

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

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

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

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

---

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

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

<sup>18</sup> *Hombres de maíz*, edición crítica de Gerald Martin, G. Meo Zilio, París, Klincksieck y México, F.C.E., 1981.

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

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

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

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

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

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

---

<sup>20</sup> F. Boas, *Primitive art* (1972), New York, Dover, 1955, pp. 299-348.

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

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

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

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

## V. Dos estéticas ladinas

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

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

---

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