intrínsecamente indígena, sino que es un concepto que se asocia con ciertos sectores y etnias de los indios; segundo, no existe una identidad indígena solidaria en Guatemala sino un continuo de posibilidades de identidad indígena, inclusive, una identidad mestiza o “ladinizada” que reconoce su herencia indígena. Es más, los indigenistas que dirían que un indígena sólo puede ser “A” o “B” y descartan a los indígenas que se autoidentifican como “X” o “Y” están efectivamente haciendo exactamente lo que aquéllos denigran—conscientemente o no, están creando identidades y otredades. Es en este hilo que Morales sugiere que las realidades guatemaltecas no son divisiones de indígenas y ladinos, sino que un continuo de identidades que también incluye la identidad híbrida (culturalmente mestiza y no necesariamente, aunque frecuentemente, racialmente mestiza) donde los indígenas pueden trabajar en las ciudades y tener agua corriente adentro de sus casas y donde los “ladinos” pueden identificarse por su herencia y sentir orgullo por la historia de sus antepasados.

Sin embargo, otros críticos de las obras de Asturias se basan simplemente en el presunto racismo que vimos en el capítulo previo. Podemos ver una de tales críticas en un artículo co-escrito por Joshua Lund y Joel Wainwright titulado,

“Miguel Ángel Asturias and the Aporia of Postcolonial Geography” (2008). El compendio del trabajo, en parte, se lee así:

We argue that Asturias, in offering a trenchant critique of capitalist social relations and their articulation to practices of racism, fails to adequately address what we call the aporia of postcolonial geography. In doing so, he ends up reproducing the basic model of racialized territorilization that he attempts to attack. To analyze this problem we read the origins and transformations of his Mayanist work and its geographical tendencies over several decades. The major sources for our argument include the interdisciplinary field that we call ‘Mayanism’ and its relations to some of Asturias’s central works. (Lund 141-142)

Este artículo, como otros parecidos, tampoco cumple con su función de criticar adecuadamente la literatura de Asturias a nuestro entender porque todo el argumento se basa en identidades y relaciones inventadas entre ladinos e indígenas y además se basa en el invento de un grupo indígena solidario existente en Guatemala.

Asimismo de basarse en teorías e inventadas ficciones históricas para llevar a cabo su estudio, recurren a conceptos de raza y racismo poco convencibles. Como definición fundamental para su argumento escriben los autores:

One of the principal valences of the aporia of postcolonial geography concerns the relation of *space* to *race*. If we understand

race to be a set of theories and practices whose discursive effect is to naturalize perceived differences (physical, cultural, etc.) between social groups, then we must immediately recognize two ways in which race is eminently *geographical*. First, theories and practices of race always occur *somewhere* and extend through unequal relations of power; modern racial classifications derive from the geo-epistemological space called Europe. Second, and more fundamentally, the segregationist practices that ground race work on the basis of conception of the world in which each race is from *somewhere* in particular. (Lund 142-143)

Aunque citan las teorías de Kant y sus cuatro razas de distintas partes del mundo para apoyar esas afirmaciones, dicha definición es muy problemática cuando consideramos las realidades inherentes de Guatemala y la aplicación de ésta para interpretar obras literarias como las de Asturias. Mientras claramente existe racismo en varias partes de Guatemala (como es verdad en el resto del mundo), sería insincero atribuir todos los problemas de Guatemala a este tipo de racismo sin también considerar las complejidades de las diferencias étnicas. Sería igualmente poco honrado atribuir las faltas de Asturias al racismo. Al aplicar esta retórica a Guatemala, hay que reconocer que todas las tribus indígenas de Guatemala representan etnias diferentes y divididas; evidencia de eso está nítida en el *Popol vuh* y *Rabinal Achí* donde las tribus se diferenciaban de unos a otros

mucho antes de la llegada de los españoles y donde había una división desigual de poder.⁸

Igualmente problemático es que, al afirmar que las clasificaciones raciales modernas derivan de Europa, niega los hechos históricos que sostienen que existían concepciones raciales antes en otras partes del mundo; por ejemplo, la división entre los judíos y virtualmente todos los otros grupos mencionados en la Biblia. Además, si identificamos las razas por el espacio que ocupan, ¿dónde entonces están las fronteras que dividen las razas? Como era de esperar, justo después de redefinir raza (y racismo), los autores recurren a la tesis de abogado de Asturias para apoyar las afirmaciones del racismo supuestamente inherente en él como punto de partida para luego dar una lista de razones porque Asturias, a pesar de sus esfuerzos de superar los mecanismos racistas que operaba en Guatemala, los refuerza. Irónicamente, el argumento del artículo ha olvidado por completo la complejidad de las relaciones entre los grupos que ocupan las tierras guatemaltecas, sugiriendo que la relación entre ladino e indio es binaria.

No hemos de olvidar tampoco que hay los críticos que no aceptarían la representación indígena que Asturias crea en su literatura simplemente porque él era “ladino”. Unos, como Leinhard, mencionado arriba, aunque aportan cierto

⁸ Además de las evidencias literarias que se encuentran en esos textos, los estudios antropológicos recientes también han destacado las divisiones que existían entre los grupos. Nikolai Grube escribió, “Although up to just a few decades ago it was still believed that the Maya had been peace-loving maize farmers who obeyed their priests’ exhortations to observe the stars and honor time, it has now been proven that they were ruled over by kings and princes who were just as power-hungry and vain as potentates elsewhere in the world”. Simon Martin, refiriéndose a la influencia de Teotihuacán en la cultura maya señaló, “On a purely ideological, religious level, Teotihuacan represented a Tulán, a distant source of prestige and authority. But its ability to intervene more directly in Maya affairs – at times exerting an overlordship over certain regions, probably achieved through actual conquest – indicates that this status was built on very real political power, sustained where necessary by military might”. (Grube 11, 111)

valor al texto en su totalidad, parecen mantener que a pesar de sus méritos literarios, la representación de los indios es después de todo una representación ladina. Anota él:

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 siguiente, tales elementos no están al servicio de una función documental, sino cumplen el papel de elementos narrativos autónomos de “sabor indígena”. La curación de Goyo Yic, por ejemplo, se inspira en la medicina azteca prehispánica, mientras la creencia en *nahuales* (dobles), representada ficcionalmente en la aventura de correo Nicho, existe actualmente entre los mayas. 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 solo 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. (Lienhard 119)

Para Leinhard, el problema más grande parece ser que Asturias es ladino. Su crítica es interesante, pero parece mostrar una falta de conocimiento histórico y antropológico en cuanto a los indígenas de Guatemala. Él cita como evidencia negativa el hecho de que Asturias hubiera basado una anécdota de la trama de *Hombres de maíz* (la curación de la ceguera de Goyo Yic) en las influencias aztecas en la creación de su texto. La evidencia arqueológica sugiere que Teotihuacán tenía una influencia muy importante en el desarrollo de las culturas mayas y que era el Tulán que daba poder a los k'iche' cuando controlaban el altiplano (Grube).⁹ Si Asturias sabía de los vínculos entre Teotihuacán y Tulán es debatible, pero no cabe duda que él estaba consciente de los muchos aspectos que esas dos culturas compartían. La creencia del nahual es otra idea que se comparte entre los indios de México y Guatemala. ¿Por qué debe sorprendernos entonces que haya semejanzas o creencias que provienen de los aztecas en el conocimiento popular de Guatemala? Pensado de esta manera, debemos considerar que al incorporar esta verdad histórica a su narración, Asturias esencialmente muestra que la identidad “maya” es una que tiene varias influencias e iteraciones. Lejos de ser un simple “mito ladino”, es una narración que se construye sobre un entendimiento histórico de las relaciones entre los antiguos grupos indígenas y una que destaca el valor de esa cultura.

⁹ Las conexiones de los k'iche' con esa ciudad era lo que les daba el poder sobre los otros grupos del altiplano guatemalteco. Referencias a ese hecho están presentes en el *Popol vuh*, por ejemplo. Que Asturias hubiera de esta manera conectado esas civilizaciones sugiere un entendimiento más profundo de que muchos críticos quieren darle crédito.

Leinhard basa la otra parte de su crítica en las cuestiones lingüísticas del libro. Vamos a explorar el lenguaje más al fondo adelante, pero tenemos que poner en entredicho sus comentarios en cuanto a esos “meros guatemaltequismos” que él juzga como simples “elementos del léxico ladino”. El español de Guatemala, como el de México, es uno que ha incorporado expresiones y palabras indígenas al léxico español. Esta versión del español es muy regional y es la versión hablada por todos pero no representa un idioma “ladino”. Tal como no hay un léxico ladino, tampoco existe “un discurso auténticamente indígena”. Se podría criticar cualquier idioma que usara Asturias porque en Guatemala no existe una identidad indígena solidaria ni una lengua “indígena” y la que recientemente está emergiendo es un invento. Si Asturias usara k’iche’, podríamos criticarle por dar preferencia a este idioma frente a los otros veintiún idiomas indígenas de Guatemala.

A pesar de esas críticas, hay otros investigadores que apoyan el proyecto de Asturias elogiando su habilidad de incorporar tantas influencias indígenas en su literatura. Uno de aquéllos, Mario Roberto Morales ha argumentado que los textos de Asturias muestran la naturaleza híbrida de la Guatemala actual destacando tanto el valor de la cultura indígena como el de la cultura ladina. Escribió él:

En esto reside la hazaña verbal de Asturias y su aporte revolucionario. No en hablar *como* indio y mucho menos en *escribir como* indio. Más bien su mérito consiste en escribir como mestizo. El mestizaje, entendido como transculturación o, mejor,

como su resultado, es, pareciera, un adecuado criterio-eje para examinar el operativo literario de Asturias, forjador no solamente del “realismo mágico”, sino prefigurador involuntario de la lucha político-cultural de cierta posmodernidad latinoamericana, que consiste no en hacer valer la diferencia étnica y cultural *per se*, sino en articular las diferencias en un sujeto situado más allá de los fundamentalismos que animan supuestas identidades puras, no negociables ni mestizadas o transculturadas. (Morales, *La articulación* 110-111)

Esta perspectiva de Morales ilumina bien las intenciones de Asturias—de incorporar al discurso dominante guatemalteco las sociedades marginadas. Al hacer eso, Asturias efectivamente valora las culturas indígenas tanto como la cultura del ladino.

Walter Shaw mantiene que la literatura de Asturias y particularmente *Leyendas de Guatemala* y *Hombres de maíz*, son “verdaderos avances hacia una representación más auténtica del indígena latinoamericano” (103). Más adelante, y en contraste con las afirmaciones de Zapeta, Shaw señala que:

La presentación *neindigenista* del héroe no es la del indígena deshumanizado, una persona sin identidad vital, como fue el caso en la literatura de tema indígena anterior. En cambio, se presenta al protagonista como un humano bien definido. Por lo tanto, en *Hombres de maíz* los protagonistas indígenas no son indígenas estereotipados. Barry [1989: 48] escribe: “...the reader is forced to

judge each character on an individual basis instead of determining where the character fits into a Manichean system structured according to race”. Cada protagonista perdura por su propia cuenta, y por hacerlo se presenta a él o ella como un individuo que piensa y actúa por sí mismo. (110)

Esa observación es una que los críticos de Asturias no han captado, pero que parece ser integral en la literatura del autor. Esta verdad tan aparente en *Hombres de maíz* también se ve en sus otras obras como *Leyendas de Guatemala*, *Soluna* y *El señor presidente*. Continuando con su argumento, Shaw escribe, “Obviamente, la representación de personajes más complejos ayuda a promover un mejor entendimiento de la cultura indígena. Adelaida Lorand de Olazagasti afirma que en *Hombres de maíz*, el indígena, a pesar de ser caracterizado de muchas maneras, siempre es un ser humano” (111).

Otro crítico de las obras asturianas, Rene Prieto, en su libro *Miguel Angel Asturias's Archaeology of Return* (1993), ha destacado el valor de un entendimiento de la mitología maya como componente esencial para entender e interpretar las obras del autor. Escribe Prieto en la introducción de su libro:

Elements from Mayan mythology enter into the composition of both types of literary works, but in the case of the *neo-Indigenista* fiction and of this fiction alone, truths or generalizations about human existence are expressed by means of symbolic figures and actions borrowed from folk-tales and pre-Columbian literature. In other words, intertextuality becomes the basic ingredient that the

critic needs to address in unraveling the *Leyendas de Guatemala*, *Hombres de maíz*, *Mulata de tal*, *Clarivigilia primaveral*, *Maladrón*, and *Tres de cuatro soles*. (3)

Al continuar, refiriéndose a *Hombres de maíz*, afirma Prieto:

In this unprecedented work of fiction a Spanish signifier refers not only to the corresponding Spanish concept but also to several coded elements borrowed from Mayan mythology. A word such as corn is linked to an animal, a color, a number, and a historical epoch, all of which are interrelated according to their role in pre-Columbian mythology. What emerges as the very coherent plot is not one that develops chronologically or “ethically”—through its characters—but associatively—through complex networks of symbols that interlock to form the infrastructure of the novel. (9)

Como se ve, las críticas de las obras de Asturias son tan variadas como los indígenas de Guatemala, pero es interesante considerar las implicaciones de cada una de ellas. Los críticos poscolonialistas que buscan desestimar el valor y la representación de los indígenas en la literatura de Asturias parecen acercarse a los textos con ideas y conclusiones preconcebidas buscando la manera de fragmentar el discurso a su favor, mientras que los otros se basan más en las realidades guatemaltecas, critican las fallas y destacan los valores de los textos. En términos generales, aunque de vez en cuando el corpus de críticos poscolonialistas tiene observaciones interesantes, los argumentos carecen de evidencia que apoya sus

afirmaciones debido a que éstas frecuentemente se basan en identidades y relaciones inventadas y no corresponden a las realidades guatemaltecas.

Leyendas de Guatemala y Hombres de maíz

Aunque hay una presencia indígena en casi todas las obras de Asturias, desde sus primeras publicaciones periodísticas hasta sus últimas novelas, tal vez las obras más marcadas por esa presencia sean *Leyendas de Guatemala* y *Hombres de maíz*. A pesar de las diferencias de esas dos obras—*Leyendas de Guatemala* como un librito de cuentos folklóricos y *Hombres de maíz* una novela compleja—tienen muchos aspectos en común. Lejos de ser textos racistas que mantienen el status quo divisivo de Guatemala, ensalzan las virtudes de las comunidades nativas poniendo en el centro del discurso el mundo indígena y exigiendo que el lector acepte esa otra realidad india para entender plenamente los textos. Asturias exalta esos grupos y les da voz en el discurso nacional con su representación a través del uso de la mitología maya, la imaginería, la organización textual y el lenguaje usado.

Leyendas de Guatemala no era el primer intento de Asturias de escribir ficción, él ya había publicado varios cuentos en los periódicos, pero es el primero que aparece en forma de un libro. Cuando apareció por primera vez en el año 1930 en Madrid, *Leyendas de Guatemala* era el conjunto de siete leyendas o cuentos a las que Asturias añadió dos más en la edición que publicó en el año 1948. Para este estudio, vamos a enfocar nuestros comentarios en las siete leyendas originales.

Tanto *Leyendas de Guatemala* como *Hombres de maíz*, son una buena fuente para estudiar las complejidades de la sociedad que hoy ocupa el país. Los textos son una mezcla de las creencias de las gentes que han vivido y que actualmente viven allí. De esta manera, y siguiendo las teorías de Morales, *Leyendas de Guatemala* se puede leer como un paso en este proceso de la transculturación del país. Contiene elementos de la mitología maya, la historia de la colonización y de la cultura popular y podemos ver como lectores cómo esos elementos se unen para subrayar el impacto que esas culturas diferentes han tenido en el proceso de la modernización que enfrentaba Guatemala.

Leyendas de Guatemala es un libro novedoso para su época. A pesar de eso, unos críticos han tratado de reducir la importancia del texto sugiriendo que Asturias simplemente lo escribió bajo la influencia del surrealismo que era tan popular en Francia. Otros, sin embargo, mantienen que la obra de Asturias va más allá de una simple reproducción mecánica de técnicas francesas. Escribe Prieto:

[Asturias's] conviction about the purposefulness of literature is yet another way in which he differs from the French surrealists. Underscoring with a memorable jab the latter's fundamental lack of belief in the marvelous ("Lo maravilloso invocado en el descreimiento"), Alejo Carpentier maintains that their work was never more than "a literary stratagem, boring like a certain kind of purposefully composed oneiric literature" (Prologue to *El reino de este mundo*). The ingredient that saves Asturias from writing

works that are all artifice and no substance is the very opposite of *descreimiento*. To him, literature *must* have a function.

In sum, then, we can say that Asturias's uniqueness resides in his ability to combine technique with aims. He shares a number of rhetorical figurations with the French surrealists but makes tabula rasa of their sanctimoniousness and artificiality; to him, devices are useful but only the means to an end. And in the *Leyendas*, *Hombres*, and *Mulata*, the end is not the medium but the message: always didactic and always trailing social change. (36)

Si tomamos en cuenta la época en la que Asturias escribió *Leyendas de Guatemala*, y si consideramos la actitud del autor en cuanto al futuro del país y la importancia de las sociedades indígenas de Guatemala en este proceso, podemos concluir que parte del proyecto de él era de despertar la conciencia del público en general a los valores culturales de los indígenas. Las intenciones de Asturias desde sus textos y actividades más tempranos siempre eran de mejorar el estatus de y las oportunidades ofrecidas a los indios guatemaltecos.

Muchos otros críticos han comentado sobre la importancia y novedad de *Hombres de maíz* también. Usando varias de las mismas técnicas, temas e imágenes que usó en *Leyendas* Asturias vuelve a poner en el centro de discurso los desafíos sociales de los indígenas. Escribió Volek:

¿Cuáles son las “circunstancias típicas” en las novelas del realismo mágico? Son toda una gama de *conflictos sociales*. En otras palabras, el polo “realista” de estas novelas no lo constituye el

hecho de que la magia sea realidad, o simulacro de la realidad, en algún rincón de este loco planeta, sino el *conflicto social representativo*. De ahí que no interesa tampoco la simple cotidianidad, sino la cotidianidad de tal o cual manera *moderna*, aunque sea una modernidad derrotada (en *Yawar fiesta*), marginal (en *Pedro Páramo*), o una promesa (en *Al filo del agua*) o la frustración carnavalizada de ella (en *Cien años de soledad* o en *El mundo alucinante*). Esto explica el hecho de que el tema de las novelas mágicorrealistas no es, digamos, “el mundo espiritual indígena”, sino “el mundo espiritual indígena en lucha contra las fuerzas de la explotación, el racionalismo y la modernidad” (ésta podría ser la “fórmula” temática de *Hombres de maíz*). (Volek, “El realismo mágico” 18)

Lo que queda claro entre esos dos textos es el deseo de Asturias de valorar las culturas primigenias de Guatemala mientras simultáneamente expone las luchas sociales de ellos.

Aunque Asturias publica *Leyendas de Guatemala* varios años antes de la publicación de muchos de los más famosos textos mágicorrealistas (casi unos veinte años antes de que apareciera el término usado por Uslar Pietri o Carpentier para explicar “lo real maravilloso”), vemos que la obra comparte ciertos rasgos con las novelas de este género. Figura como aspecto central los elementos de las culturas primigenias y sus luchas contra los cambios sociales. El desarrollo del texto toma lugar en un espacio reconocible donde suceden acciones inexplicables

o extraordinarias. Pero, ¿cómo usa Asturias esas técnicas para ensalzar las culturas indígenas de Guatemala?

Este libro, como *El llano en llamas* (1953) de Juan Rulfo o, más recientemente, *El espíritu del páramo* (1996) por Luis Mateo Díez, se puede leer como el conjunto de cuentos que tienen poca coherencia entre sí. Es decir, no hay un hilo narrativo tradicional que conecta cada uno de los cuentos (o capítulos). Al organizar así el libro, Asturias pone el énfasis de la narración en el espacio en que se desarrollan los cuentos y no necesariamente en los personajes o la acción de la obra. En *Leyendas de Guatemala*, vemos que lo que une cada uno de los cuentos es el espacio en que toma lugar la acción narrada en cada capítulo. En efecto, al hablar de un “protagonista” del texto, el lector verá que Asturias ha posicionado Guatemala en el centro del trabajo. Un aspecto muy importante que recordar al considerar Guatemala la figura central del libro es cómo ha cambiado a través de los años.

Para entender plenamente *Leyendas de Guatemala*, hay que tener en mente no solamente lo que *dice* el texto, sino también *cómo* la obra está organizada. Como ya mencionamos, con organizar el libro para que la figura central del texto sea un lugar y no una persona, los temas presentes en el libro sobresalen mientras la trama toma un lugar secundario. Esa técnica obliga al lector a considerar en cada capítulo (leyenda) lo que tiene delante, sin que se pierda en la acción y el desarrollo de algún problema. Aunque la obra en su totalidad contiene “leyendas” tanto indígenas como españoles, las más sobresalientes son las que tratan de los temas indígenas. Con esta narración,

Asturias rescata del olvido la Guatemala del pasado, destacando las virtudes de las civilizaciones pasadas, su historia violenta y los desafíos que enfrentaron.

Esa aseveración viene a ser particularmente evidente cuando consideramos el primer cuento, “Guatemala”. En esta leyenda, Asturias lleva al lector por miles de años de historia guatemalteca. Narrado por “el Cuco de los Sueños”, Asturias nos lleva desde la época precolombina hasta la actualidad, describiendo a lo largo del camino las varias ciudades que componen Guatemala. Escribe él, “Como se cuenta en las historias que ahora nadie cree –ni las abuelas ni los niños-, esta ciudad fue construida sobre ciudades enterradas en el centro de América... Es una ciudad formada de ciudades enterradas, superpuestas, como los pisos de una casa de altos. Piso sobre piso. Ciudad sobre ciudad” (M. Á. Asturias, *Leyendas de Guatemala* 5-6). Con plantear de lo que el capítulo trata recorreremos los siglos con las descripciones de escenas dentro de las antiguas ciudades: Palenque, Copán, Quiriguá y Tikal. Las anécdotas que Asturias crea en la descripción de cada uno de esos lugares destaca el valor de cada una de esas antiguas ciudades. La imaginación de reyes, templos, guerreros (hombres pintados rojos), riquezas, sacerdotes mayas y su antigua religión son temas que se destacan en esta narración y contrastan drásticamente la imagen del indio pobre que Asturias conoció cuando escribió su tesis de abogado. Sin romantizar éstos, Asturias siempre los presenta de una manera positiva. Dejando esas ciudades con la antelación de la narración, Asturias hace mención de las antiguas ciudades mitológicas: Xibalbá y Tulán (hay evidencia arqueológica que sugiere que Tulán era la ciudad Teotihuacán) que ocupan un lugar central en el *Popol vuh*. La

incorporación de esas ciudades mitológicas como paso importante en el desarrollo de la Guatemala moderna es otra técnica que usa Asturias para aumentar el valor social de las culturas indígenas, sugiriendo que la mitología es tan importante como la historia “verdadera” cuando consideramos el proceso de cambio que toma lugar allí. Vamos de éstas a las ciudades indígenas ocupadas cuando llegaron los españoles: Iximché, Utitlán y Atitlán; otro nivel de civilización indígena que Asturias pone en una posición prominente dentro de la narrativa. Finalmente, termina la “leyenda” con las descripciones de las ciudades de los conquistadores. La primera ciudad de los conquistadores; Antigua, la segunda ciudad de los conquistadores; Guatemala de la Asunción, la tercera ciudad de los conquistadores. En las descripciones de éstas, vemos la introducción de la Iglesia católica y la subyugación de los indígenas del país.

Con iniciar sus *Leyendas* con ese cuento, Asturias logra poner al centro del discurso las antiguas civilizaciones mayas destacando su importancia en el desarrollo del país moderno. Con iluminar sus valores en términos que los lectores hispanohablantes entenderían y al incorporar la mitología maya, el autor efectivamente pone al mismo nivel las antiguas sociedades indígenas con la civilización mestiza, producto de la conquista. Esa técnica que Asturias emplea al principio del texto la mantiene a lo largo del libro. Las leyendas de Asturias giran entre el mundo indígena y el mundo mestizo; algunas se centran en temas españoles mezclados con ideas indígenas (Leyenda del Sombrerón, Leyenda de la Tatuana), otras se basan en la mitología indígena. También, al organizar así el libro, Asturias introduce al lector en el mundo onírico y mitológico que se asocia

con los indígenas y al que se acercó él mismo con su estudio del *Popol vuh*.

Aunque el libro presenta una mezcla de leyendas (cuentos folklóricos) los que hayan leído la obra sabrán que predominan los aspectos indígenas.

Esa técnica también está presente en *Hombres de maíz* aunque no se destaca tan drásticamente como en *Leyendas de Guatemala*. Si bien existe un hilo narrativo a lo largo de la novela no es siempre tan claro ni fuertemente vinculado con los sucesos anteriores. Es decir, la narración no necesariamente sigue las acciones de sólo una persona sino que casi se puede leer como varias narraciones que se traslapan. De esta manera no hay un solo protagonista sino muchos. El efecto de organizar así la narración es que se destaca el tema—el mundo indígena y sus luchas frente al mundo ladinizado y modernizado—mientras los personajes y, por ende, la acción, toman un papel secundario. En este conjunto de anécdotas el hilo narrativo se encadena por los personajes y no por la acción.

Tal como sucede en *Leyendas de Guatemala*, al organizar así el texto de *Hombres de maíz*, se destaca el espacio en que toma lugar. Aunque hay conciencia de la presencia de la ciudad, como en el capítulo del Correo-Coyote, casi toda la acción toma lugar en el campo: tierra indígena. De esta manera, Asturias reconoce la existencia del mundo mestizo y ladinizado pero da el espacio preferido al mundo de los indios. Vemos que en el discurso del autor, los indígenas ocupan el centro mientras que los mestizos (ladinos) ocupan la periferia. Eso pone énfasis en la perspectiva india mientras hace aparentar las ideas ladinas como negativas, contrarias al bienestar del ser humano.

Además de la organización general del texto, uno de los aspectos más importantes en cuanto a la representación de los indígenas en la obra tiene que ver con su destacamento de la mitología maya como tema central. Aunque había muchos estudios antropológicos que examinaron esa mitología, *Leyendas de Guatemala* y *Hombres de maíz* son sin duda unas de las primeras obras que usan creencias indígenas en el desarrollo de un texto literario. A diferencia de las obras indianistas que se enfocaban en la naturaleza y el exotismo del indio o las obras indigenistas que intentaban mostrar las “realidades” indígenas particularmente en su lucha social, *Leyendas de Guatemala* y *Hombres de maíz* procuran profundizar en la mentalidad indígena siendo una obra no “acerca de” los indios sino una “desde” su perspectiva. La incorporación de la mitología maya es una técnica que usa Asturias para trasladar al indígena de la margen al centro de la narrativa. La mitología que introduce en “Guatemala” con las ciudades Xibalbá y Tulán está presente a lo largo del texto.

La fuente de mucha de la mitología que está presente en *Leyendas* y *Hombres* viene directamente del *Popol vuh*—tal vez el texto indígena precolombino más famoso y frecuentemente pensado como una especie de Biblia de los k’iche’. La narración está repleta de referencias mitológicas y es por eso que Prieto ha defendido la importancia de entender la intertextualidad que comparte ese texto con las otras obras indígenas precolombinas. Entre los muchos elementos que están presentes en los textos tenemos: alusiones a los cuatro caminos (verde, rojo, blanco, negro); dioses mayas como Hurakán, Cabrakán; curanderos; los brujos de las luciérnagas; uso y repetición del número siete

(inclusive en el número de partes que Prieto identifica en la primera leyenda (44), el número original de leyendas que presenta Asturias y el número de capítulos que componen *Hombres de maíz*); los lugares mitológicos como Xibalbá, Tulán, Kukulcán; mención de los nahuales; referencia al juego de pelota (aspecto central en la narración del *Popol vuh*) en la Leyenda del Sombrerón; la incorporación de la narración de la creación del hombre según el *Popol vuh*; el calendario maya y sus meses y muchos aspectos más sobresalen a lo largo de los dos libros. Aunque estos elementos contribuyen al misticismo indígena del texto, son particularmente importantes porque aportan valor a la cultura indígena creando una legitimización de tales creencias como válidas dentro de la sociedad actual guatemalteca.

Al construir la narración en torno a las creencias indígenas, Asturias pone al indio en el centro del discurso y en vez de presentar la mitología de una manera antropológica o informativa, la presenta como si fuera conocimiento común para todo el resto del mundo. De esta manera, el lector, al leer *Leyendas de Guatemala* u *Hombres de maíz*, ya no está leyendo sobre algo (en este caso la mitología) como para aprender sobre las creencias indígenas, sino que es parte de dicha narración. Es decir, Asturias muestra los elementos de la mitología indígena como si el lector ya conociera esa historia. Además de su contexto y sus aportaciones en la ficción, presenta esas creencias compartidas de las culturas indígenas de Guatemala como si fueran conocimiento y creencias comunes aporta validez a esas culturas en su contexto social real también generando un nuevo respeto entre el público general por los indios y sus antepasados.

Aunque la mitología maya figura como elemento central en el discurso de Asturias en *Leyendas de Guatemala*, hay otros aspectos que también contribuyen a la creación de una narrativa que destaca los valores de los indígenas. Además de la imagería mitológica que comparte con el *Popol vuh*, hay elementos organizacionales que también son importantes que considerar al contemplar la representación indígena que crea Asturias.

La primera de las técnicas organizacionales que comparte Asturias con los textos indígenas tiene que ver con la temporalidad de la narrativa. Uno se da cuenta al leer el *Popol vuh* que la narración transcurre durante muchos siglos, desde la primera creación del hombre hasta la llegada de los españoles a Guatemala, pero no hay referencias al tiempo histórico. No sabemos cuánto tiempo dura cada escena, no hay marcos temporales. Este es un elemento muy obvio en la narración de Asturias, no hay un sentido del tiempo. Al introducir las varias leyendas, no da al lector una idea (mucho menos una lección histórica) de cuándo tal leyenda viene a ser parte de la imaginación popular guatemalteca. Las presenta como si fueran verdades eternas. El lector se da cuenta de esa intemporalidad desde la primera leyenda, “Guatemala”, cuando escribe Asturias:

Los árboles hechizan la ciudad entera...El Cuco de los Sueños hace ver una ciudad muy grande –pensamiento claro que todos llevamos dentro-, cien veces más grande que esta ciudad de casas pintaditas en medio de la Rosca de San Blas...Dentro de esta ciudad de altos se conservan intactas las ciudades antiguas...De puerta en puerta van cambiando los siglos. Los fantasmas son las

palabras de la eternidad. (M. Á. Asturias, *Leyendas de Guatemala*

6)

Con esta introducción de la ciudad, Asturias construye un espacio que está hecho de las varias ciudades del pasado guatemalteco. Aunque las ciudades que menciona en esta leyenda pertenecen a épocas y espacios distintos, son los componentes que juntos crean esa gran ciudad. La descripción que recibimos de esas ciudades indígenas no es una que destaca el valor del tiempo y no están presentadas en orden cronológico, sino que todos son la materia básica que compone la ciudad que el Cuco de los Sueños nos hace ver.

Una observación interesante que notar, sin embargo, es que las ciudades de los conquistadores sí están presentadas en orden cronológico, sugiriendo al lector la naturaleza eterna de las ciudades mayas (inclusive las ciudades mitológicas) y el marcado orden (y temporalidad) de las ciudades españoles.

La intemporalidad que existe en “Guatemala” está presenta a lo largo del libro. En el diálogo que abre “Ahora que me acuerdo”, Asturias también fundamenta este sentido de la falta de tiempo.

-El influjo hechicero del chipilín -habla la Niña Tina- me privó de la conciencia del tiempo, comprendido como sucesión de días y años. El chipilín, arbolito de párpados con sueño, destruye la acción del tiempo y bajo su virtud se llega al estado en que enterraron a los caciques, los viejos sacerdotes del reino.

-Oí cantar -habla Don Chepe- a un guardabarranca bajo la luna llena, y su trino me goteó de mielita hasta dejarme lindo y

transparente. El sol no me vido y los días pasaron si tocarme. Para prolongar mi vida para toda la vida, alcancé el estado de la transparencia bajo el hechizo del guardabarranca.

-Es verdad -hablé al último-, les dejé una mañana de abril para salir al bosque a caza de venados y palomas, y, ahora que me acuerdo, estaban como están y tenían cien años. Son eternos. Son el alba sin edad de las piedras y la tierra sin vejez de los campos.

(M. Á. Asturias, *Leyendas de Guatemala* 13)

En “Leyenda del volcán”, Asturias continúa desarrollando la narrativa que está marcada por su intemporalidad. Abre la leyenda con la epígrafe, “Hubo en un siglo un día que duró muchos siglos” (M. Á. Asturias, *Leyendas de Guatemala* 19).

La sensación onírica y la obvia intemporalidad que existe en el *Popol vuh* y *Leyendas de Guatemala* están presentes también en *Hombres de maíz*. Es una narración que transcurre durante varios años, pero sin ninguna referencia al paso de éstos. Lo que se inicia en el capítulo “María Tecún”, la mujer huída, ya se ha convertido en mito local cuando llegamos a la narración del “Correo-Coyote” y aparece la leyenda de la “tecuna”. Asimismo, hay otros juegos con el paso del tiempo presentes también a lo largo de la novela. La supuesta muerte de Gaspar Ilóm y el Venado de Siete-Rozas y sus subsiguientes apariciones rompen con el orden cronológico esperado confundiendo así el transcurso del tiempo.

La intemporalidad en esos textos, además de ser una técnica compartida con los autores del *Popol vuh*, es otra maña que emplea Asturias para subrayar el

valor de la cultura indígena y crear un discurso que representa más auténticamente a los indios. Debido a su relación con la imaginería popular de la cultura indígena, esos trozos añaden valor al entendimiento de éstas, destacando la esencia duradera de la civilización maya y por extensión de las culturas indígenas.

Otro elemento destacable en la literatura de Asturias es la presencia de los animales en la narración. Éste es otro mecanismo que comparte Asturias con sus predecesores mayas. *Popol vuh* está repleto de personajes y mención de animales. La creación de los animales, el guacamayo engañador (que aparece también en las leyendas de Asturias), el piojo mensajero y la rata que consigue el equipaje del juego de pelota para los gemelos, por ejemplo, figuran como temas/figuras centrales en la narración. En Asturias vemos esa tendencia también y de esta manera refleja lo que hay en la literatura maya simultáneamente creando fuertes vínculos entre su literatura y la de sus antepasados y creando el sentido de unidad entre los indios y la naturaleza. Aun cuando se supone que el personaje es humano, lleva nombre que hace pensar al lector en los animales como es el caso con el cacique Kukulcán (serpiente emplumada) o el Venado de las Siete-Rozas. La mención de los nahuales es otro ejemplo donde Asturias hace borrosa la división entre los seres humanos y el reino animal y es fundamental para el entendimiento de *Hombres de maíz* donde los vínculos con los nahuales ocupan casi la mitad de la narración.

La preponderancia de Asturias de emplear prosopopeya en su literatura (particularmente en este caso) es otro método que usa para vincular su narrativa con la narrativa indígena. En el *Popol vuh* no hay escasez de personificación.

Está empleada a lo largo de la narración destruyendo las divisiones entre el reino animal y los seres humanos, sugiriendo que el indígena es uno con la naturaleza circundante. En *Leyendas de Guatemala*, también predomina el uso de prosopopeya. Por ejemplo, en un trozo escribe Asturias, “Inesperadamente me encontré en un bosque de árboles humanos: veían las piedras, hablaban las hojas, reían las aguas y movíanse con voluntad propia el sol, la luna, las estrellas, el cielo y la tierra” (M. Á. Asturias, *Leyendas de Guatemala* 16). “Leyenda de la Tatuana” tiene como tema central la personificación en uno de los personajes principales, el maestro Almendro. La prosopopeya que emplea Asturias refleja las técnicas en la literatura maya y crea un sentido de coherencia y continuidad entre *Leyendas de Guatemala* y otros textos indígenas como el *Popol vuh*. En la compilación de fábulas por Víctor Montejo, *El pájaro que limpia el mundo y otras fábulas mayas* (2000) también se destaca esta técnica.

Además de aparecer en la literatura maya, estas conexiones entre los seres humanos y la naturaleza son parte de las creencias (y la mitología) de las culturas indígenas actuales. Aunque los diferentes grupos ven esas asociaciones de maneras diferentes—los nahuales para los k’iche’s o los tzuultaq’as (espíritus de la montaña) de los q’eqchi’s (Wilson), entre muchas otras creencias—los enlaces con la naturaleza son aspectos fundamentales de esas culturas y no son meros inventos de Asturias para dar algún sabor indígena a su literatura.

De todas las técnicas que emplea Asturias para crear un discurso que refleja adecuadamente la cultura maya de Guatemala (intemporalidad, mitología maya, los animales y la naturaleza) tal vez el aspecto menos entendido es el uso

del paralelismo. Escribió Allen Christenson en el estudio introductorio de su traducción del *Popol vuh*, “Quiché poetry is not based on rhyme or metrical rhythms, but rather the arrangement of concepts into innovative and even ornate parallel structures. Seldom are the authors content with expressing a single idea without embellishing it with synonymous concepts, metaphors, or descriptive epithets” (Christenson 42). Continuando con su comentario, y refiriéndose a otro crítico añade, “Welch points out that ‘in many ancient contexts, repetition and even redundancy appear to represent the rule rather than the exception’” (Christenson 43). Christenson identifica aproximadamente 20 tipos de paralelismo que están presentes en el *Popol vuh*, muchos de ellos podemos ver también en *Leyendas de Guatemala*.

Identificando uno de los tipos, escribe Prieto:

The concept of polarity – a key element in Mayan literature, as well as in the surrealist aesthetic – becomes a handy tool for Asturias when the time comes to link the first two tales of the *Leyendas*. It is likewise instrumental as a structuring principle for the second. In “Now that I remember,” the most conspicuous handling of this technique brings together the antithetical pair creation/destruction. (51)

Siguiendo este tipo de pensamiento podemos también identificar la polaridad con otros comentarios de Prieto cuando escribe, “Asturias’s own notes on the legend indicate that the plot depicts a struggle between religions (glossary, 162). The references to “little crosses,” to the Trinity, to the men who travel across the

water, and to Cabrakan and Hurakan further suggest that the struggle depicted is one between Catholicism and Maya-Quiché religion” (Prieto 55).

Además de esa polaridad que menciona Prieto, en *Leyendas de Guatemala* así como en *Hombres de maíz* hay muchos ejemplos del paralelismo más literales que podemos también destacar. En “Ahora que me acuerdo” hay un buen ejemplo de tres de los tipos de paralelismo que identifica Christenson: paralelismo idéntico, paralelismo sinónimo y paralelismo antitético. Considerar el pasaje siguiente que hemos dividido para leer en coplas:

¡Salud, oh constructores,
oh formadores!
Vosotros veis.
Vosotros escucháis. ¡Vosotros!
No nos abandonéis,
No nos dejéis. ¡Oh, dioses!,
en el cielo,
sobre la tierra,
Espíritu del cielo,
Espíritu de la tierra.
Dadnos nuestra descendencia,
nuestra posteridad,
mientras haya días,
mientras haya albas. (M. Á. Asturias, *Leyendas de Guatemala* 14)

O en *Hombres de maíz* en el capítulo de “Coronel Chalo Godoy”:

En la luz y no en la luz, en la sombra y no en la sombra, los jinetes
y las cabalgaduras se apagaban y encendían inmóviles, y en
movimiento. (M. Á. Asturias, *Hombres de maíz* 78)

O también podemos ver una variación de la misma técnica al principio del
capítulo “Gaspar Ilóm”. En este ejemplo se emplea una especie de cuarteto
paralelo:

-El Gaspar Ilóm deja que a la tierra de Ilóm le roben el sueño de
los ojos.

-El Gaspar Ilóm deja que a la tierra de Ilóm le boten los párpados
con hacha...

-El Gaspar Ilóm deja que a la tierra de Ilóm le chasmusquen la
ramazón de las pestañas con la quemas que ponen la luna color de
hormiga vieja...

El Gaspar Ilóm movía la cabeza de un lado a otro. (M. Á. Asturias,
Hombres de maíz 3)

Estos trozos van más allá que unas simples repeticiones de palabras y muestran un
aspecto organizacional fundamental en la mentalidad y en la literatura indígena.

El uso del paralelismo por parte de Asturias no es simplemente una copia
de técnicas encontradas en el *Popol vuh*, sino que es un aspecto de esas lenguas
que sigue siendo destacable en las culturas indígenas contemporáneas también.

Comparemos el trozo arriba con la transcripción de una oración q'eqchi' en la que se pide permiso para sembrar:¹⁰

O God,
O Tzuultaq'a you
my Father
my Mother,
here I am underneath your feet
and hands. (Wilson 73)

En los ejemplos podemos ver que las ideas se presentan emparejadas. A veces es la repetición de una frase y otras el planteamiento de conceptos opuestos o contradictorias y a veces se plantea el concepto usando sinónimos. Este tipo de organización que emplea Asturias crea fuertes enlaces con las culturas indígenas de Guatemala y muestra un entendimiento y conexión con éstas que muchos críticos no han identificado. Además, su uso de esa técnica de organización va más allá de los ejemplos mencionados arriba. El uso del paralelismo no se limita a las clases mencionadas, sino que también usa formas más complicadas.

Otro elemento más complejo es el uso del quiasmo. Escribe Christenson, “Chiasmus, or Reverse Parallelism: Parallelism in which the first element of a strophe parallels the last, the second element parallels the next to last, etc.” (Christenson 46). Uno de los propósitos centrales del quiasmo es de poner énfasis en las ideas que se encuentran en el centro del texto o estrofa. Esta técnica

¹⁰ Este punto es particularmente interesante porque es algo que se escucha en la oración al Tzuultaq'a tanto como en las oraciones de la gente en las iglesias cristianas.

indígena, aunque más difícil de identificar, también aparece en *Leyendas de Guatemala*. Al iniciar “Leyenda de la Tatuana” escribe,

Cuatro eran los caminos y se marcharon por opuestas direcciones
hacia las cuatro extremidades del cielo.

La negra extremidad: Noche sortílega.

La verde extremidad: Tormenta primaveral.

La roja extremidad: Guacamayo o éxtasis de trópico.

La blanca extremidad: Promesa de tierras nuevas.

Cuatro eran los caminos. (M. Á. Asturias, *Leyendas de Guatemala*
31)

En este ejemplo, parece que existen dos técnicas juntas: el paralelismo en forma de un cuarteto y el quiasmo. Mientras el quiasmo pone énfasis en la idea de la existencia de los cuatro caminos, el cuarteto central destaca la naturaleza de cada uno de esos caminos. Además, ese trozo es interesante porque se lee casi igual a la presentación de los cuatro caminos en el *Popol vuh* (Anónimo, *Popol Vuh: The Sacred Book of the Maya* 122). Más adelante en el texto aparece otro ejemplo más desarrollado. Hemos puesto en negrito las partes que componen el quiasmo:

Los **guerreros** bailaban en la plaza asaeteando a los prisioneros de guerra, adornados y atados a la faz de los arboles.

Al paso del **cacique**, un sacrificador, vestido de negro, puso en sus manos una **flecha** azul.

El sol asaetaba a la ciudad, disparando sus flechas desde el arco del **lago**...

Los pájaros asaeteaban el **lago**, disparando sus **flechas** desde el arco del bosque...

Los guerreros asaetaban a las víctimas, cuidando de no herirlas de muerte para prolongar la fiesta y su agonía.

El **cacique** tendió el arco y la flecha azul contra el más joven de los prisioneros, para burlarlo, para adorarlo.

Los guerreros en seguida lo atravesaron con sus flechas, desde lejos, desde cerca, bailando al compás de los atabales. (M. Á. Asturias, *Leyendas de Guatemala* 46)

Es interesante que aun adentro de ese quiasmo se encuentre el uso de otros modelos del paralelismo también.

Esos usos del paralelismo y de quiasmo—aunque no predominan en la narración—son abundantes en las narrativas indígenas de Asturias. El uso de esos mecanismos en la narrativa del autor demuestra un entendimiento y familiarización con los grupos indígenas poco identificable en otros escritores.

Al cerrar su sección sobre el uso del paralelismo en la literatura de los mayas, Christenson recapitula:

Much of Quiché literature was based in whole, or in part, on oral tradition. Parallelism is a common mnemonic device used in many ancient cultures to help narrators remember the flow and direction of their tale. This is particularly true of chiastic type of parallelism, which may give order to large sections of a story. It also gives the listener an opportunity to hear a recapitulation in

reverse order of what had been said, while reminding him of the central themes that are of special importance. (Christenson 52)

Consideramos que el uso de dichos recursos literarios es también importante porque más allá de penetrar en la mentalidad organizacional del indio para luego expresarse en español, sino que el uso de esa estructura es integral al lenguaje mismo de los indígenas. Es decir, no capta solamente la manera indígena de expresar conceptos, sino que puede leerse como una traducción literal de esos idiomas al español. Sería una traducción al español donde el énfasis está en la sintaxis y no en el léxico.

El último aspecto que queremos examinar respecto de la representación indígena en las obras literarias de Asturias es el uso del lenguaje. Esto parece ser una de las áreas donde los críticos del autor más han intentado disminuir el valor de su literatura y donde todavía hay mucho debate. ¿Cómo debe “hablar” un personaje indígena en una obra de literatura escrita en español destinado a los contemporáneos del autor? Unos le han criticado porque no consideran que Asturias incorporara adecuadamente elementos de los idiomas indígenas en sus textos mientras otros le critican por la manera que “dio” voz a ellos. Algunos investigadores, tal como lo hizo Leinhard arriba, han concluido que el discurso de los personajes en las obras de Asturias ha traicionado su proyecto de crear una adecuada representación indígena simplemente por la manera en que esos personajes “hablan”. Haciendo eco de esos sentimientos, escribe Stephen Henighan, “En *Hombres de maíz* (1949), su novela más ambiciosa, Asturias procura entrar en la mitología maya. Sus personajes indígenas, no obstante,

hablan como si fueran ladinos” (215). Para los críticos que comparten la actitud de Henighan, lo que importa es el lenguaje asignado a los personajes indígenas dentro de las obras ficticias que realmente cuenta mientras los deseos y las intenciones del autor no valen nada. Llegar a tales conclusiones muestra el tipo de mala fe que los críticos tienen al acercarse a los textos de Asturias recientemente.

Pero, a pesar de las ignorancias tan comunes hoy en día respecto de las obras de Asturias, hay otros que han defendido el uso del lenguaje en tales textos. El guatemalteco, Arturo Arias, en un artículo sobre *Hombres de maíz*, ha elogiado el lenguaje empleado por Asturias, no porque a su juicio llenó el texto de palabras del léxico indígena, sino porque buscó una manera que él sabía para levantar el “alma nacional” de Guatemala. Considera Arias que el uso de las técnicas surrealistas reflejaba el mundo onírico que existe en los textos indígenas. Escribe Arias, “Es la forma antes indicada que Asturias logra resolver, en la estructura misma de la obra y a través de su lenguaje, la contradicción entre los mundos ladino e indígena que están a la base misma de la ideología del autor: soluciones ladinas para un “problema indígena”, pero reconocimiento y reafirmación del mundo indígena como esencia del “alma nacional” (160). Otro guatemalteco, Mario Roberto Morales quien ha argumentado que tanto los indígenas como los ladinos de hoy en día pertenecen a una cultura guatemalteca transcultural e híbrida, también ha defendido el lenguaje que empleaba Asturias en el desarrollo de sus textos. Refiriéndose a *Leyendas de Guatemala* y el uso del español para representar esas comunidades señala:

Paradójicamente, muchas de las formas “incorrectas” de hablar el castellano que se observan en las hablas populares tanto ladinas como indígenas, provienen del castellano peninsular de la época de la Colonia, y Asturias a menudo las usa para expresar supuestas realidades mágicas precolombinas (*Allí vide a mi espalda*) desde una perspectiva ladina. Las “traducciones” y “traiciones” de los textos precolombinos en los que se usa el “vosotros” para expresar alcurnia y nobleza mayas en los diálogos o las invocaciones, etc., son igualmente paradójicas, y pienso ahora en la traducción al castellano que Luis Cardoza y Aragón hizo de la versión francesa de Georges Raynaud del *Rabinal Achí*, en la que se echa mano del mismo recurso a todo lo largo del texto. Las hibridaciones lingüísticas, propias de la ciudad letrada sirven, pues, para expresar –de nuevo, paradójicamente- a la aldea oral. Y ésta es la manera como la ladinidad letrada incluye la otredad maya e indígena como componente básico de su identidad: se la apropia de la mejor manera que puede, y la asume de la única manera que sabe: mediante la apropiación creadora del código hegemónico de Occidente. (Morales, *La articulación* 116)

Para esos dos críticos, mucho del valor del lenguaje en los textos de Asturias tiene que ver con la manera en que él junta esos dos universos paralelos: el indígena y el ladino.

Creemos, sin embargo, que el valor del lenguaje en Asturias va más allá de su genial uso artístico de la palabra o cómo junta los dos mundos guatemaltecos, porque el autor efectivamente incorpora conceptos, léxico y sintaxis indígenas a su narración captando las realidades indígenas en un texto escrito mayormente en español. Examinando *Leyendas de Guatemala y Hombres de maíz* podemos ver cómo Asturias incorpora esos idiomas para crear una representación lingüística del indio guatemalteco.

Además del uso del paralelismo que vimos arriba, *Leyendas de Guatemala* está repleto de rasgos de los idiomas indígenas guatemaltecos. El primero de los aspectos que queremos poner bajo la lupa son los “meros guatemaltequismos” que se encuentran tan abundantemente a lo largo del texto. Aunque Leinhard los descuenta como una mera manera ladina de “hablar”, nosotros contendemos que es algo más complicado. ¿De dónde viene esa manera “ladina” de hablar? Como saben los que hayan viajado por Guatemala, el castellano popular que se habla en las tierras habitadas por los grupos indígenas es uno que ha sido fuertemente influenciado por los idiomas indígenas usados en esas regiones. Esos modismos son tan frecuentemente usados en el texto que el autor ha incluido un glosario para explicarles a los hispanohablantes que no están familiarizados con el habla guatemalteco. Esa consideración es importante porque la manera de hablar el castellano en Guatemala es el resultado de una historia larga de interacciones entre los grupos nativos y los españoles en la cual los indios eran una parte integral. Es decir, es en cierto sentido, un reconocimiento de la influencia de esos grupos en el desarrollo del país.

Esa incorporación está especialmente evidente entre los nombres de los lugares y las cosas. Aparte de los nombres de las ciudades que mencionamos arriba (los idiomas indígenas tienen una presencia muy fuerte cuando el autor introduce la mitología maya), Asturias ha incorporado otras palabras cuyo uso imparta valor y validación a las culturas primigenias del país. Un ejemplo del léxico indígena que se repite muchas veces es el uso de la palabra “kukul” en vez de la más familiar forma en español “quetzal”.

Otro aspecto interesante en cuanto al uso del lenguaje de Asturias en *Leyendas de Guatemala*, son las traducciones al español de conceptos indígenas. La “Leyenda de la Tatuana” es un buen ejemplo de la traducción de los conceptos y palabras al español. En esa leyenda, vemos las muchas referencias a la manera indígena de contar el tiempo. La frase, “¿Cuántas lunas pasaron andando los caminos?” (M. Á. Asturias, *Leyendas de Guatemala* 32), aunque suena perfectamente bien en español, aporta más significado cuando la consideramos con la mentalidad india. En muchos de esos idiomas, todavía marcan el paso del tiempo con la luna; en vez de hablar de los meses, literalmente se refieren a las lunas. Y como Guatemala sólo tiene dos estaciones—invierno y verano—cuentan los años por las lluvias. Otro ejemplo destacable es el uso de la frase, “Tierra de los Arboles”, que literalmente significa “Quiché”¹¹ en la “Leyenda del volcán”. Es importante también reconocer la insistencia de Asturias de repetir que esos acontecimientos tuvieron lugar durante un año de 400 días destacando de vez en

¹¹ Aquí mantenemos la ortografía al estilo español porque estamos refiriéndonos al departamento de Quiché y no a la etnia ni al idioma. Además, así aparece en el glosario de Asturias.

cuando el nombre del mes de 20 días. Con especificar que se trata de un año cómo los contaban los mayas y no como lo entenderíamos nosotros hoy en día vemos que Asturias buscaba—a través de la traducción de un concepto indígena al español—llevar al lector al desconocido mundo indio.

Podemos hacer muchas de las mismas observaciones en *Hombres de maíz* que hicimos en *Leyendas de Guatemala*; el castellano usado en la narración capta la manera coloquial de hablar completo con los modismos que hacen el habla guatemalteco tan único. Vemos también la incorporación de la mitología maya, la predominancia del papel de los animales en la narración, pero *Hombres de maíz* tiene más diálogo. Uno de los aspectos interesantes es cómo hablan los personajes indígenas.

Proponemos que a pesar de las críticas en cuanto a la manera de “hablar” de los personajes indígenas, lo que hace Asturias es captar muy bien cómo hablan los indios actuales que están enfrentándose con la cultura ladina que poco a poco está entrando a las áreas donde ellos tradicionalmente habitaban. Esta lucha social está incorporada en la manera de hablar de los personajes indígenas que se encuentran entre el mundo ladino y el mundo indígena. Es decir, la forma imperfecta de hablar asignada a los indios—que es básicamente cómo hablan los ladinos o los indios occidentalizados—se puede leer como una representación lingüística de la lucha social que es la base de toda la novela.

Creemos también que esa manera de “hablar” es más que una forma anticuada de platicar como sugiere Morales, sino que también incorpora aspectos de los idiomas indígenas. Hay un ejemplo que se repite mucho en la novela y que

es muy típico del habla de los indígenas cuyo primer idioma es uno de los varios idiomas mayas. El constructo a que nos refiere aparece varias veces en las conversaciones que comparten Goyo Yic y Domingo Revelorio. Una de éstas dice en parte: “Si usted quiere tomarse un su traguito [...]” (M. Á. Asturias, *Hombres de maíz* 132). Más adelante se repite el mismo error gramatical y leemos: “Vendiendo aguardiente, de resultas de un mi conocido [...]” (M. Á. Asturias, *Hombres de maíz* 146). Este constructo, además de ser “imperfecto” es una traducción directa de aquellas lenguas. Para el lector sin conocimiento de los idiomas indígenas estas frases “un su traguito” y “un mi conocido” pueden solamente parecer como una manera o un truco narrativo de darles a los personajes una manera “imperfecta” de hablar. Proponemos que va más allá de solamente eso – a nuestro parecer esta construcción idiomática es una traducción directa de los idiomas mayas al español. Éste es un constructo que se escucha mucho en Cobán donde una buena parte de la población habla q’eqchi’ como primer idioma.

No me quiero presentar como experto en los idiomas indígenas, pero por lo menos sé hablar uno, el q’eqchi’, que se habla en las zonas nortes del país (inclusive en los departamentos de Alta y Baja Verapaz donde Asturias pasó mucho tiempo de niño). Baso mis observaciones en la estructura de esa gramática que, según mi entendimiento, es muy parecida a los otros idiomas locales. No pretendo entrar profundamente en los términos lingüísticos, mas sólo lo suficiente para clarificar el asunto.

En el q'eqchi' hay una clase de pronombres, los pronombres activos, que se usa para expresar posesión (entre muchas otras cosas); es el equivalente de los pronombres posesivos en español. Estos pronombres son prefijos que se juntan con sustantivos para expresar posesión. Una combinación de esos pronombres con un sustantivo se traduce como mi/tu/su más cualquier sustantivo. Aquí se vuelve más difícil el asunto, no gramaticalmente sino conceptualmente. En q'eqchi', el concepto de algún objeto sin dueño es muy raro. Es decir, no hay un libro arbitrario, tiene que ser el libro de alguien. Hay manera de expresar eso, pero no es muy común y se reserva para referirse más a conceptos como Dios o el Espíritu Santo (porque nadie es dueño de ellos), por ejemplo. Lo que sucede entonces es que para expresar un (cualquier objeto) mío ponen el “un” más “pronombre activo” más “el sustantivo”. De esta manera *jun laa nubul* o *jun aanubul*, se traduce literalmente como “un su trago”.

Con esta nueva perspectiva en cuanto a la manera de representar el habla de los personajes indígenas, podemos ver que no se trata de inventar una manera tonta por la cual los indios se comunican, sino de captar la realidad de su manera de hablar un segundo idioma. Podemos concluir entonces que Asturias capta genialmente cómo suena el español hablado en las afueras de la ciudad. El autor efectivamente demuestra una de las realidades indígenas mientras escribe de una manera que los lectores que solamente hablan el español pueden seguir mientras reconoce el valor de los idiomas indígenas como aspecto fundamental en la identidad guatemalteca.

El conjunto de esas técnicas y la incorporación de la cultura indígena implícita en dichos aspectos son más evidencia de la habilidad de Asturias de acercarse a los indios y representarlos no sólo de una manera auténtica, sino también de una manera justa. En el fondo no se trata de estereotipos o imaginería racista o romantizada sino un acercamiento fiel a esos grupos. La incorporación de esos aspectos en su literatura funciona para poner al indígena en el centro del discurso. La mitología que se presenta en esas obras se basa en las creencias verificables actuales e históricas y no simplemente en presuntas ideas que se comparten entre esos grupos. Además de basarse en la mitología maya, Asturias también ha logrado integrar conceptos organizacionales e idiomáticos a sus textos, la inclusión de los cuales, muestra una mentalidad que buscaba crear una literatura que se mantenía fiel a las realidades sociales de esos grupos.

Conclusiones

Es curioso cómo la moda y la política puede determinar cómo nos acercamos a ciertos textos como investigadores. La popularidad reciente de los estudios poscoloniales y la preferencia por el subalterno como seres enaltecidos ha cambiado mucho la manera que pensamos y discutimos muchos de los textos en las universidades. Motivados por agendas políticas, mucha de la crítica reciente ha intentado crear un nuevo discurso en cuanto a las obras de Miguel Ángel Asturias. Lo que durante muchos años era considerado el acercamiento más fiel a las culturas indígenas ahora está siendo criticado como un corpus de

textos que no representan adecuadamente a éstas—y hasta algunos están sugiriendo que él era un racista.

La ironía de muchas de esas críticas es que mientras buscan la manera de apoyar sus argumentos, olvidan por completo las realidades históricas y sociales de Guatemala. Como consecuencia, ellos terminan repitiendo exactamente lo que están criticando. En criticar lo que es un indígena verdadero, crean otredades y barreras para los indígenas que caen un poco fuera de lo que “ellos” consideran auténtico.

La lógica tras tales acusaciones, a nuestro parecer, es inexistente. Unos, refiriéndose a su tesis de abogado han insistido que ésa funciona como evidencia de los motivos racistas de Asturias; nos preguntamos si esos han leído el texto por sí mismos. Otros están convencidos que lo que escribió Asturias no puede ser una buena representación de los indios simplemente porque él no era indígena (o por lo menos, porque no era lo que “ellos” piensan que un indígena debe ser). Aunque respetamos el derecho de los críticos de tener otra opinión, llegar a tales conclusiones, no importa qué tan elocuentemente presentadas, muestra una falta de conocimiento, estudio y comprensión de la literatura de Asturias y sus intenciones y motivaciones.

Creemos, sin embargo, que una lectura detenida de los textos del autor mostrará todo el contrario. Como mostramos, la imagen del indígena que crea Asturias es una que se vincula y que se basa en verdades históricas. Lejos de ser un racista que buscaba mantener subyugado al indígena, Asturias creó una

literatura que destacaba los valores de las comunidades indias mientras simultáneamente detallaba los desafíos sociales que éstos enfrentaban.

En cada aspecto de los textos de Asturias, nosotros, como lectores, vemos cómo el autor valoriza las contribuciones históricas de la cultura maya sin en algún momento romantizarlos. El autor ensalza esas comunidades a través de su uso de la mitología maya, aspectos organizacionales que encontró en los textos indígenas, la imaginaria india y los aspectos lingüísticos que están presentes en sus obras. Aunque escrito en idioma castellano, la vinculación de esos aspectos con las culturas primigenias de Guatemala traslada el indígena asturiano de la periferia al centro de la narración.

Con centrar la narración en los aspectos indígenas fuertemente vinculado con las realidades históricas y actuales, Asturias ha podido crear una narrativa que ensalza las culturas indígenas mientras simultáneamente hace visible los desafíos sociales históricos y actuales que esos grupos enfrentaban.

Tanto en el caso de *Leyendas de Guatemala* como en *Hombres de maíz*, vemos cómo Asturias señala la historia de Guatemala y destaca las aportaciones de los indios respecto del desarrollo de una Guatemala moderna y los desafíos sociales que éstos enfrentan. Al mostrar el pasado mitológico del país y dejar que el comentario de la historia indígena predomina la narrativa, valoriza esas comunidades y su historia sobre las contribuciones españoles. La incorporación de los recursos literarios indígenas junto con aspectos lingüísticos de los idiomas nativos de Guatemala son evidencias de una narrativa más fuertemente vinculada y basada en una acertada representación indígena. El discurso asturiano no es uno

que mantiene las divisiones raciales de Guatemala ni uno que procura subyugar o marginalizar las culturas primigenias, sino que es uno que pretende iluminar el valor de las aportaciones de los indios al desarrollo de Guatemala.

CAPÍTULO 5

CONSIDERACIONES FINALES

Desde la llegada de los primeros españoles a las tierras americanas, el qué hacer con los habitantes originales, los indígenas, siempre ha presentado un problema para los exploradores y luego para los colonos europeos. Se podría argumentar que ese “qué hacer” ha sido responsable por mucha de la miseria que esos grupos han aguantado y a que han sido expuestos durante siglos de historia. Esas realidades se reflejan en muchos de los textos que han sido escritos a lo largo de los años desde el “descubrimiento” del continente. Desde las cartas más antiguas hasta la literatura más recientemente publicada, los indígenas han ocupado algún espacio en lo que se escribió en este continente. Del noble salvaje del periodo del romanticismo al indio condenado luchando contra los avances de los europeos del realismo, el indígena latinoamericano ha sido representado literariamente de muchas maneras.

Este tema de los indígenas, tanto su tratamiento en la sociedad contemporánea como su representación en la literatura, figura como el aspecto central en mucha de la creación literaria de Miguel Ángel Asturias. Rompiendo con los anticuados modelos sociales y literarios, Asturias aboga por el bienestar de los indígenas y dedica mucho de su vida al mejoramiento de las condiciones bajo las cuales los indios guatemaltecos viven mientras simultáneamente mueve el indio de las márgenes de la literatura al centro. La tesis de abogado de Asturias, que ha sido leído con mala fe, pretende investigar cuáles son las causas principales que contribuyeron al estatus social del indio y cómo mejorar la

situación para ellos. Su producción literaria hace eco del propósito de su tesis; expone los problemas, culpa a los responsables y busca mejorar su condición y posición social. Ese nuevo posicionamiento de los indígenas de la periferia al centro lleva consigo una nueva manera de entender a esos grupos. En las tempranas obras magicorrealistas de Asturias, ya no se lee *sobre* los indios y sus creencias, sino *desde* la perspectiva de ellos. Las obras de Asturias y sus concepciones de los grupos indígenas abrieron al público letrado del siglo XX una nueva manera de ver y entender esas sociedades primigenias, y, como resultado, añade un valor a las contribuciones culturales de éstas en el mundo latinoamericano modernizante.

A pesar de esas realidades respecto de la literatura de Asturias, hoy en día, el debate en cuanto a los indios en la literatura gira en torno a la manera en que están presentados. Con la reciente popularidad de los estudios poscoloniales y subalternos, muchos investigadores están volviendo a los textos de Asturias para criticarle al autor por su representación de los indígenas, y, en unos casos extremos, para acusarle de racismo. Las raíces de tales conclusiones y acusaciones muestran la batalla ideológica que los izquierdistas esperan legitimar a través de la aplicación de las teorías poscoloniales a la literatura del escritor. Basándose en las teorías poscoloniales, muchos han mirado a la tesis de abogado del autor para criticarle de ser racista y luego para extender esas mismas conclusiones al corpus de sus obras literarias también.

Consideramos que las teorías poscolonialistas, y, en particular, su aplicación a un contexto latinoamericano es problemático por muchas razones.

Primero, esas teorías muy frecuentemente se basan en una visión histórica incompleta. Aunque existan partes que sean verídicas, en su mayoría se basan en generalidades y verdades a medias para promover una ideología. Por ejemplo, la sugerencia que antes de la llegada de los españoles existiera alguna utopía aborigen donde los indios vivieron en paz. Sabemos que eso es una falsedad, el récord arqueólogo no lo apoya, pero admitir que se trataba de varios grupos divididos, peleando para subyugar a las otras tribus no apoya sus afirmaciones de perpetuas víctimas. Segundo, esas teorías dependen de relaciones humanas inexistentes o inventadas para promover su posición. Eso es particularmente evidente en Guatemala, donde ellos han intentado sugerir que la relación que existe en el país entre la gente es binaria; es decir dividida racialmente: indígena o ladino. La conceptualización de una identidad maya es un invento nuevo (hasta importada) y no compagina con el pensamiento orgánico del indio (Wilson). En realidad, no existen divisiones raciales sino ideológicas y aunque hay publicaciones sobre ese proceso de ladinización, definir quién es un ladino y quién es un indígena es muy problemático. Tercero, a pesar de las quejas de la creación de otredades, esa gente se ha apropiado de los mismos mecanismos de que se quejan para promover su propia ideología. Tal ha sido la actitud actual de varios de los nuevos grupos “mayistas” cuya ideología es tan anti-ladina como pro-maya.

A pesar de esas fallas de lógica, la popularidad de las teorías poscoloniales ha aumentado recientemente; sin embargo, hay unos investigadores que han cuestionado la veracidad de éstas y las conclusiones que sacan. Ellos han señalado

las circunstancias históricas y actuales que contradicen las afirmaciones de los poscolonialistas. Uno de los puntos más importantes que comparten esos investigadores es que hay que tomar en cuenta el contexto bajo el cual una obra aparece. Esa sugerencia, que debe parecer tan obvia, ha sido descartada por muchos.

Lo antedicho ayuda a explicar por qué tantos lectores e investigadores se han acercado a la tesis de abogado de Asturias con tan mala fe. Al escribir su tesis de abogado al principio del siglo XX, Asturias estuvo muy influenciado por el positivismo que dominaba en Latinoamérica en aquel entonces. Aunque usa lenguaje y sugiere conclusiones que no usaríamos hoy en día, la tesis de abogado muestra la actitud progresista de Asturias y sus deseos de mejorar su país. En ella, Asturias protesta el tratamiento de los indios y critica los mecanismos y factores que han contribuido al estado decaído del indígena. Lejos de un texto que busca silenciar o subyugar al grupo marginado, este texto intenta elevar al indígena y darle espacio y voz en los asuntos del país. Aquél que sugiere al contrario probablemente no haya leído o entendido el texto optando por repetir mecánicamente las conclusiones de otros.

Asturias no se contentó con escribir solamente una tesis de abogado que se enfocara en esos temas, al ir a París en el año 1924, dedica una gran parte de su producción periodística al tema también. En esos artículos, Asturias eleva el tono y la retórica al implicar la responsabilidad del gobierno por las condiciones que enfrenta el país. Tal vez el problema que los críticos de hoy día tengan con los

textos de Asturias es que ellos esperaban un revolucionario y tienen en el autor un reformador.

Durante su estadía en París, Asturias estudia profundamente la cultura maya con el Profesor Georges Raynaud y de repente es como si un nuevo mundo se abriera y Asturias encuentra toda una cultura cuya existencia no conocía antes. Esa experiencia que tuvo el autor tendría un impacto importante en las obras literarias que se publicará en los años venideros.

Consideramos que la representación de los indígenas en las obras asturianas ha sido subestimada por muchos críticos. Es nuestra posición que conclusiones de ese tipo muestran una falta de conocimiento histórico de las civilizaciones que ocupaban antiguamente las tierras centroamericanas. Mostramos cómo Asturias efectivamente incorporó la historia, mitología y lenguaje indígena en sus textos. Mientras muchos críticos no han captado esas realidades, creemos que funcionan como aspectos fundamentales para entender plenamente los textos del autor. Sin enfocarse en una sola tribu, Asturias ha podido crear una imagen indígena en su literatura que incorpora los aspectos compartidos entre las muchas etnias guatemaltecas y añade aspectos que son únicos para algunas de ellas. De esta manera, la imagen indígena creada por Asturias incorpora todas las realidades que ser indígena de Guatemala implica.

Otra de las críticas que se repite a menudo es la de la supuesta manera ladina de hablar que Asturias ha dado a sus personajes indígenas. Nosotros, sin embargo, creemos que nada podría estar más lejos de la verdad. Asturias ha captado, a través del uso de la sintaxis y los recursos literarios comunes en los

idiomas indígenas, una manera auténtica de hablar, efectivamente añadiendo otra dimensión a la realidad guatemalteca a su literatura.

Tras nuestro análisis, nosotros podemos concluir que la realidad guatemalteca no es una que se presta a los modelos poscoloniales a los que muchos de los críticos actuales quieren someter las obras de Asturias. Asimismo, aquellos que pretenden basar sus argumentos en el supuesto racismo de la tesis de abogado del autor parecen haber hecho una lectura limitada. La evidencia sugiere que a Asturias le interesó mucho mejorar las condiciones y las oportunidades disponibles a los indígenas marginados en la sociedad guatemalteca. Esa actitud de Asturias no se limitó a su tesis, sino que está presente en su producción periodística y mucha de su temprana literatura. Lejos del racismo de que ha sido acusado, vemos en Miguel Ángel Asturias un autor progresista, completamente comprometido con el proyecto de mejorar las condiciones indígenas.

BIBLIOGRAFÍA

- Anónimo. *Popol Vuh o libro del consejo de los indios quiches*. Trad. Miguel Ángel and J.M. González de Mendoza Asturias. Buenos Aires: Editorial Losada, 1965.
- . *Popol Vuh. The Definitive Edition of the Mayan Book of the Dawn of Life and the Glories of Gods and Kings*. Trad. Dennis Tedlock. New York: Simon and Schuster, 1996.
- . *Popol Vuh: The Sacred Book of the Maya. The Great Classic of Central American Spirituality*. Trad. Allen J. Christenson. Norman: U of Oklahoma P, 2003.
- Arias, Arturo. “Ideología y lenguaje en ‘Hombres de maíz’”. *Texto crítico* 11 (1985): 153-164.
- Asturias Montenegro, Gonzalo. *Miguel Ángel Asturias: biografía breve*. Guatemala: Editorial Cultura, 1999.
- Asturias, Miguel Ángel. *Hombres de maíz*. 1949. Guatemala: Piedra Santa, 1991.
- . *Hombres de maíz*. English. Trad. Gerald Martin. Pittsburgh: U of Pittsburgh, 1993.
- . *Leyendas de Guatemala*. 1930. Guatemala: Piedra Santa, 2007.
- . “París 1924-1933. Periodismo y creación literaria”. *Miguel Ángel Asturias: París, 1924-1933. Periodismo y creación literaria*. España: Unesco, 1988. 1-497.
- . *Sociología Guatemalteca: el problema social del indio*. 1923. Edición Bilingüe. Trad. Maureen Ahern. Tempe: Arizona State University, 1977.
- . *Teatro: Chantaje, Dique seco, Soluna, La audiencia de los confines*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1964.
- Beverly, John. *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*. Durham: Duke University Press, 1999.
- Breinig, Helmbrecht. “Native Survivance in the Americas”. *Survivance: Narratives of Native Presence*. Ed. Gerald Vizenor. Lincoln: U of Nebraska, 2008. 39-59.

- Burgos, Elizabeth. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. 12. México: Siglo Veintiuno Editores, 1995 (1ª edición 1985).
- Callan, Richard. "Introduction". *Asturias, Miguel Ángel. Sociología guatemalteca: el problema social del indio*. Trad. Maureen Ahern. Tempe: Arizona State University, 1977. XIX-XVII
- Callan, Richard. *Miguel Ángel Asturias*. New York: Twayne Publishers, Inc., 1970.
- Cardoza y Aragón, Luis. *Miguel Ángel Asturias: Casi novela*. México: Ediciones Era, 1991.
- Carpentier, Alejo. *El reino de este mundo*. Montevideo: Arca, 1968.
- Carrera, Mario Alberto. *Breve biografía de Miguel Ángel Asturias*. Ciudad de Guatemala: Piedra Santa.
- Carrillo, Germán D. "Del surrealismo al realismo mágico en 'Hombres de maíz' de M. A. Asturias". *Sin nombre* 14.1 (1983): 53-60.
- Castelpoggi, Atilio Jorge. *Miguel Ángel Asturias*. Buenos Aires: Editorial La Mandrágora, 1961.
- Christenson, Allen J. "Introduction". Anónimo. *Popol Vuh*. 26-56.
- Eagleton, Terry. *Ideology An Introduction*. London: Verso, 1991.
- Fanon, Franz. "The Negro and Language". *Modern Criticism and Theory: A Reader*. Ed. David Lodge and Nigel Wood. 3rd. Harlow: Pearson, 2008. 127-139.
- Goldie, Terry. "The Representation of the Indigene". *The Post-Colonial Studies Reader*. Ed. Bill Ashcroft y Gareth Griffiths and Helen Tiffin. London: Routledge, 1995. 232-236.
- Grube, Nikolai, Ed. *Maya: Divine Kings of the Rain Forest*. Oxford: Könemann Verlagsgesellschaft mbH, 2001.
- Henighan, Stephen. "El indígena y el alma nacional en 'El problema social' de Asturias: fuentes de investigación". *Hispanica* 27 (1998): 207-215.
- Leal, Luis. "El realismo mágico en la literatura hispanoamericana". *Cuadernos Americanos* CLIII (1967): 230-35.

- Lienhard, Martín. “La litigación indígena en dos novelas centroamericanas”. *Cuadernos hispanoamericanos* (1984): 110-120.
- Lodge, David y Nigel Wood. *Modern Criticism and Theory: A Reader*. 3rd. Harlow: Pearson, 2008.
- Lund, Joshua and Joel Wainwright. “Miguel Ángel Asturias and the Aporia of Postcolonial Geography”. *Interventions* 10.2 (2008): 141-157.
- Memmi, Albert. *The Colonizer and the Colonized*. Boston: Beacon Press, 1965.
- Montejo, Victor D. and Lyle Campbell. “The Origin of Corn: A Jacaltec Tale in Comparative Mayan Perspective”. *Latin American Indian Literatures Journal* 9.2 (1993): 99-119.
- Montejo, Victor D. “Cuentos tradicionales de Jacaltenango, Guatemala”. *Mesoamérica* (1985): 411-420.
- . *El pájaro que limpia el mundo y otras fábulas mayas*. Rancho Palos Verdes: Fundación Yax Te', 2000.
- . *Las aventuras de Mister Puttison entre los mayas*. Rancho Palos Verdes: Fundación Yax Te', 1998.
- . “The Power of Language: The Mayan Writer (Ahtz'ib)”. *Review* 67 (2003): 47-50.
- . “The Stones Will Speak Again: Dreams of an Ah Tz'ib' (Writer) in the Maya Land”. *Speaking for the Generations: Native Writers on Writing*. Ed. Simon J. Ortiz. Vol. 35. Tucson: U of Arizona, 1998. 196-216.
- Morales, Mario Roberto. “La articulación de las diferencias: el discurso literario y político del debate interétnico en Guatemala”. *Nuevas perspectivas desde, sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*. Ed. Moraña, Mabel y John Beverly. Pittsburgh: U de Pittsburgh, 2002. 521-528.
- . *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón. Los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala*. Guatemala City: Consucultura, 3ª ed. 2008. (1ª edición 1998)
- . “Me llamo Miguel Ángel Asturias y así me nació la conciencia”. *Revista de estudios hispánicos* (1997): 81-98.

- . “Miguel Ángel Asturias: Del positivismo liberal a la transculturación”. *Alba de América* (2001): 275-84.
- Prieto, René. *Miguel Angel Asturias's archaeology of return*. Cambridge: U of Cambridge, 1993.
- Richard, Nelly. “Intersecting Latin America with Latin Americanism: Academic Knowledge, Theoretical Practice, and Cultural Criticism”. *The Latin American Cultural Studies Reader*. Ed. Ana Del Sarto, Alicia Ríos y Abril Trigo. Durham: Duke University Press, 2004. 686-705.
- Rowe, William. “Review: Competing Rituals: José María Arguedas and the Voice of Native Andean Culture”. *Third World Quarterly* 11.4 (1989): 274-278.
- Said, Edward W. “Crisis [in orientalism]”. *Modern Criticism and Theory: A Reader*. Ed. David Lodge and Nigel Wood. 3. Harlow: Pearson, 2008. 366-381.
- . *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, 1994.
- . “From Orientalism”. *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*. Ed. Patrick Williams and Laura Chrisman. New York: Harvester Wheatsheaf, 1993. 132-149.
- . “Orientalism”. *The Post-Colonial Studies Reader*. Ed. Bill, Gareth Griffiths and Helen Tiffin Ashcroft. London: Routledge, 1995. 87-91.
- Segala, Amos. “Introducción del coordinador”. En *Miguel Ángel Asturias: París, 1924-1933 XIII-LXXXII*.
- Selden, Raman y Peter Widdowson and Peter Brooker Eds. *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory*. 5. Harlow: Pearson, 2005.
- Shaw, Walter. “El neoindigenismo y Hombres de maíz”. Preble-Niemi, Oralia. *Cien años de magia: Ensayos críticos sobre la obra de Miguel Ángel Asturias*. Guatemala: F&G Editores, 2006. 97-119.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. “Questions of Multiculturalism”. *Modern Criticism and Theory: A Reader*. Ed. David Lodge and Nigel Wood. 3. Harlow: Pearson, 2008. 594-600.
- Tedlock, Dennis. “Introduction”. Anónimo. *Popol Vuh*. 21-60.

- Ubidia, Abdón. "Cinco tesis acerca del 'realismo mágico'". *Hispanamérica* 26 (1997): 101-107.
- Volek, Emil. "From Argiropolis to Macondo: Latin American Intellectuals and the Tasks of Modernization". *Latin American Issues and Challenges*. Ed. Lara Nacimiento y Gustavo Sousa. Nova Science Publishers, Inc., 2009.
- . "El realismo mágico entre la modernidad y la posmodernidad". *Literatura hispanoamericana entre la modernidad y la postmodernidad*. Santa Fé de Bogotá: U Nacional de Colombia, 1994.
- Wilson, Richard. *Maya Resurgence in Guatemala: Q'eqchi' Experiences*. Norman: U of Oklahoma P, 1995

