



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE
MÉXICO

CENTRO UNIVERSITARIO UAEM AMECAMECA
LICENCIATURA EN LETRAS LATINOAMERICANAS

MIGUEL ÁNGEL ASTURIAS Y EL TRATAMIENTO
MÍTICO EN *HOMBRES DE MAÍZ*

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO
DE LICENCIADA EN LETRAS LATINOAMERICANAS

P R E S E N T A:

MARIBEL ROJAS INCLÁN

BAJO LA DIRECCIÓN DE
ASESOR: DR. SAÚL HURTADO HERAS
COASESOR: MAESTRO LINO MARTÍNEZ REBOLLAR

AMECAMECA, MÉXICO

NOVIEMBRE 2014

DEDICATORIA

A Dios:
“Inspiración de fe,
que con fuerza divina
alentara la voluntad propia
de escalar más.”

A mi esposo e hijos: Faustino, Yarideli y
Gamaliel:
“Por su amor y comprensión, quienes
con su presencia motivaron este deseo
de superación.”

A la mujer que me dio la vida: Tere(†)
Quien ahora es “una joya que presume
el cielo, resplandor eterno de
grandeza,
luz que iluminó la creación de mis
ideas.”

A mi hermana Karen:
“Por su bondad transformada
en fruto,
por los momentos de aliento y
su actitud dispuesta.”

A los Profesores Saúl Hurtado
Heras y a Lino Martínez Rebollar:
“Fuentes de donde emana
sabiduría, conocimiento y entrega,
ejemplos dignos de reconocimiento,
de quienes admiro
la sencillez y la humildad.”

A todos Ustedes por el humanismo:
sello emanado de sus corazones;
voluntad propia de sabia inteligencia,
presente conjugación de raciocinio y sentimiento.
¡Gracias!

INTRODUCCIÓN

Hace algunos años, después de una lectura fragmentaria de *Hombres de maíz*, surgió una necesidad en mí: la de entender, interpretar y más aún comprender esta novela que dejara estragos de confusión en la recepción propia. El efecto opaco de esta lectura se trasladó en una inquietante necesidad de revisar a detalle la historia que presentan los hombres de maíz. Dicha inquietud, en principio, estuvo amparada por la íntima relación que el título implica paralelamente con el contenido de *El Popol Vuh*, cuyo proceso lector había provocado agrado y gusto por acercarme más a textos manifestantes de la cosmovisión indígena.

En lo particular, la frase “hombres de maíz” inmediatamente me hizo viajar por el acto primordial de los dioses mayas en la creación del universo, específicamente, el de la cuarta generación de hombres con los cuales estos seres divinos habían encontrado la certeza de ser alabados; los hombres que de maíz estaban hechos. La magia presente en la descripción de tal proeza fue uno de los condimentos que había logrado degustar en el *Libro del Consejo* con una sensación de gozo. Ante todo, la confusión que *Hombres de maíz* originara fue el primer impulso que me orilló al empeño tenaz de su lectura y, después, la curiosidad por visualizar o descartar la existencia de correspondencias con el *Popol Vuh*. Sin embargo, no es la intertextualidad el asunto a tratar en esta ocasión. De inicio, hubo una preocupación por entender los límites entre el mito y la leyenda pero más tarde mis inclinaciones se orientaron hacia el desencadenamiento de elementos míticos, con la firme convicción que mediante

ellos saciaría con mayor certeza no sólo la sed de comprender el mundo mágico de la novela, sino la grandeza de disfrutar verdaderamente todas y cada una de las líneas que mediante las palabras están trazadas a lo largo de la obra. Al considerar la atención a los elementos míticos sabía que la magia que los envuelve ocasionaría un mayor gozo que automáticamente se haría presente en la interpretación más fluida y dinámica en el cuerpo del trabajo.

A partir de este trabajo tendremos en nuestras manos la aplicada voluntad de apreciar una vez más a la obra que el guatemalteco Miguel Ángel Asturias (1899-1974) creara y publicara en el año de 1949, a la cual le habían antecedido *Leyendas de Guatemala* y *El Señor presidente*; y a la que le proceden *Viento fuerte*, *El papa verde*, *Week-end en Guatemala*, *Los ojos de los enterrados*, *El alhajadito*, *Mulata de tal*, *El espejo de Lida Sal*, *Maladrón* y *Viernes de Dolores*, entre otros documentos casi desconocidos: *Tres de cuatro soles*, *El árbol de la cruz*, y *El hombre que lo tenía todo, todo, todo* (Hurtado, 2006: 27-28).

Las obras antecedidas a *Hombres de maíz*, sobre todo la segunda de ellas, hizo a Miguel Ángel Asturias merecedor del Premio Nobel de Literatura en el año de 1967, por lo que estamos ante la revisión de una obra cuyo autor es de gran talla; aunque tres años más tarde pareciera que demeritara su calidad de escritor ante los comentarios negativos que generó aquella novela.

Posiblemente, el clima híbrido que posee la novela de 1949, *Hombres de maíz*, sea el reflejo de la falta de identidad del hombre latinoamericano. Sus personajes, en apariencia, son independientes uno del otro; carecen de relaciones existenciales. Hay una aparente confusión entre el género concreto de la obra así

como un toque de relatos que por carecer de estructura deja de mantener relaciones homogéneas; el clima de los capítulos de *Hombres de maíz* se torna heterogéneo y falto de unidad secuencial; sin embargo es la constante insistencia del narrador ante la lucha común de los personajes, una lucha que repasa una y otra vez en la creencia de un mundo mitológico-primitivo, que actúa en defensa de sus creencias nativas pero que se confunden en el actuar temporal histórico de los acontecimientos. Esa confusión también radica en la psicología y, en consecuencia, en el aspecto actitudinal de los personajes.

Creo que se rompen relaciones intrínsecas entre un capítulo y otro pero a la vez la falta de uno de ellos provocaría unidad aún más ambigua; finalmente falta de identidad del hombre traspolada no sólo al mundo de los personajes, sino a la estructura narrativa de *Hombres de maíz*. La ruptura de dichas relaciones influye en la destrucción misma de las relaciones humanas; parece que a lo femenino le está negado mantener unidad y armonía al lado de lo masculino.

Compleja es la novela *Hombres de maíz* como compleja es la búsqueda de una identidad social y cultural del ser latinoamericano. Dicho problema ontológico se ve expuesto mediante la presencia de elementos míticos que caracterizan a una comunidad indígena y que su naturaleza de sacros los matiza de motivos divinos, pulcros e indestructibles; su abolición, promueve la visión de una raza vencida que sufre los estragos de la mutilación de una identidad que jamás será hallada.

He considerado que los vínculos que mantiene la mitología maya-quiché con los elementos míticos de *Hombres de maíz* corresponden a la función sociológica

que se desprende del mito tradicional y que dicha dependencia connota el problema ontológico del ser latinoamericano.

El objetivo principal de esta investigación es comprender la red de elementos míticos que teje el escritor al interior de la obra a través de la interpretación propia, así como el deseo de rescatar las creencias sagradas mediante las cuales se logra identificar el hombre latinoamericano, aun a costa de ser los protagonistas victimarios de la sufrible imposición extranjera. Para ello será imprescindible determinar la función e importancia del mito, extrayendo los vínculos que mantiene con la mitología maya-quiché a través de las diferentes connotaciones que demandan los elementos explícitos en la novela.

La propiedad estilística que Miguel Ángel Asturias logra transmitir en esta novela puede ser que refiera a patrones mediante los cuales se logra la identidad nacionalista del escritor, y el carácter híbrido de la misma refleje la situación híbrida de los personajes que fueron conquistados, sometidos y ultrajados. La conciencia nacionalista está salvada con la inclusión de mitos propios del contexto guatemalteco que llevan consigo la particularidad de envolverse en pieles de pureza primitiva.

Por tales motivos he considerado desglosar tres capítulos que permitirán navegar entre la crítica receptiva, el matiz mágico y la tradición interiorizada en un mundo de ficción sostenido en los elementos míticos incluidos que adquieren la visión sagrada que Mircea Éliade propone. El tercer capítulo se resume, finalmente, en la presencia de elementos correspondientes a mitos.

El sustento de la vida indígena ha estado justificado en los mitos de elementos naturales que sostienen los muros de la cultura primitiva evocada en los hombres de maíz. En la redacción de este trabajo es básico incluir al maíz, al agua, al fuego, a la inmortalidad y, junto con ellos, a algunos rasgos que tienen matices que muestran una confusión en la personalidad de los personajes indígenas que la novela implica. El mito tradicional consuela al hombre moderno ante la necesidad de encontrar los fundamentos acerca del origen de las cosas.

Una interpretación sobre los elementos míticos permitirá comprender el pensamiento individual y colectivo de una raza que corrió la suerte de ser humillada y pisoteada aun en su propio territorio. A pesar de que Asturias pertenece a una época moderna no debemos de olvidar que el contexto estuvo más cerca de él al convivir con los indígenas quichés de Guatemala, sus sueños, sus ilusiones y sus esperanzas muertas han sido objeto de ruido a los oídos del autor; los rumores se han unido en una voz que se interioriza en el mundo de la ficción. Por ello es conveniente reflexionar y preguntarse ¿Qué vínculos mantiene la mitología maya quiché con los elementos míticos de *Hombres de maíz*? ¿Cuáles relaciones son preexistentes en *Hombres de maíz* respecto al problema ontológico del ser latinoamericano? ¿Qué situaciones aunadas a elementos míticos denotan falta de identidad en los personajes?

Los elementos del mito son abordados desde la función social que se cumple al proporcionar modelos a la conducta humana y atribuir significación y valor a la existencia.

En el viaje intestinal que emprenderemos con las incidencias reflexivas del presente nos encontraremos con un sustento teórico de escritores de talla nacional e internacional que han tenido el atinado quehacer de abordar la actividad novelística de Miguel Ángel Asturias, a muchos de los cuales ha logrado reunir Gerald Martin en las dos ediciones críticas que publicó (1981 y 1992). Sin ignorar la ardua labor que ha ocupado a Saúl Hurtado Heras al publicar *Por las tierras de Ilóm* (1997) y *La narrativa de Miguel Ángel Asturias, una revisión crítica* (2006), ubicados éstos entre los libros relacionados con la temática dilucidada en esta ocasión. Finalmente, el referente bibliográfico dará cuenta de los otros artículos que han merecido atención a partir de la propuesta discursiva de esta interpretación tangible.

AGRADECIMIENTOS

Es un honor para mí manifestar un fervoroso agradecimiento al Dr. Saúl Hurtado Heras, quien ha dejado huella imborrable en las páginas de este escrito; también reconozco la participación del Maestro Lino Martínez Rebollar, de quien recibí los mejores conocimientos de redacción. Extiendo mi gratitud al Profesor Daniel Peregrino, quien con su insistencia y su sencillez me motivó a no alejarme del camino y a una amiga, la Profesora Violeta Sánchez Mora, de quien recibí apoyo incondicional. Finalmente, reciba mi agradecimiento el Dr. Alfredo Ramírez Membrillo por su alta calidad humana y la disposición brindada.

Reciban mi reconocimiento los profesores y las profesoras que impartieron clases durante mi estancia en esta Institución; los admiro y recuerdo con cariño. Por último, doy gracias al H. Consejo de Gobierno del Centro Universitario UAEM Amecameca, en particular al Licenciado Mauricio Guerrero Sosa, Subdirector Académico de este plantel, en algún período, por su comprensión y la oportunidad brindada.

**I. *HOMBRES DE MAÍZ*: TRAYECTORIA Y
RECEPCIÓN**

I. **HOMBRES DE MAÍZ: TRAYECTORIA Y RECEPCIÓN**

1.1. EL DEVENIR DE LA CRÍTICA DE *HOMBRES DE MAÍZ*

El devenir de la crítica en torno a *Hombres de maíz* se dejaba anunciar desde la aparición de la obra. Con este afán por analizar a *Hombres de maíz* no se pretende considerar al texto como el máximo ejemplo de la realidad y tradición literaria latinoamericana, porque hay obras de gran valor en las que no ha existido la necesidad de modificar la pureza del género para sobresalir como un arte, entre ellas: *Cien años de soledad*, de Gabriel García Márquez, *Santa*, de Federico Gamboa, *El túnel*, de Ernesto Sábato, el mismo *Señor Presidente*, de Miguel Ángel Asturias, etc.

Se cree, equivocadamente, que la novelística latinoamericana tiene su propia razón de ser basada en la estructura de un texto literario; pues ha existido una "depuración" del género literario que se manifiesta en la combinación de géneros en una novela, por ejemplo; no obstante, es el estilo particular del autor el que ha variado debido a que las realidades histórico-geográficas de Latinoamérica son distintas a las de Europa.

El Premio Nobel de Literatura concedido a Miguel Ángel Asturias en el año de 1967 es un motivo para creer que se le otorgó debido a la producción novelística que hasta el momento había publicado, sin embargo, constantemente se ha repetido que lo obtuvo debido a la publicación de su gran obra *El Señor Presidente*. ¿Qué elementos le hacen falta a *Hombres de maíz* para ser

considerada una obra consistente e interesante? Considero que la publicación de *Leyendas de Guatemala* (1930) y *El Señor presidente* (1946) eran motivos suficientes de la época, y aun de otras épocas, para que los críticos permanecieran a la expectativa de la producción literaria de dicho autor. Era entonces de esperarse que *Hombres de maíz* adquiriera relevancia al llamar el interés de los estudiosos que, se supone, estaban impacientes para devorar la nueva publicación del autor; sin embargo, lo esperado se desvaneció y el público lector permanecía entre la duda y el misterio, actitud característica que sorprende cuando no se hallan más noticias de aquél que en algún momento ocupara páginas completas en las revistas y/o periódicos. ¿Se hablaba de *Hombres de maíz*? Obviamente sí, sólo que en esta ocasión las críticas repudiaban al texto y, en consecuencia, al autor. ¿A dónde había quedado aquel Miguel Ángel Asturias de 1946?, ¿tan rápido perdió la fama?, ¿fue un artista parcial? La respuesta a todos estos cuestionamientos quizá radique en la siguiente hipótesis: *Hombres de maíz* es una obra de difícil asimilación (Véase Hurtado, 1995: 95). En el momento, el texto fue tan complicado para los mismos críticos, que el camino más apropiado a seguir fue acusar a dicha novela de compleja y falta de estructura (Selden, 1993: 133), sin embargo, dicha afirmación no sólo fue producto de la crítica inmediata, pues aun en críticas posteriores hay quienes dan una opinión similar, además de que existen estudiantes que prefieren no continuar con la lectura del texto cuando acaso han leído las primeras cinco o diez páginas. Dicha actitud es comprensible. Predomina en el texto un lenguaje regional que complica la comprensión de la lectura y que exige un esfuerzo mayor al público lector; "(...) *Hombres de maíz*

reclama de sus lectores la desaceleración del proceso de aprehensión." (Wey, 1984: 132).

Por otra parte, existe una estructura distinta a la que por costumbre se había hecho en la novela; a *Hombres de maíz* la conforman seis partes más un epílogo, aparentemente sin relación alguna, pero la presencia de los personajes en varios de los capítulos es ya, de por sí, una relación imposible de ignorar.

Es cierto que los capítulos pueden leerse independientemente uno del otro porque cada uno de ellos tiene su propia historia, pero hay una estrecha relación en los recursos que el autor utiliza para enunciar el discurso, de manera que no puede afirmarse que al igual que *Hombres de maíz* existan otras obras de Asturias con la misma característica, pues, ante todo, es en este texto en donde existe una insistencia en la lucha constante respecto a la defensa del maíz, esencia del mismo hombre; hecho que no ocurre en *Leyendas de Guatemala* o en *El espejo de Lida Sal*, en donde sí hay una independencia transparente.

Para dar cuenta de la poca importancia que tuvo recién publicada *Hombres de maíz* basta recordar las palabras de Gerald Martin: "Esta obra de Miguel Ángel Asturias despertó interés en los críticos, tres décadas después de haber sido publicada pues en el momento inmediato se le tacha de confusa y mal estructurada" (Martin, 1981: xxx).

Además, es notable que quienes se han preocupado por analizar y criticar la novela latinoamericana han sido expertos de origen extranjero, este no es caso especial de *Hombres de maíz* pues ha sucedido en general con varias de las grandes obras, sin embargo, han sido críticos extranjeros quienes han demostrado

un mayor interés hacia el texto en el sentido de que han profundizado sus estudios respecto a dicha obra: franceses, ingleses y españoles, principalmente, aunque Gerald Martin afirma:

...que el primer crítico en reconocer el valor de *Hombres de maíz* fue Luis Alberto Sánchez, quien es de nacionalidad peruana y que sólo a un año de distancia entre la publicación de *Hombres de maíz* de Miguel Ángel Asturias y *La tierra del quetzal* de Luis Alberto Sánchez dijera con firme convicción que en un futuro Miguel Ángel Asturias sería uno de los clásicos latinoamericanos (...) (Martin, 1981: xxxiii).

Cabe señalar que este comentario fue emitido, precisamente, por un crítico latinoamericano, pero no es suficiente para afirmar que la novela haya sido estudiada con profundidad; hasta el momento sólo se limitaban a emitir predicciones que engrandecían al texto debido a su original estructura sin detallar en alguna de las temáticas específicas e implícitas en la historia, ni siquiera del discurso de la obra.

Si comparamos a *Hombres de maíz* con *El Señor Presidente* se puede uno percatar de que esta última atrajo también la atención de los extranjeros, pero, a diferencia de la primera, existió un mayor número de críticos latinoamericanos que profundizaron su estudio respecto a la misma, en relación con *Hombres de maíz*.

A veintiún años de que se publicara *Hombres de maíz*, Fernando Alegría dedica un apartado a Miguel Ángel Asturias: "Miguel Ángel Asturias, novelista del viejo y del nuevo mundo", en donde se puede advertir la influencia que éste ha tenido para hablar sobre el nahualismo de los indígenas mayas, pues su

explicación del nahualismo en el glosario de las *Leyendas de Guatemala* está retomada del tratado de las supersticiones de los naturales de Nueva España, de Ruiz de Alarcón, obra que data de 1629 (Alegría, 1976: 68).

Quizás el hecho de que la cultura maya fuera motivo de estudio de otros escritores desde la temática del nahualismo es lo que impulsó a Asturias para introducirlo en sus propias obras como parte de un mundo ficticio en el que la doble personalidad del hombre significara su propia protección. Esta idea puede explicar la estructura novelístico-poemática de *Hombres de maíz*.

Fernando Alegría afirma que, hasta ocho años después de la publicación de la novela, no existía quién hubiera hecho un análisis crítico de ésta, sin embargo, el propósito esencial de este crítico tampoco es ese, pues tan sólo para *El Señor Presidente* dedica mayor extensión de páginas que para *Hombres de maíz*, aunque esta tesis no confirma que haya profundizado en la primera, y que el objetivo primordial de este crítico radica especialmente en establecer las fronteras que concretan la evolución novelística de Asturias.

Respecto a *El Señor Presidente*, Fernando Alegría emite sus propios puntos de vista, pero en relación a *Hombres de maíz* tal pareciera que sólo se propuso resumir a un breve argumento cada uno de los capítulos que la conforman y, con el contenido que no corresponde al argumento, demuestra que prefiere comentarla desde la perspectiva del *Popol Vuh*; parece que su interés se orienta hacia este texto y no hacia el mismo de *Hombres de maíz*.

Por otra parte, en el artículo de Giuseppe Bellini (Bellini, 1974: 199-231) *Hombres de maíz* es merecedora de sólo cuatro menciones en treinta y dos

páginas, que se extienden con *Maladrón* (1969); aun cuando hay autores que sostienen que *Hombres de maíz* tiene una carga de realismo mágico, a este autor parece no interesarle, limitándose a señalar los rasgos mágicos de *Maladrón*, otra de las novelas de Miguel Ángel Asturias.

En "La narrativa de Miguel Ángel Asturias, el mito y la realidad" el mismo crítico del que se habla en el párrafo anterior confirma que si *El señor Presidente* es la radiografía de una desgarradora realidad americana, *Hombres de maíz*, que aparece en el año de 1949, pero al que desde 1945 se dedicaba Asturias, significa la inmersión directa y profunda en el complejo mundo guatemalteco entre el mito y la realidad (Bellini, 1969: 63).

De antemano, se nota la importancia que tendrá *Hombres de maíz* desde el momento en que se hace alusión al mito en el subtítulo. Este análisis tiene la característica esencial de ser específico y, en consecuencia, se profundiza más en la historia de *Hombres de maíz*, pues en una extensión de veintiséis páginas no existe una sola en donde se deje de hablar de ella.

Si fijamos la atención en la fecha de publicación del artículo de Giuseppe Bellini (1969) hablamos exactamente de dos décadas de distancia de la publicación de *Hombres de maíz*.

Mediante el artículo de Bellini se puede comprobar que el mito tiene una función social en la historia de los personajes, pero, además, que también es importante en la realidad misma.

Por su parte, Enrique Anderson Imbert prefiere dedicar sólo media página para comentar a *Hombres de maíz*, "novela de estructura débil" (Anderson, 1985: 218)

que a este autor ha impedido, incluso, hablar profundamente de la obra en general de Asturias; habrá quienes opinen que Anderson Imbert no se ha propuesto profundizar en ninguno de los autores y, a pesar de ello, hay autores que gozan de una mayor atención de parte de él; privilegio que no ha tocado por esta ocasión a Miguel Ángel Asturias con dicha obra.

Mientras tanto, en el año de 1968, en el número 3 de la revista *Asomante*, está dedicado un artículo como homenaje a Miguel Ángel Asturias. Esta edición reúne comentarios de distintos autores con diversidad temática, uno de ellos denominado "El mito viviente en *Hombres de maíz*" de Concha Meléndez. En principio, el texto de Meléndez, da la impresión de que marcará la función que tiene el mito en el texto de Asturias, pero, al realizar la lectura, se enfrenta uno nuevamente al resumen del contenido de los capítulos, sólo que rescatando los acontecimientos que explican el origen de creencias, creencias que se abordan desde el sueño mismo de Miguel Ángel Asturias. En determinado momento, se acepta que la historia que aparece en el texto está tomada de la realidad guatemalteca, pero basta encontrar la palabra "sueño" para afirmar que el texto no hace alarde de dicha realidad; hasta cierto punto podrá entenderse que hay un paralelismo entre ambas realidades y el autor puede sonar contradictorio consigo mismo, pero hay un juego de palabras tras las cuales pareciera que se oculta el mensaje esencial.

En el mismo artículo de Meléndez se habla de los mitos relacionados con los personajes, pero no aún de los mitos referidos a elementos naturales.

"Las instancias mágicas en *Hombres de maíz* de Miguel Ángel Asturias" de J. Escoto, es un artículo publicado en el año de 1982: "Personalmente considero que Asturias es el menos inventor de los novelistas (...) es el mayor plagiario de los narradores de hoy. Pero plagiario en el mejor de sus sentidos, plagiario en la más fina y loable acepción" (Escoto, 1982: 61).

Además opina que la mayoría de las críticas hechas a *Hombres de maíz* han abordado la temática del realismo mágico, la cual es ya concebida como una manera tradicional de criticar a la novela mencionada, pues desde esta perspectiva han querido justificar la estructura de la misma: porque "Asturias sólo retomó lo que en Chichicastenango, Monibó o Copán es diaria vivencia (...) lo adobó y pulió (...) y lo dijo" (Escoto, 1982: 61). Este autor trata de disimular la acusación que atribuye a Miguel Ángel Asturias agregando calificativos que halagan a la figura del escritor guatemalteco.

Para Adelaida Lorand de Olazagasti "indiscutiblemente la novela *Hombres de maíz* es una joya estilística de una enorme carga poética" (Lorand, 1968: 109). Al decir "joya estilística" de inmediato se nota el valor estético del texto, que tiene relación con la técnica más que con el contenido secuencial de las acciones mitológicas, y que para ella es muy aventurado afirmar que la dislocación estructural de esta novela sea una protesta misma entre la originalidad latinoamericana contra la tradicionalidad europea respecto a la narrativa, pero este podrá ser un factor más que apoye la gran lucha a la que se enfrentan los personajes de esta historia pues "constantemente a través de toda la novela

vamos a encontrarnos sumergidos en este doble plano de realidad y mitología" (Lorand, 1968:93).

En la segunda edición crítica coordinada por Gerald Martin, Brotherston afirma que en Miguel Ángel Asturias hubo la firme convicción de creencias religiosas impresas en el Popol Vuh, y no es de dudarlo, puesto que si Asturias no hace un tratamiento directo de la creación del hombre, se acepta el origen del mismo, pues como una creación ya existente lo toma y traslada a *Hombres de maíz* como la creación más perfecta para adorar a los dioses (Véase Asturias, 1996: 598).

Se advierte que a través de personajes míticos Miguel Ángel Asturias presenta la cosmovisión de un colectivo implícito y aparentemente ausente en las acciones.

Una versión similar aparece en la misma edición sólo que pertenece a Dorita Nouhaud, quien asegura que *Hombres de maíz* contiene algunos acontecimientos existentes en *El Popol Vuh* (las cabezas de los dioses que cuelgan en los árboles de Xibalbá), sólo que en aquél únicamente se hace alusión al sentimiento que causa el efecto del alcohol, por lo tanto reafirmó que Asturias está basándose en los hechos del "libro sagrado" de los quichés sin apropiarse de ellos como meros acontecimientos de su obra: "sentía la cabeza llena de aguardiente colgando como tocomate de un horcón del rancho" (Nouhaud, 1996: 608). Como este, existen otros elementos de comparación entre ambos textos escritos por Dorita Nouhaud.

1.1.1. RECEPCIÓN DEL TEXTO

Con la revisión de los textos comentados en la parte anterior se trasluce la suerte de *Hombres de maíz*, cuya atracción central ha estado al margen del estudio lingüístico y poético.

En cuanto a “mito”, el texto implica un amplio campo para ser explorado, pues muy en el fondo y envuelto en un laberinto de frases retóricas está oculto u opaco un mundo mitológico, fundamento y raíz de la razón de ser y existir de los personajes.

Pero oculto el mito tras esa red de lenguaje que no se descifra en una primera lectura, padecen de superficialidad algunos textos críticos que ya han sido señalados.

No pretendo instituir a *Hombres de maíz*, aunque a veces así lo pareciera, como una obra literaria “modelo” de la tradición latinoamericana. Si existe, en cambio, un amplio repertorio de halagos hacia la misma, simplemente es la impresión que ha provocado en mí el especial interés de analizarla por lo menos en uno de sus aspectos, con el afán de entenderla y comprenderla.

¿Acaso se adivinaba un posible rechazo de los alumnos hacia la novela? ¿Era ya convencional el juicio que varios críticos habían emitido respecto a la misma? Quizá sencillamente no tenía caso programarla para su estudio o hacía falta conocer en detalle *El Popol Vuh* para entender en un futuro dicha novela de Miguel Ángel Asturias. Sin embargo, es cierto que, a partir de la lectura de juicios

críticos respecto a la complejidad de una obra, se generan predisposiciones psicológicas cargadas de negatividad y de poca voluntad hacia su revisión; pues también es verdad que la lectura de un libro complejo desanimaría la voluntad lectora de muchos estudiantes. ¿Podría hablarse de una recepción del texto durante esta generación? Obviamente no.

Es equívoco aseverar que la recepción del texto únicamente consista en recibirlo y, luego, no leerlo o leerlo para no comprenderlo: Al realizar la lectura de *Hombres de maíz* en un curso de Filosofía del lenguaje, los comentarios llegaron al límite de la exasperación, “es una obra demasiado compleja”, se decía (Hurtado, 1995: 94).

El problema está, como lo diría Pedro F. de Andrea, en la falta de bibliografía que sirva de auto-control a todo estudioso de la obra de Miguel Ángel Asturias (Véase de Andrea, 1969: 137).

Sobre todo, el problema radica en estudiantes aun del Nivel Superior, ya que cuando se es egresado por sí mismo se buscan las estrategias o se demuestra un interés mayor debido a la responsabilidad que se tiene como profesionalista, situación que no se nota con claridad mientras se cursa una carrera. Puede hablarse, especialmente, en el caso de estudiantes de licenciatura, de una etapa de “principiantes” durante la cual las fuentes de apoyo para entender una obra se hacen más necesarias. Contrariamente a Pedro F. de Andrea considero que las fuentes muchas de las veces sí existen, pero sencillamente no se buscan.

Aunado al problema anterior, está la naturalidad de *Hombres de maíz*, que rompe con los “estándares” tradicionales de la novela que hasta el momento (1949) se había elaborado. Una naturalidad que se confunde entre la narrativa y la poesía.

Por otro lado, si fijamos la atención en la crítica de estudiosos reconocidos, observamos que el texto ha causado una recepción muy divergente y pocos son los que se han atrevido a aceptar en publicaciones su interés en ella; lo que comprueba que hace falta tener una larga trayectoria como investigador para leer obras que son calificadas por los principiantes de “complejas”, por tanto, difíciles de comprender.

Toda persona que lee debe tender a la comprensión del texto objeto de lectura, ya que el principal objetivo de la acción de leer es la comprensión cabal y absoluta de lo que es leído (de la Torre, 1993: 18).

Ante la experiencia poco prometedora de la lectura de *Hombres de maíz* se proyecta un desierto receptivo, insisto, debido a la complejidad lingüística del texto pues “el lector debe actuar sobre el material textual para producir el sentido” (Raman Selden, 1993: 130) y para que éste exista el ingrediente primordial es la comprensión de la que habla de la Torre. Existiendo los dos factores puede obtenerse una interpretación certera en donde interviene, como lo propone Gadamer “la situación histórica del intérprete” (Raman Selden, 1993: 133). Además, asegura Stanley Fish “el lector es alguien que posee una competencia

lingüística (Raman Selden, 1993: 141), a la que se le suma una competencia literaria.

Los efectos que la novela ha causado en el lector provocan alguna de dos vertientes: dejar de leerlo o realizar estudios sobre uno de los laberintos que se tejen en ella; la naturaleza del texto permite un amplio panorama de posibles lecturas. “No se podrá hablar del sentido de un texto sin considerar la contribución del lector.” (Raman Selden, 1993: 149).

Contrastando con la recepción de *Hombres de maíz* en Latinoamérica está presente el hecho de que esta novela se haya traducido al francés y ésta se vuelva a publicar en 1967 y 1970 por Albin Michel, mientras que en 1956 Rodolfo Selke y Eugen Claassen Verlay realicen la traducción en alemán y aun exista la traducción sueca (Karim Alin) Tidens Frolag, holandesa e italiana respectivamente, sin pasar por alto la traducción al inglés por Gerald Martin (1975). Sin embargo, a pesar de las traducciones mencionadas, puede dejarse de mencionar recepción alguna de éstas; no se garantiza una interpretación discursiva cuando la función recae, de alguna forma, en la reproducción de la novela.

Existe una distancia de tan sólo cuatro años entre la publicación de *Hombres de maíz* respecto a la primera traducción francesa y el hecho de que esa misma edición vuelva a ser publicada en dos años más, comprueba que internacionalmente dicha novela goce de considerable atención.

Al tener en cuenta las diversas ediciones y publicaciones de la novela se deduce que ha tenido una atención considerable en cuanto a su reproducción

absoluta en el idioma original y posteriormente traducida; pues hasta el año de 1981, año en que se publica la primera edición crítica del texto por Gerald Martín, se había publicado en castellano diecinueve veces por casas editoriales ajenas al contexto geográfico de Asturias: Buenos Aires, Costa Rica, Cuba y Madrid.

Se dice que la versión crítica de Gerald Martín editada por el Fondo de Cultura Económica, en el año ya mencionado, es una mezcla de la edición dos y la edición cuatro, con algunas referencias de la edición uno y correcciones confirmadas por Alianza de Madrid, “se editaron menos de cinco centenares de textos distribuidos entre cinco editoriales y 19 ediciones” (Martín, 1981: xxix).

La distribución del texto entre sus distintas publicaciones y ediciones tiene una distancia en promedio de cuatro años entre una y otra.

Sin embargo, esta obra de Miguel Ángel Asturias despertó interés en los críticos tres décadas después de haberse publicado, pues, como ha quedado dicho, en el momento inmediato se le tachó de confusa y mal estructurada.

En la actualidad puede afirmarse que el texto llama la atención por la originalidad que denota, pero suena ilógico que a partir de que Asturias recibiera el Premio Nobel de Literatura (1967) se edite por tercera vez dicha novela si las atribuciones de tal premio se desprenden de *El señor Presidente*. Para poder confirmar lo anterior, tomemos en cuenta que la última edición de *Hombres de maíz* por la editorial Lozada fue publicada en el año de 1957 y tuvieron que pasar casi diez años para que se publicara la nueva edición (1966), aunque consecutivamente se presenta una nueva publicación en el año de 1967 y

posteriormente otra en 1968. Con lo anterior se demuestra que *Hombres de maíz* sí influyó en la entrega del premio a Miguel Ángel Asturias. Las publicaciones de las que se habla son una muestra más de que el texto, paradójicamente, ha tenido una recepción nada insignificante.

La divergencia receptiva ha caracterizado a *Hombres de maíz*. La postura de los críticos se ocupa de proyectar a la obra desde clasificaciones diversas que obedecen a fenómenos de su propia naturaleza traducidos en términos de propiedad que la estructura interna implica por sí misma y el desprendimiento que otros hacen del mundo ficticio, narrativo y retórico-lingüístico para marcar una relación más orientada a la situación política del autor. Al respecto se derivan dos formas acentuadas de percibir a dicha novela de Miguel Ángel Asturias: por un lado, se puntualiza que la novela genera posiciones críticas “incontaminadas”, clasificándose dentro de éstas a aquellas versiones que manifiestan una búsqueda de lo valioso y lo no valioso de la misma a partir de implicaciones internas de la novela. Por otra parte, se denota la existencia de la crítica “contaminada”, en la que el lector prefiere entrelazar una conducta política del escritor manifestando una estrecha relación entre ésta y el mundo interno de la novela. Ambas visiones críticas tienen un punto de relación; considerar a *Hombres de maíz* una obra localista debido a su particular presencia lingüística y a la inclusión de situaciones características del contexto indígena-guatemalteco.

En cambio, Hurtado aborda tres orientaciones de la crítica hecha no solo a *Hombres de maíz*, sino a la narrativa total de Miguel Ángel Asturias, de la cual no

se excluye a aquélla: la del reconocimiento, la del desdén y la desmitificadora. En la primera, se agrupan discursos que atribuyen un valor para la narrativa de Asturias, de la cual se expone una subdivisión de dos grupos; la crítica con énfasis en el referente y la que resalta el valor lingüístico (Hurtado, 2006: 33-34). En este grupo se introducen Gerald Martin, Giuseppe Bellini, Dorita Nouhaud, René Prieto, Arturo Arias, Dante Liano, etc. Cabe señalar que he preferido mencionar a quienes el Doctor Hurtado presenta en este rango pero que, además, orientaron sus estudios específicamente a *Hombres de maíz*. En estas afirmaciones se incluye también una justificación que habla del acercamiento a esta escéptica novela. Cuya atención se debe al reconocimiento al autor por *El señor Presidente* y otras obras posteriores, entre ellas: *Viento fuerte*, *El papa verde* y *los ojos de los enterrados* (Hurtado, 2006: 36).

En segundo término, se ubica a la crítica del desdén; la conforman escritos que han menospreciado a la narrativa de Miguel Ángel Asturias. Considero que *Hombres de maíz*, por su complejidad estructural, retórica y lingüística, ha sido víctima de comentarios que la tachan de confusa; pero creo que el simple hecho de ser objeto de atención ya la hace importante, por lo que puede ignorarse juicio alguno de rechazo; aprobada o rechazada ya ha merecido ser criticada y para ello debió existir el primer proceso que es el de la lectura. El crítico Francisco Albizúrez Palma afirmó que la obra de un escritor no puede ser difundida cuando no se le conoce (Albizúrez, 2006: s/p); por tanto, de alguna manera existe un proceso de recepción y de ésta no necesariamente debe haber un resultado de aceptación.

Las vertientes que Hurtado incluye son dos: aquella que niega el valor estructural de la obra y la crítica que considera elementos extraliterarios para negar la trascendencia de la obra (Cfr. Hurtado, 2006: 34-37). A *Hombres de maíz* se le puede relacionar más con la primera postura porque de literario tiene una carga considerable a rescatarse; aunque es cierto que estos detalles la hicieron más complicada para muchos literatos. La reacción negativa de críticos como Anderson Imbert, José Antonio Galaos, Seymour Menton y Emir Rodríguez Monegal habla de un desencanto hacia la novela en cuestión; no obstante se han ocupado de ella con la concepción de ser un “esfuerzo mal logrado” de Miguel Ángel Asturias (Hurtado, 2006: 41). Al hablar de un estilo fastidioso, de la naturaleza híbrida, de la descontextualización, de la saturada retórica y de la sobrecarga de “imágenes efecticistas”, estos lectores han invertido un tiempo considerable para emitir los juicios expuestos. Considero que en este rubro, lo complicado de la obra ha exigido un mayor esfuerzo para su lectura y quizá la cercanía con la misma aumentó de magnitud en relación con el resto de la narrativa de este escritor.

Por último, está presente la crítica desmitificadora, con la inclusión de escritos con un verdadero acercamiento crítico. En esta se implica a la crítica revisionista, cuya ocupación principal es la de comprender el mito en la obra de Miguel Ángel Asturias. Interpreto que la verdadera crítica a que se refiere Saúl Hurtado, se aleja de posturas extremistas para promover una atención que abarque tanto los aciertos como los desaciertos con una postura siempre alentadora de concebir a

la novela como una fuente literaria que ofrece diversos caminos de exploración, sin reparar en las tendencias políticas del autor ni en la exasperación estructural o lingüística provocada en otros.

En resumen, la recepción de la novela *Hombres de maíz* exige atención en gran magnitud, pues la comprensión de ésta no se logra con una sola revisión; tanto el lenguaje regionalista como el carácter híbrido que la caracteriza y su alta carga retórica requieren de varios procesos desde diversos puntos de decodificación para mantener una actitud interactiva que implique una verdadera postura receptiva que promueva el mayor de los anhelos por ocuparnos de la exploración interna del contenido manifiesto por Miguel Ángel Asturias. Es importante agregar que esta novela incluye leyendas que refuerzan el gusto por su revisión y que repentinamente el tedio provocado por su dificultosa lectura se ve transformado, de manera inconsciente, en un placer que se experimenta a partir de que verdaderamente se disfruta el contenido que desencadenan historias mágicas interesantes de reconocer.

1.1.2. BREVE BOSQUEJO DE LA EDICIÓN CRÍTICA DE GERALD MARTIN

Gerald Martin presenta la primera edición crítica de *Hombres de maíz* en el año de 1981, dicha publicación fue impresa en México por el Fondo de Cultura Económica; más tarde, en 1992 se imprime la primera edición de la segunda versión crítica elaborada por el mismo compilador, ésta se presenta como versión actualizada y es publicada por ALLCA XX/ y el Fondo de Cultura Económica.

Cuatro artículos se incluyen en la primera edición crítica y son pertenecientes a Jean Cassou, Mario Vargas Llosa, Gerald Martín y Giovanni Meo Zilio. En la versión de 1992 son agregadas otras críticas más sobre *Hombres de maíz* generadas por el guatemalteco Arturo Arias, el inglés Gordon Brotherston, el también guatemalteco Luis Cardosa y Aragón, el chileno Ariel Dorfman, Dante Liano, guatemalteco, el suizo Martín Lienhard, la francesa Dorita Nouhaud y el norteamericano René Prieto; la mayoría de ellos profesores en colaboración de créditos. También está incluido Guillermo Yepes-Boscán y una presentación en idioma inglés de Ronald Chris: “El texto como traducción”, Carlos Rincón, Perla Petrich y Bernard Graciet.

“El genio de Miguel Ángel Asturias es el heredero de todas esas cosas, cosas que en su género, no son más que cosas. Cosas apasionadas hasta la furia como pueden serlo las cosas humanas. (Cassou , 1981: Xii). Así se expresa Jean Cassou al referirse a Miguel Ángel Asturias en “las aventuras de las lenguas

imperiales pues asegura que *Hombres de maíz* es la misma voz de la tierra india que vocifera los mitos antiguos; actores vivientes de la novela.

Cassou da una interpretación fugaz y a la vez profunda y heterogénea de *Hombres de maíz*; hace constar la existencia de los mitos envueltos en un apasionante estilo retórico, da cuenta de la inclusión de circunstancias históricas trágicas padecidas en Guatemala y denota la presencia de la cultura española mezclada en el lenguaje literario de Miguel Ángel Asturias.

En cambio, Mario Vargas Llosa aterriza de forma más concreta en los “escollos estilísticos de *Hombres de maíz*, los cuales, asegura, son de dos clases; por un lado se presenta la abundancia de términos y voces regionales procedentes de lenguas indígenas y, por otro, hay un empleo continuo y hasta obsesivo de la metáfora.

Sin embargo asegura que la existencia de dichos recursos estilísticos son los “tesoros... que hacen de este libro de Asturias el más moderno y el más literario de todos los que escribié” (Vargas, 1981: xvii).

Sostiene además que “el desorden de *Hombres de maíz* es el orden de la mentalidad primitiva” (Vargas,1981: xviii). Pero más que criticar a *Hombres de maíz*, el quehacer de Vargas Llosa está centrado en reconocer los aportes críticos que sobre la novela hace Gerald Martin en esta edición crítica, manifestando que éste ha emitido muchas verdades sobre ésta pero que muchas de ellas aún son discutibles por la polémica de que se impregnan.

En “Génesis y trayectoria del texto” (Martin, 1981: xxv-xxix), Gerald Martin afirma que Miguel Ángel Asturias utiliza a los mayas como un signo nacionalista:

“*Hombres de maíz* representa una revisión del pasado y una toma de conciencia...” (Martin, 1981: xvi). Sin embargo, las palabras de Ariel Dorfman vociferan que “los lectores deben encontrarla aburrida y difícil pues a casi veinte años después de la publicación de *Hombres de maíz* esta novela no había atraído más que un puñado de artículos y reseñas y ninguna interpretación general había aparecido” (Martin, 1981: xxxi).

Se sostiene que “no fue sino hasta el período 1968-1970 cuando se hicieron los primeros intentos de síntesis crítica” (Martin, 1981: xxxiii).

Hombres de maíz fue herramienta de estudio para Dorfman en “*Hombres de maíz: el mito como tiempo y palabra*” publicado en 1970. Además Leo Pullmann en 1968 había opinado equivalentemente a Dorfman.

En el mismo año Iber Verdugo (1968) publicó un libro “basado en una tesis universitaria.”(Martin, 1981: xlv) Y en este mismo año Yepes Boscán publicaba su propia crítica respecto a dicha novela.

Se asumen como críticas posteriores a 1970, según Gerald Martin a Adalbert Dessau, A. Coleman, G. Brotherston, Rodríguez Monegal, a Ronald Christ, Galaos, Alegría y Pedro Ángel González.

Gerald Martin opina que los cuatro personajes centrales con todo y sus mujeres: Gaspar-Piojosa Grande, Goyo-María Tecún, Nicho-Isaura Terrón e Hilario-Aleja Cuevas “representan las fases de un largo proceso convertido en mito literario” (Martin, 1981: lxxviii).

Gerald Martin sostiene que *Hombres de maíz* tiene una estructura literaria “llena de contradicciones significantes que nos remiten a diversas etapas

psicoculturales: el pensamiento salvaje, las pinturas jeroglíficas de los mayas y los modos narrativos hispanoeuropeos” (Martin, 1981: lxxviii).

Se justifica que la falta de estructura consistente de *Hombres de maíz* corresponde al tropicalismo, barroquismo o estoicismo en que “Asturias matiza las acciones apasionantes de dicha novela. El gran logro de *Hombres de maíz* es que permite al lector experimentar un propuesto modelo de la cosmovisión indígena guatemalteca” (Martin, 1981: xci). Por otra parte, “*Hombres de maíz* señala correspondencias muy estrechas entre el maíz (alimento), el nahual (sexo), la sexualidad humana y la muerte” (Martin, 1981: xcix).

A grandes rasgos se acepta por Gerald Martin que en la novela en estudio se mezcla la barbarie del indio, barbarie que está reflejada en la misma estructura lírico-narrativa quizá porque la estructura desencadenada de los capítulos de *Hombres de maíz* proyecte la misma rebelión de los indígenas ante la actitud lucrativa de los ladinos respecto al alimento sacro de los mayas.

En “el texto estructurado: la sinfonía del tiempo”, Gerald Martin presenta un resumen crítico de cada uno de los capítulos de *Hombres de maíz*: Gaspar Ilóm, Machojón, Venado de las siete rozas, Coronel Chalo Godoy, María Tecún, Correo Coyote, Nicho Aquino, Hilario Sacayón, etc. (Martin, 1981: cxxi).

Más adelante habla de una estructura vertical y otra horizontal. En la primera, se aborda la estructura externa de la novela, la cual está integrada por seis partes señaladas con el nombre de los personajes, sin embargo, desde el nombre asignado a cada uno de los capítulos se puede advertir una sociedad masculina, pues aunque la presencia femenina también destaque, la mayor parte de los

capítulos han merecido ser bautizados con el nombre de un personaje masculino. En esta estructura vertical se denota con transparencia el papel prototípico de la sociedad masculina en donde, como sucede en el *Popol Vuh* y con Adán y Eva, la mujer aparece como la única culpable de las desgracias del hombre. (Martin, 1981: cxxi-clvii).

En la estructura horizontal, en cambio, se habla de “tres fases horizontales determinadas por tres personajes principales que a la vez corresponden a tres zonas verticales de la arquitectura psíquica: el inframundo, la superficie de la tierra y el cielo” (Martin, 1981: clii).

Dicho crítico aborda el contexto estructurado en donde se habla de la existencia de dos visiones en *Hombres de maíz*: una visión primitiva y otra moderna. En donde la primera está representada por la barbarie de los pueblos vencidos y la otra por varios momentos imperialistas posteriores al descubrimiento de América, entre los que destacan “la romana como modelo de estructuras legales y políticas, la española asociada al colonialismo, así como la organización colonial y la británica asociada con la Revolución Industrial aunado el surgimiento del capitalismo moderno, etc.” (Martin, 1981: clx).

Tales momentos imperialistas han determinado el rumbo de Guatemala a partir de que Pedro de Alvarado en 1524 llevara la conquista a Guatemala provocando una lucha entre españoles y otros invasores contra varios grupos indígenas del ámbito maya, lo que trajo como consecuencia el mestizaje y un proceso de aculturación.

En el apartado II del “Contexto estructurado: el problema social del indio” (Martin, 1981: clxi-clxiv) se abordan los inicios de Miguel Ángel Asturias en sus intentos de reflexión sobre el problema social del indio que empezara a practicar a finales de 1923 al presentar una tesis universitaria sobre “el problema social del indio”: “tal tesis condenó sin reservas el trato inhumano sufrido por los indígenas desde la conquista” (Martin, 1981: clxii).

Se recalca que fue estando en París cuando Miguel Ángel Asturias trasformó su perspectiva respecto a los indígenas de forma muy radical y poco a poco llegó a identificar el problema del indio con la angustia personal como hombre y como escritor.

Líneas adelante se habla del trabajo que en 1941, 1953 y 1955 hace Robert Redfield sobre la vida y organización sociopolítica de los mayas yucatecos. Se asegura que Redfield manifiesta la existencia de tres cacicazgos o subtribus mayas en la región central de Quintana Roo: “mzehualob (hombres), dzulob o forasteros; enemigos de los primeros, y los huachob, mexicanos considerados hombres fuertes y malignos. Dicho autor puntualiza la importancia sagrada del maíz “considerado con la palabra (gracia) que denota la esencia espiritual de las dádivas ofrecidas a los dioses” (Martin, 1981: clxxiv).

De forma fugaz este crítico trata asuntos relacionados con la trayectoria histórica del indígena y el ladino, relacionándolo con el mito que envuelve a la novela en un ambiente del realismo mágico: “Gaspar, sería el modelo del indígena puro u original; Yic representa al hombre modificado (colonialismo feudal); Nicho,

representaría al indio ladinizado, e Hilario al ladino de las capas medias bajas (neocolonialismo capitalista)” (Martin, 1981: clxxxiii).

Páginas adelante, Gerald Martin habla de la representación simbólica que los personajes de *Hombres de maíz* desempeñan: Tomás Machojón, indígena que se convierte en ladino; Goyo Yic, esposo ciego de María Tecún quien puede simbolizar un retraso tecnológico; Correo Coyote, cacique y curandero indígena pero más que nada repartidor de cartas representante de una transición hacia el capitalismo mercantil. Don Casualidón simboliza los dos aspectos fundamentales de la conquista española: espiritual y económico.

En el trayecto de las páginas de la edición crítica de *Hombres de maíz* se aborda lo “femenino y masculino” (Martin, 1981: cxcix-ccxiv). Se narra la existencia de los cuatro personajes masculinos más importantes y sus respectivas mujeres: Gaspar y Piojosa, Goyo y María Tecún, Nicho e Isaura, Hilario y Aleja (Miguelita); los tres primeros, representantes de indígenas.

Piojosa, María Tecún y María la Lluvia son caracterizadas con la lluvia (femenina); Gaspar como el sol (masculino); Nicho como noche (masculino) y Goyo como el día (femenino), y según fuentes, son personajes que con otros nombres han sido desprendidos de la mitología maya representada en el *Popol Vuh*: Alom (diosa madre), Qaholom (dios padre que engendra los hijos), Hunahpú-Utiú (dios de la noche), y Hunahpú-Vuch (dios del amanecer) respectivamente (Martin; 1981: cc).

A la vez se da fe de la reproducción generada entre el hombre y la mujer representada con el nacimiento de los hijos, así como la existencia de una

analogía establecida entre el sol y la lluvia mediante los cuales se forma el maíz; proceso de producción.

El estudio continúa con la presencia de la mitología derivada del *Popol Vuh*, valiéndose también de los *Anales de Xahil*, del *Manuscrito de Cuauhtitlan: "leyenda de los soles"*, intervienen también *Los mayas: su civilización, su historia, sus vinculaciones continentales*, pues son testimonios que emparentan la mitología maya con la existencia del mito en *Hombres de maíz*.

Posteriormente se desarrolla la importancia de la existencia de los personajes, ya mencionados en *Hombres de maíz*, y el papel mítico que dentro de la misma desempeñan.

Entre las páginas ccxlvii-cclxxx, Giovanni Meo Zilio presenta un artículo denominado "Lengua y estilo en *Hombres de maíz*" en donde este crítico aborda una muestra sobre la estructura de esta novela abarcando aspectos lingüísticos, fónicos y estilísticos, éste último representado con un fondo estadístico saltando a un fundamento cualitativo de la novela. Dicho trabajo está clasificado en dos momentos diferentes, subdivididos a la vez en subtemas: en el primer momento, se contempla el semantema, la reiteración del lexema, la reiteración del sintagma, la reiteración de la frase y las reiteraciones de categorías gramaticales. En el segundo instante, se presentan aspectos lingüísticos y estilísticos que comprenden un aspecto fónico, otro aspecto sintáctico y finalmente un aspecto trópico (referente a los tropos): comparaciones e hipérbolas. Y aún hay un tercer momento de menor extensión en donde Meo Zilio presenta un apéndice sobre el léxico de *Hombres de maíz*.

El resto de la obra, presenta la novela establecida por Gerald Martin a la que se le agregan un apéndice, relación de notas y variables además de glosario que comprende vocablos o regionalismos propios de los mayas e implícitos en *Hombres de maíz*.

En la segunda edición crítica de tan mencionado autor (1996) se integran los estudios de los autores antes mencionados, sin embargo, como obra actualizada comprende otros estudios más entre los que destacan los de los guatemaltecos Arturo Arias, Luis Cardosa y Aragón y Dante Liano, el inglés Gordon Brotherston, el chileno Ariel Dorfman, el suizo Martín Lienhard, la francesa Dorita Nouhaud y el norteamericano René Prieto, Guillermo Yepes-Boscán, Ronald Chris, Carlos Rincón, Perla Petrich y Bernard Graciet; son materiales que sobre *Hombres de maíz* se agregan en una versión que se emite once años después de la primera edición crítica.

En “Los déspotas sumisos” Dante Liano afirma que en las obras literarias latinoamericanas publicadas hasta entonces los escritores habían omitido al indio y que es Miguel Ángel Asturias quien los considera en *Hombres de maíz* en oposición a los ladinos quienes “se aprovechaban de la ignorancia de leyes y letras para arrebatarse a los indios sus tierras” (Liano, 1996: 545). Motivo por el que la mano de obra era mal pagada si no es que gratuita.

Existía, según Dante Liano, una “deuda hereditaria” pues un jornalero hereditario recorría las aldeas de Guatemala cuestionando quién necesitaba dinero, prestaba a éste, quien a la vez tenía que pagar su deuda con trabajo; pero, al igual que en nuestros tiempos, la deuda era cada vez mayor y los jornaleros

inhabilitados dependían fuertemente del prestamista. Sabían entonces que había que agotar su fuerza física en el trabajo (Liano, 1996: 550-551).

Tradicionalmente, el maíz es un producto sagrado para los indígenas, por lo que lleva consigo el emblema de la benevolencia; mientras que el café es la oposición pues intoxica al cuerpo y lo enferma y mata poco a poco. Los indígenas prohíben lucrar con el maíz por lo que la clase rica estaba formada por los cafetaleros. Si establecemos una analogía con nuestro mundo actual, hemos de observar que se anunciaba ya la autodestrucción espiritual y material del hombre; la espiritual se empezaba a cultivar con el comercio del maíz pues representaba la misma burla hacia los dioses, el desequilibrio divino de la mentalidad del hombre, en cambio con el consumo del café el hombre se autodestruía y aún se sigue autodestruyendo, en ocasiones, por un rato de viveza, por un momento de dinamismo para contrarrestar los efectos del sueño; en otros, para disfrazar un momento de rica convivencia que implica una destrucción lenta y aparentemente oculta; no cabe duda de que nuestra destrucción inconsciente ha sido muy bien pagada durante el devenir histórico.

“Los déspotas sumisos” quizá incluya un adjetivo bien aplicado por Dante Liano; primero, porque el indígena producía sus propias ataduras, sus propias cadenas para impedir ser libre, después sin necesidad de protestar, y segundo, porque desde entonces se ha lucrado con la salud de nuestro cuerpo: al vender la propia sangre, al destruir la propia sangre.

Páginas más adelante, se localiza un artículo nombrado “Aspectos de ideología y lenguaje en *Hombres de maíz*” escrito por Arturo Arias. Este crítico afirma que

Miguel Ángel Asturias no alcanzó renombre con sus obras *El señor presidente*, ni con *Hombres de maíz*, mucho menos con *Mulata de tal*, como sucediera con Neruda, García Márquez u Octavio Paz quienes en años posteriores a Miguel Ángel Asturias recibieron el Premio Nobel de Literatura.

Se nos pone al corriente de que durante los años 30's y 40's se estudiaba al autor y a su obra como si fueran la misma cosa y que en consecuencia no aceptaban que Miguel Ángel Asturias proyectara un mundo que fuera ajeno a su realidad, sin embargo, en este aspecto los críticos estaban equivocados pues existen barreras entre Historia y Literatura; un testimonio histórico puede estar envuelto de estética, pero no por ello dejará de ser histórico, mientras que en una obra literaria está permitido hacer juegos de palabras que maten ficción y estética, elementos que no siempre serán compatibles con los demás.

De una manera más sutil Arturo Arias afirma que *Hombres de maíz* es una novela que tiene confusiones en sí misma y que en este tipo de obras es en donde deben poner mayor dedicación los críticos, ya que su papel es "aclarar, deslindar y buscar lo correspondiente a las categorías lingüísticas" (Arias, 1996: 556).

Arturo Arias sostiene que es mediante la riqueza lingüística como Asturias pretende por medio de *Hombres de maíz* una búsqueda del alma nacional, pues desde el momento en que los ladinos comercian con el maíz es necesario escuchar el grito de vocabulario propio-indígena para manifestar el descontento de la contaminación cultural: "Que se lleven nuestro dinero los extranjeros, pero que no nos sustituyan el alma" (Arias, 1996: 564).

Otra afirmación es que Asturias cambia la concepción de vida de los indígenas y atribuye a los mayas el pronombre del “nosotros” y los ladinos son “los otros”; hasta antes de los años 30 era lo contrario: ladinos equivalía a “nosotros” y mayas a “los otros” (Martin, 1996: 571-592).

Estos últimos, los explotados por aquellos. Martín Lienhard es otro de los críticos que aborda a *Hombres de maíz*: El sistema de significación para este autor lo constituye la cosmovisión mítico-oral, por lo tanto, en *Hombres de maíz* permanece una narración mítica (Lienhard, 1996: 578).

Es cierto que los personajes de *Hombres de maíz*, por su lenguaje, en ocasiones parecen ser muy modernos y se confunden con los ladinos, quizás Asturias se haya propuesto matizar el dialecto de los mayas con su propio lenguaje, efectos, sin duda, de la ausencia que de Guatemala tuviera en algún momento, el momento mismo de la escritura de la novela, pero insisto en que no es motivo suficiente para calificar a dicha obra “ajena del mito maya”.

Los alcances de Lienhard le permiten abarcar un tratamiento más o menos profundo del mito del nahual en *Hombres de maíz*, fenómeno que según él no es característico de la cultura maya, sino de la cultura azteca.

Contrariamente a lo que opina Lienhard al sostener que Asturias “usa lo indígena para crear la apariencia de un mito no indígena sino ladino” (Lienhard, 1996: 584), considero que los ladinos por ningún motivo conceptualizarían al maíz como un elemento sagrado y que, efectivamente, tenían el fin primordial de comercializarlo. Si Lienhard está aceptando que en *Hombres de maíz* se encuentra presente el hombre más perfecto que fue el de la cuarta creación de *El*

Popol Vuh implícitamente debe considerar la importancia que para el indígena puro tiene el cultivo del maíz, es entonces un equívoco pensar y más aún afirmar que Asturias logre sólo transmitir un mundo meramente propio de ladinos.

Gordon Brotherston, en cambio, asegura que estando lejos de su país, Asturias conoció obras guatemaltecas de las cuales fuera traductor al francés con Georges Raynaud denominadas por aquél como *Los dioses, los héroes y los hombres de Guatemala: (Popol Vuh, París, 1927)* y *Anales de los Xahil de los Indios Cakchiqueles de Guatemala*.

Por otro lado, Dorita Nouhaud se da a la tarea de escribir un artículo en donde establece comparaciones existentes entre *Hombres de maíz* y *El Popol Vuh*. En tales comparaciones destacan: las cabezas de los dioses que cuelgan en los árboles de Xibalbá, sin embargo en *El Popol Vuh* se describen directamente las escenas en donde dicho acontecimiento se presenta, en tanto que en *Hombres de maíz* sólo se hace alusión al sentimiento, a la sensación que causa el efecto del alcohol, en este caso se trata únicamente de una comparación que quizá alude al recuerdo del suceso de Xibalbá, por lo tanto reafirmo que Asturias está basándose en los hechos del *Popol Vuh* sin apropiarse de ellos como meros acontecimientos de su obra: “sentía la cabeza llena de aguardiente colgado como tomatillo de un horcón del rancho” (Nouhaud, 1996: 608).

En el resto de las páginas de dicho escrito, Dorita Nouhaud hace alusiones referentes al agua, el fuego, el maíz y retoma la importancia de la existencia de algunos de los personajes, sin embargo, me reservo los detalles que serán útiles en el desarrollo del capítulo tres de este trabajo.

Por otra parte, René Prieto llama a *Hombres de maíz* “la obra maestra” y no se explica cómo es posible que teniendo tal cualidad ésta sea ignorada e incomprendida por los lectores.

Desde el año de 1966 han surgido aclaraciones respecto al texto, sin embargo, René Prieto tiene mucha razón al afirmar que a pesar de eso la obra siendo confusa para muchos e ignorada por más, yo misma he mencionado que la intención de realizar este trabajo en parte se debe al intento por desvanecer las confusiones que de manera personal *Hombres de maíz* provocara en novatos de las letras, quienes tienen como uno de sus deberes conocer dicha novela. De forma más descriptiva René Prieto sostiene que hay tres principales motivos temáticos (el fuego, el agua y el maíz, así como personajes imprescindibles).

“Asturias, un pretexto del mito” es uno de los escritos localizados en la misma edición, Guillermo Yepes Boscán es el exponente y sostiene que “la literatura sin un sentido mítico y una aguda conciencia del lenguaje no es nada o... pobre discurso.” (Yepes, 1996: 678); pues sostiene que después de 1930 mediante la novela latinoamericana se buscó lo estético individual y lo ético colectivo y que a partir de entonces hay “una revelación de la realidad profunda que el mito esconde.” (Yepes, 1996: 677).

Aunque autores como Yepes Boscán opinan que Asturias es el creador de la obra más mitológica, en este trabajo el objetivo no es establecer puntos de comparación con otros escritores que quizás en mayor o en menor grado han publicado obras con una carga mitológica.

Carlos Rincón, en cambio, comienza con una búsqueda de relación que existe entre sueño y realidad más la realidad literaria que sobrevive en *Hombres de maíz*. Este es un procedimiento encaminado a las propiedades del realismo mágico.

También considera que Asturias estableció analogías con la realidad histórica a partir del sueño con la intención de hacer una revolución cultural basándose en el inconsciente y “sus poderes liberadores” (Rincón, 1996: 698).

Además aborda una recepción subjetiva de la influencia en Asturias del surrealismo para determinar la significación de su narrativa.

Opuestamente a Yepes Boscán, Carlos Rincón opina que el objetivo de Asturias al escribir la novela distaba mucho de alcanzar efectos estéticos en su obra, pero que quizá, sin darse cuenta, creó una serie de imágenes debido a la naturalidad con que se redacta el texto.

Nuevamente, vuelve a aparecer el mito como un elemento inevitable entre el surrealismo y el realismo mágico.

En esta segunda edición la voz de Perla Petrich también está presente, su propósito es identificar la presencia del motivo del maíz tanto social como cultural y geográficamente. Además trata de hacer una comparación textual e intertextual.

Dicho escrito está clasificado en siete subtemas, de los cuales el primero cuenta con párrafos introductorios en donde se explican los alcances, la justificación, la definición y la ubicación del tema a tratar. Para ello propone textos como fundamento principal: *Popol Vuh* y *Hombres de maíz*. Ella procede desde

una perspectiva semiótica, basándose en el modo de producción. Finalmente trata con más detalle el motivo del maíz.

En “El texto como traducción”, Ronald Chris afirma que *Hombres de maíz* es una de las máximas obras de Miguel Ángel Asturias ya que escribe una nueva forma de leerlo. Además sostiene que el quehacer de Asturias al traducir obras de carácter indígena como *El Popol Vuh* influyó para que el autor reconociera, más tarde, al mito en su propia novela, e inesperadamente se auto encontró con la creación de una literatura a la que se le atribuye compromiso social sin él haberla planeado como tal. Asegura que cuando Ilóm está a punto de morir de envenenamiento, la Piojosa Grande huye para representar la ruptura de una tradición social que posteriormente se personifica en cada una de las mujeres que se van del lado de sus hombres; porque el de la mujer es ya sólo un sueño. “Hombres de maíz es una novela en la cual el método libre asociativo revela la unidad orgánica, no de una mentalidad privada sino de un mito épico” (Chris, 1996: 694)

Ronald Chris asume la posición de que esta novela es una traducción de sí misma que narra poéticamente las miserias de los indígenas y defiende a la obra de ser caótica y de asumir un compromiso social.

Finalmente, Bernard Graciet aborda a *Hombres de maíz* desde la perspectiva mítica en relación con la doble personalidad de algunos personajes, principalmente el de Nicho Aquino quien es la reencarnación en coyote y la huída de María Tecún.

Hay que reconocer que dicho trabajo desprende una revisión ardua pues aborda el total de la narrativa que publicara Miguel Ángel Asturias, sin embargo, la selección mencionada se justifica debido a la estrechez que existe con temas a tratar en esta postura reflexiva sobre la novela *Hombres de maíz*.

Aunque el motivo principal de este bosquejo sean las ediciones críticas de Gerald Martin, cabe mencionar que en el año 2006 surge la publicación de una revisión crítica: *La narrativa de Miguel Ángel Asturias* editada por la UAEM y la UNAM; dicha obra pertenece a Saúl Hurtado Heras, catedrático de tiempo completo en el Centro Universitario Amecameca. De dicha revisión crítica aludiré principalmente tres partes porque son las más relacionadas con los asuntos inherentes a *Hombres de maíz*: “¿Dónde quedó el mito?”, “Maíz/barro: dilema de la cosmogonía” y por supuesto “Las vicisitudes de la crítica.”

II. EL MITO COMO EXPRESIÓN MÁGICO REALISTA

2.1. CONCEPCIÓN DEL MITO

La importancia de considerar al mito como una línea de estudio dentro de *Hombres de maíz* está por sí sola visualizada: "... ya que en buena parte de la crítica sobre Asturias, el mito es uno de los principales elementos estructurales de su narrativa." (Hurtado, 2006: 108). Para dar cuenta de la existencia del mito en *Hombres de maíz* es importante conocer la conceptualización de dicho término. Según el Diccionario de la Real Academia Española el mito "es una narración maravillosa situada fuera del tiempo histórico y protagonizada por personajes de carácter divino o heroico. Con frecuencia interpreta el origen del mundo o grandes acontecimientos de la humanidad." (Real Academia Española, 2006: 983). También está definido como "narración fantástica tradicional, situada en tiempos remotos y protagonizada por seres o fuerzas sobrenaturales, que sirve de explicación a cosas tales como el origen del mundo o la existencia de un fenómeno natural." (Real Academia Española, 2007: 466).

Otras conceptualizaciones del término corresponden a Schelling, quien asegura que, por ejemplo, el mito "es un fenómeno comparable en profundidad, permanencia y universalidad sólo en la naturaleza misma", en cambio para Mann "es el fundamento de la vida; es el esquema eterno, la fórmula piadosa que en la vida fluye cuando reproduce sus rasgos sacados del inconsciente" (Schelling, 1990: 10-14).

"El mito se define a sí mismo por su propio modo de ser... revela la estructura de la realidad y las múltiples modalidades de ser en el mundo. Por eso

son los modelos ejemplares del comportamiento humano; expresan historias verdaderas, se ocupan de realidades” es la interpretación de Mircea Éliade.

Bien sabemos que un fenómeno es dinámico, cambiante y quizá modificable, sin embargo, observemos que el primero de los conceptos anotados incluye tres términos que se oponen a dicho dinamismo: se trata de un acontecimiento profundo, permanente y universal que se establece dentro de un grupo social. La profundidad de que se habla está implícita en el segundo de los conceptos pues “el fundamento de la vida” explica la magnitud de la existencia del mito en sí mismo pues hay una razón de ser que mantiene en vida a esa fórmula que por ser piadosa se arraiga en bases firmes.

El tercero de los conceptos tiene una acepción todavía más literaria, pues el relato es una de las modalidades inmersas en dicho rubro; hay que notar incluso que existe una actitud personificada del mito. Equivalente a esta opinión se encuentra la cuarta de las definiciones, aunque tiene que ver más con la realidad misma al aceptar que incluye caracteres históricos; sin embargo, se localiza el oponente, pues lo que es idealista pocas veces o casi nunca se realiza.

Mircea Éliade define al mito como una muestra de la estructura de la realidad que refleja modelos a seguir ensayados en el comportamiento humano. En la actitud, en la forma de ver las cosas, pero como una expresión verdadera de la historia.

Observemos otras conceptualizaciones:

Harry Levin afirma que “son contestaciones simbólicas a preguntas surgidas de la curiosidad humana sobre causas.” (Peñuelas, 965: 14). Según B.

Malinowski “en las sociedades primitivas... no es un relato de un cuento sino una realidad vivida... No es simbólico... No es una explicación para satisfacer la curiosidad científica... Los mitos no explican nada” (Malinowski, 1994: 83-85). En cambio Max Müller considera que el mito es una apariencia, una utopía pues lo ve como “la sombra oscura que en lenguaje lanza sobre el pensamiento y que no puede desaparecer hasta que el lenguaje sea completamente fiel al pensamiento, lo cual nunca ocurrirá.” Por otro lado se habla de un “nombre para todo de que la palabra es su causa.” También se le califica como “un relato de los hechos de un dios o ser sobrenatural, generalmente expresado en términos del pensamiento primitivo. Es un intento de explicar las relaciones del hombre y del universo, tiene para los que lo relatan un valor predominantemente religioso: o puede haber surgido para explicar la existencia de cierta organización social, de una costumbre, o de peculiaridades en un ambiente” (Max, 1988:10-13).

Considero que el concepto indicado por Harry Levin se aleja de la existencia real del mito, pues lo simbólico en algún momento podría excluirse de la verdad, además de que pudiera ser el resultado de una falsa o pobre explicación; basta observar la definición generada por Malinowski que habla de “una realidad vivida” pero sin dar explicaciones científicas (Malinowski, 1994: 83-85). La existencia utópica que propone Max Müller radica en la distancia imposible de vencer entre el lenguaje y el pensamiento pues siempre que aquél sea representado por éste, carecerá de fidelidad. En tanto, la definición de Paul Valery es una aseveración instantánea pues hasta los nombres tienen su razón de ser.

Quizá no todos los mitos sean de carácter religioso, sin embargo, cabe señalar que cuentan una historia que no es de cualquier índole, sino sagrada en relación a los comienzos de una actitud determinada del hombre; “se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser” (Éliade, 1995: 12). En el existir del mito en *Hombres de maíz* la acepción más idónea para enfocar su estudio es el que Mircea Éliade propone, en uno de sus sentidos: el de ficción o ilusión entrelazada con el de orientación sociológica como presencia de una comunidad maya guatemalteca.

2.2. FUNCIÓN SOCIAL DEL MITO

El mito ha surgido como una característica interna de la vida colectiva del hombre, ya que éste en las especulaciones que teje para dar explicación a la razón de su existencia tiene la necesidad de saciar la sed de autorreconocerse mediante la explicación de su propia razón de ser y estar en el mundo terrenal, así empieza a satisfacer esta necesidad con el nacimiento de mitos porque estos “surgen de forma espontánea. No ha existido ni existe ningún grupo humano donde los mitos hayan dejado de aparecer y proliferar con vigorosa abundancia; porque al fin y al cabo responde a humanas necesidades” (Cfr. Éliade, 1995: 15-20). Pero no toda explicación surgida puede llamarse mito, ya que se trata de un fenómeno profundo e imparcial, que si bien surge de la espontaneidad tampoco puede ser momentáneo pues al ser vital, también es imprescindible, por lo que difícilmente puede desprenderse de la tradición humana. Además tampoco puede considerarse cualquier conjetura individual como tal, porque necesita ser colectivo; generar convicción comunitaria aun a costa de que tenga más cercanía con la imaginación que con la razón.

Es cierto que el mito se enfrenta a sufrir modificaciones; corre el riesgo de mutilación en parte de su contenido; pero dentro de un contexto temporal y grupo social determinados debe aprobar necesidades, si no eternas sí duraderas, es decir se niega la posibilidad de ser totalmente transformado por espacios y periodos de tiempo breves. (Éliade, 1985: 17).

En el caso de *Hombres de maíz* se aprecia la cercanía tan estrecha del mito mediante la convivencia social del hombre inmerso en la historia, y esa relación se ve reflejada en el lenguaje escrito pues “tiene relación directa con el lenguaje... y vive de él y para él. Por eso en gran medida depende de las posibilidades y limitaciones de la expresión hablada o escrita. De aquí su función con la literatura” (Éliade, 1995: 18).

Dentro de la función socio literaria del mito respecto a *Hombres de maíz* éstos existen con matices religiosos en su mayoría, pero también los puede haber metafísicos y sociológicos.

Como “base viva de la creencia”, según M. Schorier, es la presencia del motivo existencial del hombre “para hacer de la vida una experiencia inteligible” a uno mismo, (Éliade, 1995: 15).

En el mundo de los indígenas mayas que amparan la vida de *Hombres de maíz* puede entenderse el surgimiento del mito pues aunque “difieren enormemente en su morfología y en su función social, se observan indicios de que una verdad está empezando a ser ampliamente aceptada.” (Geoffrey, 1976: 21)

La función social del mito es de tanta magnitud que “se convierte en el modelo ejemplar de todas las actividades humanas significativas” (Eliade, 1995: 13).

Hombres de maíz no es la excepción, pues en su existencia narrativa y aún más allá, en la relación misma del actuar de los personajes, existe la función primordial del mito: la de “revelar los modelos ejemplares de ritos y actividades humanas significativas” (Éliade, 1995: 13). A saber, la existencia misma de

alguno de los personajes como Gaspar Ilóm, Correo Coyote, Venado de las siete rozas, Nicho Aquino... pero quizás habría que poner en cuestión el hecho de que el predominio ejemplar de las relaciones humanas en tal novela esté recargado hacia el comportamiento del hombre como género y no como especie.

Aunque Miguel Ángel Asturias sea un poeta y novelista del s. xx, en *Hombres de maíz* se ve impregnada la existencia de una cultura moderna al lado de la indígena, por lo que se puede concebir la presencia de un grupo de la civilización primitiva en donde “el mito desempeña una función imprescindible: expresa, realza y codifica las creencias; salvaguarda los principios morales y los impone” (Éliade, 1995: 26).

Es mediante los indígenas mayas que Miguel Ángel Asturias da cuenta de una expresión en una realidad llena de sentido mitológico diferente a la que se empezaba a vislumbrar en el s. xx, o como la que predominaría en la ficción literaria del s. xxi: con una actitud de vida diferente, con menor riqueza espiritual; con principios éticos menos consistentes.

La presencia del mito en *Hombres de maíz* es a la vez una reactualización, un desarrollo del mismo en el tiempo primordial: “el tiempo en el que el acontecimiento tuvo lugar por primera vez... el tiempo sagrado en el que lo nuevo, fuerte y significativo se manifestó plenamente” (Éliade, 1995: 26).

2.3. MITO Y REALISMO MÁGICO

El mito y el realismo mágico se ven mezclados de forma implícita en *Hombres de maíz* desde el momento en que se aborda el tiempo primordial, pero mientras que el mito ha sido empleado desde la época de los griegos, el realismo mágico es un término del s. xx, por lo que pudiera parecer que hay distancia enorme entre ambos pero en el ambiente climático de la novela en cuestión se vuelven estos dos elementos:

Este realismo mágico tiene una relación directa con la mentalidad original de los indios. El indio piensa en imágenes; él ve las cosas no tanto como fenómenos en sí, sino que las traduce en otras dimensiones en las cuales desaparece la realidad y aparecen los sueños, donde estos se metamorfosean en formas visibles y palpables (Fama, 1977: 26).

Aunque el realismo mágico tenga que ver más con la modernidad y sea de procedencia europea (Flores, 1994: 20) ha sucedido lo que con otros términos propios de la literatura: que a años de distancia se introduzca en nuestro contexto para designar el logro de la magia mediante el arte de la palabra, así lo expresa Hurtado Heras: “los elementos míticos o mágicos son de singular importancia en la obra de Asturias: la venganza de los brujos de las luciérnagas.” (Hurtado, 2006: 116) Por otra parte, se piensa que “en el realismo mágico ya no

se ocultan los elementos de ficción añadidos a lo observado, sino que se presentan bajo la forma de una subestructura mítica que subraya el significado de lo no mítico... se trata de una dimensión honda que enlaza, e incluso aúna lo subjetivo y lo objetivo” (L. Shaw, 1985: 76).

El mismo Miguel Ángel Asturias define al realismo mágico como la “fusión de lo visible y lo tangible. Tiene una relación directa con la mentalidad original de los indios. El indio piensa en imágenes; él ve las cosas no tanto como fenómenos en sí, sino como sueños donde éstos se metamorfosean en formas visibles y palpables” (Fama, 1977: 26), dicho autor ha asegurado que los mismos mayas quichés tienen una visión mítica de la realidad: “todo se sintetiza en el nivel mítico que es la manera de percibir la realidad de los mayas quichés.” (Fama, 1977: 26).

La obra de *Hombres de maíz* refleja un clima en el que se entrelazan el mito y el realismo mágico como un ingrediente esencial para lograrlo casi de forma natural en el desarrollo de varias de las acciones de los personajes, tal es el hecho de que los hombres mueren de forma dual, es decir, al mismo tiempo que su “nahual”; al ver la presencia de un ser humano entre las llamas que flotan durante la roza de los campos, al considerar que una persona dejará de ser presa del hipo experimentando un fuerte susto como el de ver las orejas cortadas de toda una familia, etc. Por el realismo mágico, el invocar de emociones con descripciones sensuales de la naturaleza, y un análisis inquietante de la acción entre los ladinos y los indios, Miguel Ángel Asturias puede mostrar la destrucción de una cultura por medio de otra.

Gran parte mitológica de los indígenas quichés proyecta la presencia de acontecimientos que en nuestros tiempos sólo son considerados relatos de la tradición oral, que sin embargo tienen una función social muy profunda en la vida de los guatemaltecos quienes, según *el Popol Vuh* y *Hombres de maíz*, actúan por defender la esencia que es parte de su propia identidad. Con esto hay que destacar la importancia de que el hombre indígena tuviera un animal como su reencarnación, sin que este fenómeno fuera motivo de asombro ni mucho menos de temor, sino la naturalidad misma de tener un protector en la vida terrenal de los personajes y una reencarnación para la vida eterna. Pero tal pareciera que se trata de una reencarnación infrahumana que desaparece en materia al mismo tiempo que se fulmina el cuerpo del hombre. Tales acontecimientos son la prueba de que con *Hombres de maíz* estamos ante la presencia mágica de situaciones que son muy reales en los personajes de la novela, además de que dejan de ser simples y parciales porque explican la existencia y son promotoras de buenos comportamientos dentro de la sociedad quiché presente en las páginas impresas por Miguel Ángel Asturias en *Hombres de maíz*.

Entre el mito y el realismo mágico se oculta la presencia de una sociedad indígena que fue trasladada a las páginas de la historia reflejando con ello la esencia misma de los guatemaltecos. Denotemos que a cuatrocientos cincuenta años de distancia Miguel Ángel Asturias logra penetrar casi hasta los huesos del hombre primitivo para destacar quizás un problema de identidad que aún en la actualidad cobra factura en nuestro desempeño socio-cultural.

Son las mismas acciones de carácter mágico las que dan vida esencial y explican la profundidad con que los personajes de *Hombres de maíz* actuaban dando respuestas o explicaciones a su propia existencia.

Como parte del clima que envuelve a los personajes en dicha novela Miguel Ángel Asturias ha tenido que recuperar un pasado guatemalteco mediante la introspección al mito, tal vez porque es una de las formas en que él como hombre latinoamericano busque saciar la sed de identidad cultural que se vio abolida a partir de la colonización española. Es a través de la combinación entre la mitología indígena y el presente que vivía Asturias, al estar lejos de su país, como se logra unificar un ambiente mágico realista que los personajes de la obra no alcanzan a resolver en su estancia terrenal sino dando explicación mágico-mitológica al misterio de la vida.

El panorama mágico realista de *Hombres de maíz* se convierte en requisito al plantear la historia de los personajes porque al ser indígenas no pueden ser desprendidos, aun siendo ficticios, de sus raíces, de sus costumbres, de su visión mágica que por naturalidad reflejan los relatos mitológicos con que dan crédito a su existencia.

A dicho aspecto hay que agregar la habilidad que Asturias ha manifestado a través de la proyección escrita para conjugar dos situaciones totalmente distintas: la real indígena y su propio contexto social, es decir, la precolombina y la moderna; la primera, con identidad propia y la segunda con un mundo arrebatado y otro heredado. El realismo mágico es el condimento con el que se saborea la novela en cuestión y quizá con la muerte de los personajes se

manifieste la misma mortalidad de una cultura que con el paso del tiempo sufre el cáncer de acrecentar su pérdida cultural, ya no sólo provocada por los españoles sino por todos los países imperialistas que pretenden enriquecerse a costa de la esencia de los hombres de maíz: su misma sangre; el cultivo del maíz como una fuente económica que ya en la novela se ve reflejada ante la presencia de los ladinos.

El envenenamiento que sufre la gente de Gaspar Ilóm puede ser la misma proyección de una cultura que termina siendo afectada por la violación de una morada que con el ultraje difícilmente será la original. Esta situación es una más que pareciera estar oculta, lograda tal vez con matices mágicos.

Otra situación que mezcla al mito con lo mágico realista es la de curar el hipo con la provocación de un gran susto como el de cortar las cabezas de los Zacatón y enseñarlas a la persona con dicho síntoma para que se le controlara el malestar: “sobre ocho piedras... se colocaron las cabezas de los Zacatón”. (Asturias, 1996: 52).

Cuando uno de los personajes muere quemado entre la milpa seca, el narrador hace una descripción mágica del fenómeno, al grado de que tiempo después varios personajes aseguran haberlo visto entre las chispas de la quema de rozas como una forma de retornar al origen del suceso, quizás a base de ser una estrategia para moderar la conducta del hombre en *Hombres de maíz*: “Sólo a usted... le puede caber en la cabeza que Machojón se aparezca onde queman el monte pa sembrar méiz” (Asturias, 1996: 32).

Pero no sólo es el sentido literal de creer que dichos acontecimientos únicamente son ficticios, sino es el hecho real mismo que controla la conducta de una cultura en su vida terrenal; aquélla que habitara en la comunidad guatemalteca, la maya quiché.

En dicho acontecimiento se encuentra una actitud todavía de más profunda relación mitológica; la firme creencia de considerar que si el muerto, Machojón, se aparece ante los ojos de los demás, es porque necesita oraciones en su nombre para descansar en paz. Hay que recalcar la visión mítico religiosa que Mircea Éliade propone ya que hay un punto de coincidencia entre ambos conceptos; el de dar explicación natural a un suceso que aparece de forma sobrenatural y el hecho de creer sofocarlo con las oraciones. Sin embargo, también se denota la mezcla de dos culturas, pues ya se implica una visión religiosa impuesta aunque manejada con mucha naturalidad.

La figura luctuosa de la Vaca Manuela es otra de las representaciones derivadas de una realidad que refleja la tristeza aumentada de la mujer que en vida parece estar muerta sin su Macho creyendo siempre en la firme esperanza de que algún día lo verá regresar entre aquellos hombres que día a día ve cabalgar ya que “su gusto de mujer sola, el domingo, era pasarse el día con los párpados cerrados a la orilla del camino y abrirlos de repente, cuando, después de oír a distancia pasos de caballerías, éstas se acercaban con la remota esperanza de que en una de tantas fuera Machojón” (Asturias, 1996: 33).

Otro fenómeno que pudiera relacionar al mito con el realismo mágico es la representación dual del hombre terrenal: el nahualismo, pues “el curandero y el

venado, para que vos sepás, eran énticos. Disparé contra el venado y ultimé al curandero, porque eran uno solo los dos, énticos” (Asturias, 1996: 55).

En el suceso anterior se encuentra la explicación de una creencia indígena que representa la protección del hombre como un acto de bondad deformada en el devenir histórico y convertida en acto de maldad, que provoca pánico y controla la actitud del hombre, ya que como opinara Donald Shaw, en el realismo mágico no se trata de simple fantasía, sino de una adición a la narrativa de una dimensión más honda que enlaza, e incluso aúna, lo subjetivo y lo objetivo” (L. Shaw, 1985: 76).

Actualmente se sigue conservando la creencia del nahual solo que los tintes de concebirlo han cambiado; ahora la existencia de tal personaje se ha tornado espantosa, nocturna y peligrosa, sin embargo, sigue siendo una figura subjetiva, pues quien asegure haber presenciado a dicho ser no tiene manera de probar objetivamente la visión observada.

En un ejemplo de realismo mágico, Asturias asocia los conejos amarillos con Gaspar Ilóm y otros indios, porque los conejos amarillos protegen al mundo indígena y representan el regreso eterno a la tierra.

III. ELEMENTOS MÍTICOS EN *HOMBRES DE MAÍZ*

3.1. EL AGUA

El agua explica parte de la existencia del hombre, pues le da energía para vivir pero al mismo tiempo puede marcar el fin terrenal del mismo, ya que en abundancia se ha comprobado que acarrea daños severos para las personas. Tomemos en cuenta que “en el mito quiché el agua es la sustancia divina, el principio creador mismo, pues se identifica con los dioses” (De la Garza, 1978: 38).

Gaspar Ilóm no sólo luchaba contra los ladinos sino contra la naturaleza misma: “...el Gaspar que caía de donde cae la tierra, tierra maicera bañada por ríos de agua hedionda de tanto estar despierta, de agua verde en el desvelo de las selvas sacrificadas por el maíz hecho hombre sembrador de maíz” (Asturias, 1996: 6). En este caso el agua recibe un atributo, “estar despierta” aviva la imagen visual de vida y es el reflejo de la hidratación que requiere la tierra para complementar el proceso de fertilidad. El agua de que se habla funge un papel primordial, sin ella el producto carece de desarrollo; ésta es para el maíz lo que éste para el hombre indígena, la esencia que lo hace ser. Por este hecho el agua es un elemento que adquiere fuerza ya que representa vitalidad alimenticia; primero, del maíz y, posteriormente, del hombre. A esto se agrega que “los dioses son el agua misma y que el agua es el principio creador o la fuerza creadora de los dioses” (De la Garza, 1978: 39); sin embargo, la primera imagen que se presenta al inicio de este párrafo vislumbra, al mismo tiempo, la lucha de

Gaspar ante una futura muerte del agua pues refleja el color verdoso que marca la descomposición de la misma y su inútil función de vida. Dicho estado del agua traza su propia muerte, adelanta la muerte del maíz y el hambre del hombre, quizá incluya la exterminación del hombre indígena que sin su esencia desaparecerá y aún más: el despojo de su propia cultura, la contaminación de sus creencias, el olvido de sus tradiciones, el consumidor material de su propio alimento.

“Se llevaron los maiceros por delante con sus quemas y sus hachas en selvas abuelas de la sombra, doscientas mil jóvenes ceibas de mil años” (Asturias, 1996: 6). Es este un fenómeno más de muerte, pues los árboles sacrificados representan el porvenir incierto del hombre ya que la presencia de dichos árboles es fuente de vida, son el símbolo de la fecundidad que pide agua para vivir. El esplendor de un árbol es reflejo de su buena esencia, de la vitalidad líquida que corre por sus venas; las raíces que lo sostienen como un buen cimiento a los muros que hablan de su existencia.

El agua es el elemento que ocasiona el viaje del alimento en el cuerpo del hombre, por ello “el Gaspar se arrancó babeado de barrancos en busca de su tecomate, a gatas, sin más ruido que el de las coyunturas de sus huesos, que le dolían como si hubiera efecto de luna y en la oscuridad rayada...” (Asturias, 1996: 7). El efecto de luna implica el temor de Gaspar ante la sed desesperada que anuncia una catástrofe de no ser saciada. Pero esa sed va más allá del líquido: es el ansia de energías para luchar por la esencia misma de su vida: ... “se le vio la cara de ídolo sediento, pegarse al tecomate como a un pezón y

beber aguardiente a tragos grandes con voracidad de criatura que ha estado mucho tiempo sin mamar” (Asturias, 1996: 7). Y después de beber el **aguardiente** Gaspar se llena de fuerzas internas que lo lanzan a la lucha: “daba lástima ver caer el chayerío (pedazos de vidrio) del cielo en la sed caliente de los terrenos abandonados... Indios con ojos de agua llovida espiaban las casas de los ladinos” (Asturias, 1996: 10). El agua está presente en las lágrimas que el indio derrama ante el coraje intenso hacia los ladinos que sacrifican todo producto de la naturaleza para conseguir un bien material aun a costa de la sangre de aquéllos. Hay que tener presente que los quichés “concebían a la energía creadora como una fuerza mágica” (De la Garza, 1978: 40). Y esa energía es la misma que da fuerzas de diferente naturaleza a Gaspar: por una parte, el coraje suficiente para luchar al intentar salvar a sus hombres, a su sangre; por otra, la de adquirir la fuerza suficiente para ahogarse en ella después del envenenamiento del que fue víctima y más aún al saber muertos a los suyos.

Ya en el capítulo V, el agua representa además de la vitalidad humana, el factor que puede poner en peligro a la vida del hombre: “El señor Tomás volvía a su casa con el alba y se embrocaba a beber agua en la pila en que bebían las bestias. El líquido cristal reflejaba su cara huesosa...” (Asturias, 1996: 35) y líneas antes “el fuego es como el agua cuando se derrama. No hay quien lo ataje. La espuma es el humo del agua” (Asturias, 1996: 35). Cuando la espuma es comparada con el humo se aborda de nueva cuenta el peligro que corre la vida del agua, es el testimonio de que el agua estará contaminada y su función

primordial habrá desaparecido; ya no será fuente de energía sino causa de fatigas que destruirán la vida del hombre.

Pero también el agua entabla la lucha contra el fuego y una vez más representa la posible salvación material del hombre en el momento en que la gente intenta salvar a Tomás de las quemaduras que le pudiesen provocar las chispas: "...los mozos le apagaban a ramazos, con puños de tierra, o con agua de sus tecomates" (Asturias, 1996: 36).

Los desastres que puede provocar el agua también se hacen presentes en la obra de Miguel Ángel Asturias. Primero los indígenas se convencen de que están salados y de que han sido castigados con la falta de lluvias y por ello no tendrán qué comer, incluso se muestran arrepentidos por haberle mentido a don Tomás Machojón al asegurarle que habían visto a su hijo aparecerse entre las quemas: "Mientras lo tengamos agraviado no llueve y si pasan más días se echará a perder todo" (Asturias, 1996: 37).

Con su arrepentimiento, la lluvia se manifiesta; sin embargo, nuevamente con aroma a castigo: "la lluvia los agarró dormidos. Al principio les pareció que soñaban. De tanto desear el agua la soñaban" (Asturias, 1996: 37), pues escuchaban que el cielo estaba enfurecido y lanzaba cántaros de agua contra ellos. Con ansias esperaban el amanecer para que con la luz del día apreciaran el olor y color de las tierras húmedas...: "el agua también se entró a los ranchos, como chucho por su casa. Las mujeres se les juntaron. Hasta dormidas le tenían miedo a la tempestad y al rayo" (Asturias, 1996: 37).

Entonces, retorna la calma y el consuelo porque “la tierra era un gran pezón, un enorme seno al que estaban pegados todos los peones con hambre de cosecha, de leche con de verdad sabor a leche de mujer... si llueve hay filosofía. Si no, hay pleito” (Asturias, 1996: 38). El agua a través de la lluvia es la misma bendición de los dioses: “probado estaba que Dios no les tomó a mal que engañaran al viejo. Engañar al rico es la ley del pobre” (Asturias, 1996: 38), ahora estaban convencidos de lo contrario; sus cosechas les estaban generando buenos rendimientos.

La dualidad de la cosmovisión maya está presente en el recorrido sintáctico de las frases. El agua es muestra de bendiciones; pero, a la vez, de temores entrañables cuando se manifiesta con truenos, rayos y por si fuera poco en medio de la noche provocando insomnios suavizados por el sueño diurno de saciar el hambre de un futuro moribundo....: “el llover parejo significaba mucho. Lujo de agua que alentaba la risa de los que sólo sabían reír con los dientes de las mazorcas una vez al año” (Asturias, 1996: 38). Reír una vez al año es poco, pero esa sonrisa es la escasa muestra de alegrías que se alejan; la llegada anual de la lluvia refleja la escasez del agua y la aniquilación de una vida que sofoca sus fuerzas de inmortalizarse.

Aun casi muerta la naturaleza lucha por la vida a través de escasas gotas enviadas con el rocío de la noche. “El rocío nocturno despertó luchando por atrapar, en sus redes de perlas de agua, las moscas de luz que caían del chispero” (Asturias, 1996: 42). Porque la lluvia es la luz para los indígenas, luz que predica buenos augurios de sobrevivencia y el sonido emitido por la misma

dejaba eco en los oídos del sediento que manifiesta su sed hasta en lo que siembra porque ha regado su propia semilla al grado de que “se oían caer las gotas del agua nocturnal con perforantes sonidos de patas de llovizna hasta el hueso de las cañas muertas” (Asturias, 1996: 42). Es la imagen del agonizante que se alimenta de la agonía natural.

El aroma que desprende el agua por donde cruzan las mujeres es la notificación de la descomposición: “El agua corría despacio, olorosa a piña dulce” (Asturias, 1996: 48). Descomposición del agua, del hombre, de la conducta, de la cultura. Vislumbra la rebeldía de la mujer indígena que dará inicio con malos comportamientos. El agua es femenina.

Ya en el capítulo X el agua vuelve a reflejar sufrimiento en el momento en que desesperadamente, Goyo Yic busca a María Tecún junto con sus hijos. “Rieguitos de llanto le corrían, como agua de rapadura, por los cachetes sucios de tierra de caminos” (Asturias, 1996: 94). Las mejillas húmedas de Goyo Yic nos traducen la idea de la tierra cuando ya seca se humedece veredeadamente. La huida de María Tecún es la ausencia de la lluvia, es la sed agudizada, el futuro mal crónico de una cultura propia que pretende ser comprada. Los cachetes sucios de tierra son la sequía de un mundo que expira.

No obstante, el valor de la vitalidad está presente, la transparencia, el bienestar de una imagen cristalina cuando “el agua baja de las montañas al mar, bien sana, bien limpia, bien buena, como el guaperío de gente que baja de la tierra fría a trabajar a la costa” (Asturias, 1996: 95). La movilidad de la gente es el mismo movimiento del agua que de lo alto se deja desprender cuando aún hay

índices de vida cargada de energía para corresponder a la función que se le asigna; “pero agua y gente se haraganea en la pereza de los terrenos costeros. Agua y gente terminan hediondas, fiebre con frío entre los tendones de los manglares (arbustos), reflejos y babosidades” (Asturias, 1996: 95). El agua se pierde entre los arbustos, se estanca y se esconde entre ellos como María Tecún se ha ocultado de Goyo Yic.

A la vez el agua está generando un gran peso de sólo pensar en la desaparición de María Tecún ya que “el cielo pesa como el agua en las tinajas” (Asturias, 1996: 97). Aunque esta imagen representa un esfuerzo físico también es el causante de las reumas de Goyo Yic quien “casi terminaba rígido de tanto llevar agua” (Asturias, 1996: 98).

“No se veía que el agua se fuera y se iba, sólo comparable con el tiempo que pasa sin que se sienta, como siempre tenemos tiempo, no sentimos que nos está faltando siempre” (Asturias, 1996: 11). En esta cita se manifiesta implícitamente el gran sentido que tiene el agua para la vida. Es comparada con el tiempo, la diferencia es que se da uno cuenta cuando el agua falta, pero no cuando el tiempo se va o se agota. Se vive junto con el tiempo y por ello es difícil ser conscientes de que también se termina; por igual la vida a veces se ignora que se termina; sin embargo, es el agua la diferencia entre estos dos elementos del hombre porque los hombres de Ilóm se han mantenido a la expectativa de su llegada. La presencia de tal líquido manifiesta vida misma, una vida que Gaspar Ilóm busca hasta por debajo de las piedras para inmortalizar su propio ser, su cultura; la identidad propia del indígena. El agua, al correr produce ruido, en

cambio se asegura no ser vista como se iba, quizá porque el hombre de Ilóm estaba enceguecido y deslumbrado, no obstante es la voz de Ilóm la que pide a gritos la salvación de su vida cultural.

La ceguera del hombre que no ve siquiera la ausencia del agua proyecta la falta de observación del indígena que no hace consciente el hecho de que la cultura propia se les escape de las manos. Esa es la actitud del indígena como parte de la comunidad de Ilóm y sólo es éste quien por su vejez y madurez comprende que hace falta un esfuerzo desmedido para detener la identidad que se les está yendo como hilo de agua que es invisible.

Más adelante se insiste en la descomposición del agua: "...donde el lazo de tender trapos ahorca al cielo. En un paxte de agua sucia, amarillenta, un ratón náufrago" (Asturias, 1996: 148). En este caso la descomposición del agua es la correspondencia de la actitud negativa de Isaura Terrón al abandonar a Nicho Aquino quien busca a su esposa como aquel sediento que se siente desvanecido y fatigado de tanto caminar. La sed de Nicho Aquino se ha duplicado ante el cansancio físico de la búsqueda incontrolable de la mujer perdida y la ansia enorme de saberla extraviada parcialmente. Poco a poco sacia su sed con un aliento equivocado, al grado de hacerse a la idea de ingresar a un rancho que no es el suyo porque el de él tenía un calor y aroma diferentes; ahora sólo respira y bebe soledad, "no es aquí, se dijo, habrase visto que me apura tanto llegar que ya no sé..." (Asturias, 1996: 147).

El agua es, a la vez, el remedio de Nicho Aquino (Correo Coyote). Como agua fue la huída de María Tecún y en el agua se borra la huella de esta mujer para no

dejar rastro de su existencia, “le daba lástima dejarlo ir en el río o romperlo en mil pedazos” (Asturias, 1996: 151). Al querer deshacerse del chal de Isaura él duda entre el bien material de venderlo e insiste en romperlo y arrojarlo en el río para ahogar todo recuerdo que pudiese traerle si lo mantiene junto a él. No era tanto el costo material del chal lo que le producía lástima; tan atado estaba a María Tecún, como él la llama después de su desaparición, que le causa dolor desprenderse de la aniquilada protección de su mujer. Esta es la imagen del hijo desprotegido cuando, echado a andar, se aleja con temor de los brazos que le cuidan; el temor de los indígenas que se desprenden de una cultura que les perteneció y ya les es ajena, pero saben que la cicatriz despedazada ni el agua la borrará.

El rocío de la noche sobre la vegetación aumenta la ceguera de Correo Coyote, ya que le impide encontrar rastro de su mujer; “la vegetación, por lo empapada, parece muda, espectral, bañada siempre por una capa de escarchas o peregrinas lluvias” (Asturias, 1996: 154).

Correo Coyote pretende olvidar la pena con sorbos de aguardiente que representan el agua envenenada: “soltó el correo una risa con ruido de culebra cascabel en el agua” (Asturias, 1996: 159). Ahora cree que toda carta de amor es pura mentira y “más le embriagaba el pasar del río, triste, que la bebida” (Asturias, 1996: 167).

“Hay hombres cuyos ojos son como aguas de estanques sin peces, pero otros tienen las pupilas con el pescaderío de la vida allí dentro, nadando, colaceando, y de éstos era el señor Neil” (Asturias, 1996: 170).

En el trayecto hacia el rancho de la nana Moncha (partera), Nicho Aquino caminaba sobre “camino hinchados de humedad, donde la tierra parece cáscara de papa podrida de agua...” (Asturias, 1996: 174). La descomposición de la tierra se le atribuye a la humedad ocasionada por el agua. Se presenta un panorama infértil, pues al hacer la semejanza entre la tierra y la piel de la papa podrida conduce a pensar en un lugar árido. Es como si la costra de una tierra herida estuviera a punto de caerse, pero es una herida que no secará por dentro porque aunque lo seco pretenda caérsele su lugar de caída sería el mismo. Se trata de la historia nefasta del indígena con una identidad destruida.

Existe, en la historia de *Hombres de maíz*, la visión de haber una aldea llamada “Tres Aguas, porque diz que había pozos de agua azul en tierra blanca, de agua verde en tierra colorada, y de agua morada en tierra negra...” (Asturias, 1996: 178-179). Tengo la impresión de creer que se habla de diferentes efectos del agua: la azul para calmar la sed y que por estar en tierra blanca se torna limpia y pura; la verde, es la descomposición lograda por el calor del sol, y la morada anuncia la escasez de la misma, ya que el negro es el refugio de la muerte.

El castigo divino se manifiesta en la aridez de la tierra ya que “cada vez son más los terrenos ruineados por los maiceros: lomas peladas, onde ya sólo el agua resbala sobre piedra...” (Asturias, 1996: 180). Las tierras han sido desgastadas por los ladinos que comercian el maíz; ahora el agua no tiene qué hacer, su existencia no logra germinar cuando la tradición ha muerto al profanar la arraigada creencia sagrada.

A la vez el agua es el reflejo de una ilusión anhelada...: “los cuentos son como los ríos, por donde pasan se agregan lo que pueden, y si no se lo agregan, llevándose materialmente, se lo llevan en reflejo...” (Asturias, 1996: 191). La figura de Miguelita fue una ilusión para el Sr. Neil, así como para Hilario Sacayón. La misma cultura del indígena se marchó como agua de río que no corre dos veces por el mismo lugar, se llevó hasta el reflejo dejando sólo la ilusión de una identidad eterna.

El agua con lodo ya no es transparente por lo tanto no es limpia y es ya el reflejo de una cultura manchada, contaminada por la ambición material del extranjero...: “es el agua que está viniendo puro lodo. Bebiendo esa agua y pasando las calamidades que estamos pasando, con todo tan caro que se ha puesto, no nos morimos ni aunque nos pique la casampulga...” (Asturias, 1996: 198).

“El Gaspar se bebió el río para revivir y revivió. Después voluntariamente volvió a arrojarse a la corriente, al ver a sus indios diezmados” (Asturias, 1996: 201). El agua representa, en este caso, la vida y la muerte, con ella Ilóm retomó fuerzas; sólo que ahora sus energías fueron el valor de su propio deseo de muerte al saber que los suyos, sus hombres, ya estaban contaminados de cultura ajena. Ya en este caso la voluntad de morir fue más fuerte, mejor era saberse muerto que ser uno más de los participantes de la transculturación ya empezada. El diezmo es la muestra de una cultura adoptada y más tarde lo reafirma aún la acción de encargar la hechura de los santos (imágenes religiosas).

“Agua caminante del río que se tragó la mula para caminar ligero por un desecho... donde leguas después se puso algo apagosa y casi renca. A la par del río pedregoso, despuntado al rumor de la corriente que en las vueltas formaba remolinos... “(Asturias, 1996: 222). El agua retoma el valor del vigor, pero no es un agua estancada sino en movimiento, agua que corre y que produce un sonido, es energética también para los animales con la finalidad de que puedan continuar su camino hacia un destino previsto; sin embargo el destino cristianizado de los indígenas estaba ignorado, no obstante presente y por ello “el río quedó con un rumor confuso, como un vuelo de pájaros de plumas líquidas” (Asturias, 1996: 222); las plumas líquidas son el reflejo de una cualidad perdida. La condición de fortaleza en las plumas que protegen al ave y a la vez lo impulsan mediante las alas para emprender el vuelo se ve decaída en medio de la confusión.

El agua también es causa de sorpresa y belleza ya que “por un altísimo cañón se derramaba la luz del sol hacia el interior, con movimiento de agua; pero al caer más adentro, ya sobre su cabeza, volvía a ser agua, agua, agua, pero agua estática, agua congelada en diamantes, en éxtasis de diamantes” (Asturias, 1996: 248). Esta es la experiencia de Nicho Aquino mientras cumple con su trabajo en la grandísima función de comunicar a la gente mediante el correo. Entre la desgracia encuentra un lugar que le deslumbra la mirada, sin embargo tanta belleza le hace recordar la presencia de Isaura Terrón y si en algún momento comparó su huida con el correr del agua, ahora creía que su mujer lo pudo haber abandonado por preferir un lugar como el que estaba presenciando.

Un lugar cristalizado y espejeante al mismo tiempo; la belleza y la resignación están fundidas en un solo acontecimiento. La belleza presenciada a través del agua es un ingrediente más que habla de la sed que Nicho Aquino quiere saciar con el encuentro de su mujer, pero a la vez prefiere encontrar sana justificación al abandono que le causara su mujer. El agua estática refleja la explicación que el esposo desea encontrar ante la huida de su esposa: prefiere imaginarla envuelta entre tanta belleza espacial que saberla traicionera. Quizá esta huida sea el reflejo mismo de una visión de vida que de repente desaparece y es imposible que regrese, porque jamás volverá a haber autenticidad, por ello, se ha dicho con anterioridad que ningún agua pasa dos veces por el mismo lugar. El agua sincronizada es la muestra misma de una cultura que se funde con los rasgos de otra para toda la eternidad, tal y como sucede con la ausencia de María Tecún. Así como el agua quedó congelada, congelada está la mentalidad del hombre indígena, se le han abolido las formas de proceder con identidad propia. Ante la presencia de su esposa, Nicho Aquino tenía identidad propia, pero sin ella ésta se fue tal como un caudal y sufre de ansiedad por encontrarse a sí mismo: “Allí, por mucho que el señor Nicho tocara el agua, la realidad era más sueño que el sueño” (Asturias, 1996: 250). La pena que invade el corazón de Nicho Aquino es la condición climática que vive mientras desempeña su trabajo que ya es puro pretexto para encontrarse con la mujer amada que se le desapareció: Veía “nubecillas con patas de araña que paseaban al soplo del viento..., polvo que se mezclaría al agua para que el agua fuera clara, potable, llorosa. Llorosa conductora de nostalgias es el agua llovida. Los que la beben

sueñan con verdes que no vieron, viajes que no hicieron, paraísos que tuvieron y perdieron” (Asturias, 1996: 251). El paraíso fue haber compartido parte de su vida con su mujer; el paraíso fue haber experimentado parte de su vida la identidad que le premiaba de seguridad. Ahora el llanto y el coraje son parte del mismo evento pues fue testigo de que en su propia casa “se derramaba el agua de la jarría, al hervir, apagó el fuego...” (Asturias, 1996: 253).

Finalmente, Nicho Aquino encuentra una explicación propia para su consuelo: “Sólo el chucho fue testigo de cuando salió por agua y al atravesar un campito de zacatal cayó en un pozo” (Asturias, 1996: 262). El agua se ha vuelto silenciosa y en ella sólo se ven reflejos de una vida que existió en su naturaleza pura y que se ha convertido en una de las vías principales para la mercadería.

Por último, Nicho Aquino creyó navegar junto con Isaura, pero la realidad ya no pudo ser tan clara, como cuando el agua pierde su transparencia, y resulta que navegaba con María Zacatón. Por ello la lluvia se mantendrá erguida en lo sucesivo y permanecerá en el vacío que el arrebató sembró en la mentalidad indígena (Asturias, 1996: 280).

3.2. EL MAÍZ

En *Hombres de maíz* está presente la lucha desesperada del hombre indígena ante la pecaminosa negociación de la sangre misma, sustancia sagrada que corre por las venas del hombre, según la visión del quiché del cual se da cuenta en el *Popol Vuh*. “El maíz es lo que permite que el hombre sea un ser consciente” (De la Garza, 1978: 46). Además la gente indígena tiene una cultura que aprecia la tierra como si fuera su madre actual y se basa en el maíz, el producto de su trabajo, su vida y su sustento.

La cuarta creación del hombre de *El libro del consejo* se localiza en toda la presencia narrativa del libro de Miguel Ángel Asturias; cabe recordar que la cuarta creación fue la más perfecta, según los dioses; aquella que fue capaz de rendirles culto, y es esta creación la que está formada por el maíz, composición de la sangre misma del hombre..., “el maíz hecho hombre sembrador de maíz” (Asturias, 1996: 6) y es una ofensa negociar con la propia sangre; fenómeno que promueven, de cierta forma, los ladinos, quienes se ocupan del cultivo del maíz con fines lucrativos al tener como única intención acrecentar su propia economía sembrando para negociar.

“Daba lástima ver caer el cayerío del cielo en la sed caliente de los terrenos abandonados. Ni una siembra, ni un surco, ni un maicero. Indios con ojos de agua llovida espiaban las casas de los ladinos desde la montaña” (Asturias, 1996: 10). En esta figura están fundidos un par de acontecimientos. El primero,

se refiere a la fuente de vida, el agua como una condición vital para la vida. En este caso la vida de la misma tierra que con sed y a la que además caliente se le ha esfumado todo indicio de vida alguna. Ante la actitud lucrativa de los ladinos al indígena le toca observar con dolor que su propia sangre ya es ajena. “Sobre el techo del Cabildo tronaba el aguacero, como el lamento de todos los maiceros muertos por los indios, cadáveres de tinieblas que dejaban caer del cielo fanegas de maíz en lluvia torrencial que no ahogaba el sonido de la marimba” (Asturias, 1996: 17). El indígena peleó a muerte por la defensa de su sangre, aun a costa de la vida de aquéllos que negociaran la sangre del hermano. Gaspar Ilóm tuvo que arrojar al río para protestar en contra del destino infame de saber que sus tierras estaban siendo ultrajadas por los maiceros y “después sólo quedó el zumbar de los insectos” (Asturias, 1996: 24).

El castigo de Tomás Machojón por ser partícipe de los maiceros, gracias a La Vaca Manuela, es un infierno sufrido en vida a partir de que su hijo partió de su hogar sin volver a saber más de él, mas no es casualidad que la gente lo vea en el reflejo de las llamas entre la milpa o el zacate. La vestimenta de oro con que se aparece Machojón quizá refleje la visión material de los ladinos, misma con la que valoraban las ganancias del maíz. Ahora la vida de don Tomás se tornaba triste y sin sentido; con la pérdida de su hijo dejaría de haber prole, termina su descendencia, él era su esperanza de extender la estirpe. Machojón era la encarnación de dos mundos diferentes: el indígena y el ladino y como tal carecía de pureza. Machojón es la misma confusión de sus padres y su ausencia será la eterna incertidumbre que causará desvelos en el desconsuelo de una

sangre sin semilla pura. “Es puro castigo. Haberse uno prestado... Mejor me hubiera yo bebido el veneno... Vos fuiste la mal corazón... El Gaspar era mi amigo... ¿Qué daño, defender la tierra de que estos jodidos maiceros la quemem? (Asturias, 1996: 35). La Vaca Manuela como auténtica ladina es, con dicha acción, la representación del materialista mundo ladino que insistió con querer acabar con la tradición de los hombres de la tierra de Gaspar Ilóm mediante la muerte de este personaje, quien es el añejo cacique y representante de la sangre indígena que siembra un alimento, mas no una ganancia material. Ahora la mayor inversión de Tomás Machojón consiste en observar con mirada impaciente y ansia despavorida la quema de las tierras con la intención de ver entre las llamas aparecerse a su hijo Machojón. El alimento diario de Tomás Machojón será la burla revertida en su propio ser. Cabe mencionar que “los indios no pueden defenderse ante las fuerzas abrumadoras del ejército y ante la traición de la familia Machojón; pero disponen de armas que el hombre blanco y el mestizo no llegan ni a imaginarse. Son las armas de la magia y el mito. El jefe indio que resiste se convierte en un héroe mítico, y una maldición cae sobre la familia Machojón que les ha traicionado.” (Franco, 1986: 372).

Más tarde la propia imagen de “doblar la milpa” provoca el recuerdo de una situación inevitable que es la muerte. Inmediatamente después de que es pronunciada la palabra “doblar”, el Señor Tomás piensa en la muerte, pues se imagina las campanas al doblar ante una muerte humana. En este caso considero que se alude a la muerte cercana de un mundo que se sostiene con el maíz, el cual les está dejando de pertenecer; es la esencia que se les está

esfumando de la espiritualidad para convertirse únicamente en un bien material, “pero la palabra doblando, le hizo recordar el eco de las campanas que doblan a muerto en el pueblo...” (Asturias, 1996: 40). Esta idea es reforzada en líneas siguientes: “La mano del que violentamente quiebra la mata de maíz, para que la mazorca acabe de sazonar, es como la mano que parte en dos el sonido de la campana, para que madure el muerto” (Asturias, 1996: 41). Para confirmar el pensamiento de Tomás Machojón aparece como un elemento más que provocará la desaparición de una cultura; la violencia, motivo de la lucha entre los indígenas y los ladinos, aquéllos ante la defensa del maíz y éstos ante el arrebato del producto para salvar una situación de riqueza.

En las líneas anteriores se ve reflejada la presencia religiosa de Tomás Machojón, quien, en sus palabras, alude a un pensamiento evangelizado que lo aleja de la pureza indígena, más tarde La Vaca Manuela hace la cruz con la mano y echa la bendición al cuarto en donde duerme su hombre.

“Las orejas de conejos amarillos son las hojas de maíz que forman envoltorio a las mazorcas. Por eso **son sagradas**. Son las protectoras de la leche del elote, el seminal contenido de los azulejos de pico negro, largo y plumaje azul profundo” (Asturias, 1996: 43). Ante la negra suerte de Tomás Machojón es él mismo quien enfurecido enciende el zacate para correr sobre su caballo de un lado a otro entre las llamas y representar así la imagen de su hijo perdido; pero quizá con el arrepentimiento de haber traicionado a su gente, en tanto “la respiración mantiene el incendio de la sangre que se apaga en las venas, cavidades con hormigas de donde sale la noche que envuelve al que muere en la traición más

oscura” (Asturias, 1996: 43). Con la quema del zacate está presente una vez más la traición de Tomás Machojón; es el mito que se repite de una forma profana para reiterar que es un cuervo de su propia sangre.

“El maíz brota para que coma el hombre, el zacate para que se alimenten los caballos, las hierbas para las bestezuelas del campo, las frutas para que se regalen las aves...” (Asturias, 1996: 111). El alimento del hombre es el maíz y a la vez el follaje que lo sostiene apaga el hambre de los animales. La conciencia del hombre se traduce en inconciencia a través de Machojón al mismo tiempo que acaba con la vida del instinto representado por los animales.

Está explícita la función primaria del consumo del maíz sólo como alimento, su protección es la hoja y debe haber nulo desperdicio de su follaje cuya función será el alimento de los caballos, tradición perdurable en nuestros días.

“... el méiz cuesta el sacrificio de la tierra que también es humana; ya te pusiera yo a cargar un milpal en la espalda, como la pobre tierra. Y más bárbaro lo que hacen: siembra de méiz para vender...” (Asturias, 1996: 179). En este caso al alimento lo comparan con la barbarie, por lo que se habla de no existir la civilización, sin embargo, cabe la posibilidad del castigo para el que negocia el maíz “porque los que se han entregado a sembrar méiz para hacer negocio, dejan la tierra vacía de huesos, porque son los huesos de los antepasados los que dan el alimento méiz,..., la tierra reclama huesos, y los más blanditos, los de los niños, se amontonan sobre ella y bajo sus costras negras, para alimentarla” (Asturias, 1996: 179). La ausencia de una cultura indígena es la ausencia misma del alimento y la presencia profana de la desgracia pregonada con el derrame de

la sangre con sabor a muerte. La tierra fue sagrada mientras la sembraban los aborígenes con intenciones sanas, sin la sed material de enriquecerse. También cabe la posibilidad de que los antepasados eran el mismo alimento de la tierra para la buena producción del maíz porque de este ingrediente estaban formados sus huesos y sólo los huesos de los niños son los que ahora la alimentan, quizá porque están libres de pecado y sus huesos los llena la inocencia. La tierra está dañada y bajo su regazo anidan heridas secas, exprimidas por los ladinos quienes desbordan hambre de dinero, dinero representado en cada uno de los granos de la mazorca. Por ello, el castigo se hace presente, según la comadrona, al entablar diálogo con Nacho Aquino, “a quién se le iba a ocurrir tener hijos para vender carne” (Asturias, 1996: 180). La tierra produce buena cosecha si existen intenciones sagradas en su sembradío; pero si a la tierra se le ha ofendido con fines comerciales, “si de lo que es nuestra carne hacemos negocio” y “si hablamos de las substancias, tan carne es un hijo como una milpa” (Asturias, 1996: 180). La sacralidad del maíz para el indígena es lo mismo que para un padre el hijo; la mazorca es hija misma de los hombres que se alimentan de ella.

Desde la postura de Nicho Aquino, la siembra del maíz desgasta las tierras, las torna débiles, las desnubre, las enflaquece y aún ante lo sagrado con que se cultivan, deben dejarse descansar; sin embargo Nicho Aquino refleja una ideología ladina que defiende el cultivo del maíz para poder vestir a la familia. La figura de la comadrona es aún la presencia existente de la raza indígena que defiende la sangre de sus venas llamando “haragán” a quienes ven en el maíz el vestido de sus descendientes, “si sembraran el méiz, y de él comieran, como los

antepasados, y trabajaran, otro gallo nos cantaría” (Asturias, 1996: 180). O la siembra del maíz no se le considera trabajo porque éste se hizo para ganar y lograr materialidades, pero aquél es sólo alimento sagrado que produce la sangre misma de los indígenas. Debido al bajo rendimiento de las tierras en determinado momento parece que los ladinos toman conciencia y se arrepienten: “El méiz debe sembrarse, como lo sembraban, y siguen sembrando los indios, para el cuscún de la familia y no por negocio. El méiz es mantenimiento, da para ir la pasando y más pasando” (Asturias, 1996: 219). Se asegura que el maíz a nadie enriquece porque no está cultivado con esa finalidad; la riqueza que éste produce es de carácter espiritual y altamente sagrado, es la esencia del hombre; la sangre viva del hombre que al mismo tiempo da vida terrenal, sin ella el hombre indígena está destruido.

El maíz es la presencia de la pobreza, es la “¡pobreza sembrada y cosechada hasta el cansancio de la tierra!”. Así hablan de la siembra del producto Hilario Sacayón y Godoy.

Se hace alarde de la cosmovisión maya en relación a los hombres que triunfaron sobre la tierra y que fueron formados de maíz, según *El Popol Vuh*: “Al cuarto día, los brujos les anuncian que no son hombres de madera,... y les dan paso a la tierra llana, donde les espera en todas formas el maíz, en la carne de sus hijos que son de maíz; en la huesa de sus muertos que son de olote reseco, polvo de maíz” (Asturias, 1996: 201).

“El nexa entre la gente indígena y la tierra es algo sagrado, y cuando los maiceros ladinos empiezan a usar la tierra y el maíz para la comercialización, violan el nexa sagrado con la tierra.

En *Hombres de maíz* se encuentra la consigna en contra del traidor que merca para negociar con el maíz: “La mano del que violentamente quiebra la mata del maíz, para que la mazorca acabe se sazonar, es como la mano que parte en dos el sonido de la campana, para que madure el muerto” (Asturias, 1996: 41).

Existe una magnitud grave del problema que ha ocasionado el ladino; con su actitud promueve la misma muerte del indígena.

La gente quiché está arraigada fuertemente a la tierra, “Tierra desnuda, tierra despierta, tierra maicera con sueño...” (Asturias, 1996: 6), tal pareciera que los personajes de dicha novela echaran raíces pues están atados a ella como a su propia madre y el producto que emana de ella es sagrado, sobre todo el maíz que pueda ocuparse únicamente como una necesidad alimenticia para la propia supervivencia; es como la purificación y el nutriente de las venas.

La lucha inalcanzable del hombre maya por la causa digna del cultivo del maíz habla de la esencia espiritual del indígena que se niega a aceptar comercializar con su propia sangre porque significa caer en el anti valor de negociar con la sangre, ya que ello implica vender al hijo nacido de sí mismo: “El maíz es el alimento sagrado, puesto que pertenece a la sustancia misma del hombre americano; no sólo en su subsistencia sino también su esencia” (Sáenz, 1974: 47).

A través de la conciencia de los personajes, Miguel Ángel Asturias grita en silencio una ansiada inquietud por defender lo propio; sin sangre la vida se acaba, sin alimento la vida se agota, con la merca del maíz la historia se repite: el hombre sigue exponiendo su propia cultura; la expone a ser arrebatada y se ahoga con su falta de identidad cada vez más asegurada. Esta es la presencia de Gaspar Ilóm, uno de los personajes mayores en la novela quien con sus avanzados años está pregonando la madurez y el coraje para defender con su propia vida a la sangre que viaja en el interior de sus venas, sí, un viaje que tiene mucho que ver con el devenir histórico de nuestra propia tierra con aroma latino; incluso puede tratarse de la oxigenación que puede curar el asma de una identidad de la cual no se percibe ni su propia sombra. Es el hombre joven, sobre todo el ladino, quien pretende apoderarse de la vida ajena para saciar su hambre material, comercia con la sangre que no le pertenece porque la cultura ajena es la que lo enriquece aún a costa de la muerte de los otros; la muerte de una cultura pura, inocente, es la vestidura chapada en oro para el mal viviente. Pero es Gaspar Ilóm el personaje que se resiste mediante la retórica de Miguel Ángel Asturias a morir con lucha propia y se rebela contra el malestar de una cultura que se torna impropia "...pero todo acabará pobre y quemado por el sol, por el aire, por las rozas, si se sigue sembrando el méiz para negociar con él, como si no fuera sagrado, altamente sagrado (Asturias, 1996: 150).

La inquietud de Gaspar Ilóm va más allá de su misma resistencia; quisiera ser la conciencia del hijo que perdure con la intensa lucha hacia la defensa del maíz, de la raíz que emana vida de la tierra, una tierra a la que le absorben con un

inhalar de olfato hasta su propia esencia: “El Gaspar es fundamentalmente un hombre real, un cacique indio que, al frente de sus huestes, hace la guerra a los maiceros” (Sáenz, 1974: 149). Los hijos, como el maíz, son la vida sagrada del indígena, son la viva identidad del donante que lucha por proteger la curación y sanación de las heridas de una cultura que agoniza en los mismos brazos de su gente, en el mismo espacio que habitó la gente que inocentemente se rindió a los pies de un “dios” pues lo creyó divino. La pobreza del indígena que siembra el maíz para alimentarse refleja la riqueza del padre que engendra hijos para alimentarlos y así extender su propia existencia, cuya vida está garantizada con una concepción sagrada: la vitalidad y la fuerza que le otorga la ingestión del maíz porque es la cosmovisión de su propia sangre, es la garantía traducida en años, décadas, centurias o siglos de sus mismas creencias para no convertirse en padres adoptivos de concepciones ajenas que engendran inseguridad y falta de identidad.

En Gaspar Ilóm está presente el símbolo de la semilla que junto con la tierra fecundará un ser que lo inmortalizará en el sentido amplio que la palabra adquiere; pues correrá por sus venas la esencia vital: el cuidado de la siembra del maíz como sustento único de vida, el conservador de pensamientos puros, el defensor de sus creencias, el ejecutor de las mismas tradiciones, el repetidor de acciones, su misma vida convertida en tierra que repite el esquema de dar vida. Ese es el ciclo de la repetición a la que *Éliade* refiere para dar sentido a la razón de ser del mito con carácter de sacro. Pero esa semilla sólo podrá desarrollar gracias al líquido vital: el agua.

La roza en *Hombres de maíz* es parte del rito que se repite para explicar la existencia del indígena que sobrevive ante el cultivo de su propia sangre sin carácter de lucro.

3.3. EL FUEGO

“Los quichés practicaban la desastrosa costumbre de abatir los gruesos árboles y poder aprovechar la tierra agrícola un par de años (J. Llopis, 1975: 139). El fuego quemante está emparentado, en principio, con el efecto que el aguardiente produce en el interior de Gaspar Ilóm, quien al consumirlo experimenta una acción quemante que, por el momento, transforma una realidad consciente en inconsciente. En este sentido el licor enciende el coraje de la sangre que provoca una actitud de valentía, la cual impulsa a Gaspar Ilóm hacia la guerra a favor de la salvación de su gente indígena en una lucha constante contra los ladinos “porque en el fuego de los guerreros, que es el fuego de la guerra, lloran hasta las espinas” (Asturias, 1996: 18).

Los fogones son una y otra vez la luz rodeada por los indígenas que quieren emprender la guerra, porque esta situación muestra la claridad del coraje que sostiene a los aborígenes con la tenacidad de luchar, pero además es el protector que mantiene encendidas las energías de pelear por defender sus creencias y tradiciones: “Todos en el alboroto de las llamas, en el fuego de los guerreros, fuego de la guerra que hará llorar a las espinas” (Asturias, 1996: 19).

El fuego, además, como lo sostiene Carlos Guzmán Böckler, “es el quinto punto que equivale a la transfiguración de la opacidad en transparencia” (Guzmán, 1975: 25). Es quizás una transparencia de la realidad de una condición latinoamericana que ha sido opacada desde la colonización padecida y que

muestra su transparencia en retorno al mundo prehispánico; pero también es la situación traslúcida de la mentalidad de una cultura conquistada que ha crecido bajo la sombra de una civilización extranjera y sometida a su yugo en todos los ámbitos de la palabra. El fuego es el mismo coraje de los indígenas que se trasfigura en fuerza guerrera para defender una condición nativa, propia, que cure la enfermedad de inseguridad para que el hombre adquiriera una actitud de identidad propia; pues los símbolos impuestos por una cultura ajena le resultan extraños y faltos de valor: la cruz y la espada, por ejemplo, representación de la conquista y sumisión indígena.

El fuego también es visualizado como un elemento con el que se castiga a los traidores que ayudan a los blancos a sembrar el maíz para comercializarlo, así sucede en el caso del hijo de Machojón, quien, por engaños de la gente, dicen, lo ven correr entre las llamas de un lado para otro sobre su caballo; al mismo tiempo el resto de los indígenas agregan más leña al fuego encendiendo la desesperación y angustia del padre al querer encontrar a su hijo desaparecido; “dicen que dicen que eiba con vestido de oro. El sombrero, la chaqueta, la albarda, hasta las herraduras de la bestia doradas” (Asturias, 1996: 32). “El fuego es la constante lucha, la controversia de sobrevivencia hasta lo eterno. Adquiere formas metamorfoseadas” (Hurtado, 2005: 43). Dichas formas metamorfoseadas se ven reflejadas en la representación de Machojón en medio de las llamas quien subsiste por atribución de la gente que se burla de su padre por haber traicionado a su estirpe.

El fuego representa una dualidad entre lo positivo y lo negativo; la creación de la vida, pero también el castigo hacia el hombre; la cobija y la protección del hombre; no obstante también el destructor de vidas. Machojón, por ejemplo, es la figura del traidor que quiere subsistir, y quien con lucha desesperada quiere escapar del mismo, es el castigo mismo que la gente ha dispuesto para el creador de un cobarde que no ha sido capaz de conservar su cultura.

Al mismo tiempo, el fuego es “sinónimo de pasión, fogosidad y temperamento...” (Hurtado, 2005: 44); hay pasión entre los indígenas cuando se burlan de Machojón ante la desesperada búsqueda de su hijo, existe fogosidad en las palabras que los indígenas dirigen hacia Machojón padre, pues se adquiere la satisfacción humillante de aquel que actúa traicioneramente y el temperamento es de humillación por parte de los indígenas hacia el padre y de coraje por parte de éste. El fuego funde y aquí la presencia del mismo no hace la excepción: “Los ojos bolsonudos del señor Tomás temblaban como los de un animal caído en la trampa, al resplandor de los fuegos que se regaban en revueltos ríos de oro enloquecido por la sopladera del viento...El fuego es como el agua cuando se derrama” (Asturias, 1996: 35). La sed de venganza de los indígenas es el fuego vertido en las palabras, es el coraje derramado en la misma burla hacia Tomás Machojón y es la satisfacción misma de ver con gozo la expresión del padre ante la insaciable sed de hallar a su hijo, porque esa es la burla de que fueron objeto al ser traicionados por su propia sangre. La espuma del agua y el humo del fuego son a la vez el veneno desprendido de la misma boca de la gente que se sabe burlada y pisoteada.

La presencia de Tomás Machojón ante las quemas resulta ser una afección cada vez mayor para él pues, por más que abre los ojos, su ansiada búsqueda crece y la decepción lo acosa y persigue en más intensidad. El fuego es, a la vez, “el amor puro y sincero”, (Hurtado, 2005: 44), por lo que las acciones de Tomás Machojón ante el fenómeno del fuego en las quemas de los montes van más allá de una simple búsqueda al grado de soportar el ardor del rostro provocado por las llamas, la suciedad de la ropa por el tizne vertido mediante el fuego: “Yo, por más que abrí los ojos, por más que me chamusqué la cara, por más que tragué humo, sólo vide el fuego, el cair de los árboles, por cientos, la humazón lechosa, la lumbrada baldía...” (Asturias, 1996: 35).

Las mentiras de los indígenas prendieron fuego al corazón de Tomás Machojón y en una acción desesperada decidió montarse en el macho y correr entre las llamas para encarnar a su propio hijo porque: “La respiración mantiene el incendio de la sangre que se apaga en las venas, cavidades con hormigas de donde sale la noche que envuelve al que muere en la traición más oscura. La muerte es la traición oscura del aguardiente de la vida” (Asturias, 1996: 43). Entonces una pasión desenfadada ocasionó tantas muertes provocadas por el fuego vengativo de la Vaca Manuela quien sacrifica su vida ante la ausencia desconocida de su hijo.

En la vida de Calistro, el fuego también se viste de efectos positivos: “Es menester, un fuego de árboles vivos para que la noche tenga cola de fuego fresco, cola de conejo amarillo, antes que el Calistro tome la bebida de averiguar quién hizo el perjuicio de meterle por el ombligo un grillo en la barriga a la señora Yaca”

(Asturias, 1996: 48). En esta ocasión, el fuego es la protección y la luz para curar a la señora y fue alrededor del fuego como Calistro bebió una toma para que vomitara la verdad: el autor de la maldad del grillo. La transparencia del fuego surge nuevamente cuando Calistro se decide a confesar que los Zacatón eran los autores del maleficio y que la curación se lograría con la decapitación de todos ellos. Pero también aparece la fuerza negativa del fuego en las palabras que lleva a los cinco hermanos a machetear la cabeza de los ocho Zacatón que más tarde son colocadas cerca del fuego y, después, algunas casi calcinadas por la lumbre y que ya desfiguradas, al observar la mujer a sus cinco hijos con la cabeza de los Zacatón en mano, es curada del “hipo que le metieron en forma de ombligo” (Asturias, 1996: 53).

En época de los mayas, el fuego además fue elemento de provecho para cultivar el alimento sagrado del hombre; mediante quemas éstos limpiaban las tierras para que rindieran mayor espacio; sin embargo desde entonces existía ya el desmedido crimen hacia los árboles cuyos troncos eran consumidos por las llamas para acrecentar el sembradío. En el libro *Hombres de maíz*, a dicho fenómeno se le nombra “roza”, y desde la perspectiva presente en dicha historia, las acciones de Machojón ante la búsqueda de su hijo desaparecido trajeron los mayores de los desastres vegetales, pues en su desesperación desmedida concedió bastantes tierras para que se efectuara la roza con la intención de presenciarlas y así poder gozar de la aparición de su hijo paseándose en su caballo entre las llamas. “El humo de las quemas tiñe ver sangre, mi coronel, y es como si guerrearán en la luna y hubieran muchos heridos... como si guerrearán”

(Asturias, 1996: 71), así se expresaba don Chalo Godoy al observar la quema de los árboles. El fuego, una vez más, es el aliento del hombre a emprender la guerra, es el generador del poder que enciende el coraje de los indígenas, pues en la figura del fuego ven avanzar las tropas y escuchan la balacera en el sonido que produce el ruido de los árboles al caer en medio de las llamas: “La guerrilla es igual al fuego de la roza” (Asturias, 1996: 71). El coraje con que enciende el fuego es el mismo que ocasiona la guerra y al mismo tiempo causa descontrol y ataque mientras más intenso es; al referirse a Gaspar Ilóm, Chalo Godoy, el coronel, se expresaba así: “No se le adivinaba el pensamiento caprichoso como el fuego de las rozas. Por aquí, por allá, por todas partes saltaba ardiendo su pensamiento, y había que apagarlo, y cómo se apagaba si era pensamiento de el hombre en guerra” (Asturias, 1996: 71). Era tanto el poder que ejercía el coraje de Gaspar que su fuerza es explicada con el desprendimiento de un árbol ocasionado sólo por la fijeza de su mirada. El mismo Gaspar es la presencia del fuego que desea combatir los males sembrados por los ladinos ante los de su sangre. Más tarde, al describir la muerte de Gaspar asegura que “el cacique se tiró al río para apagarse el fuegarón de las tripas que lo estaba matando...” (Asturias, 1996: 74), y asegura que de no haber muerto hubiese sido capaz de ponerse frente a los indios para defenderlos de la misma muerte. “Llamas, en forma de manos ensangrentadas, se pintaban en las paredes del aire” (Asturias, 1996: 92); así se mostraba El Tembladero durante la roza, la extensión de las llamas coloradas llevaba consigo la vida natural del cerro que sentía caer su muerte en cada golpe originado por el consumo de los árboles. Era la séptima roza en El Tembladero y el coronel sentía

llegar su propia muerte; por lo que para el coronel, el fuego también resulta ser un castigo lanzado por su propia mano como defensor de los maiceros, es decir, de la estirpe de los Machojón, quienes hicieron efectivo el envenenamiento de Gaspar por orden del coronel; “a los mayas de Guatemala, les fue robado el fuego verde, la vegetación que les pertenecía, y por eso sus libros hablan del estallido de la insaciable sed” (Hurtado, 2006: 113).

Para Nicho Aquino, en cambio, el fuego era regocijo viviendo al lado de su esposa, pero sin ella, el fuego se había apagado, al entrar a su casa parece desconcertado y desconoce el lugar, recorría todo con la mirada hasta “los tentunes del apagado fogón” (Asturias, 1996: 148); la relación había terminado y el calor del fuego se había apagado. La huída de Isaura apagó el fuego de su vida, las energías al buscarla eran muchas pero se debilitaban con la derrota de no encontrarla. La sensación fría que acompaña el interior de Correo Coyote se ve manifestada en cada acción que le rodea, en toda presencia humana que se le pone enfrente; la confusión se apodera de la mente de este personaje “en esa hora confusa en que parece repartirse en el ambiente frío, el color azul muerto del fuego enterrado en las cocinas” (Asturias, 1996: 177).

Como el maíz cada vez era sembrado en mayor cantidad había que preparar mayor espacio; “pero todo acabará pobre y quemado por el sol, por el aire, por las rozas, si se sigue sembrando méiz para negociar con él...” (Asturias, 1996: 180). El fuego será el causante de sus desgracias porque el maíz es sagrado y con la roza se prepara terreno para sembrarlo, pero es una siembra profana que marcha contra la ley sagrada de los quichés.

En *Hombres de maíz*, la muerte de Gaspar Ilóm es la presencia del progreso, un progreso que acaba con la naturaleza a través del fuego: “es el progreso que avanza con paso de vencedor...las maderas preciosas convertidas en tizón, humo y ceniza, porque era el progreso que reducía los árboles a leño...” (Asturias, 1996: 220). Ahora los montes de Ilóm arden para progresar con el negocio del maíz; a punta de espada “llegaba al leño la justicia” (Asturias, 1996: 220). Para los conquistadores, la justicia había tocado tierra, el materialismo alargaría su vida.

Por otra parte, el fuego cumple una gran función vital al colaborar con la cocción de los alimentos y para sofocar el hambre: “comer algo, hay que hacer fuego” (Asturias, 1996: 240). La misma fuerza del sol requería de sacrificios humanos para aumentar su vitalidad y la vitalidad de los humanos mediante la alimentación mantiene complicidad con el fuego: gran poder humano que mantendrá fuerte relación con la vida misma, por ello “terminó la misa y hubo que juntar fuego para el desayuno” (Asturias, 1996: 241).

“Los indios desnudos...semejaban fuerzas ciegas echando a la hoguera de los intereses del mundo, el fuego de los cientos de brasas encendidas, cuyo valor verdadero era la ruina total del hombre” (Asturias, 1996: 242). Aparte del oro, el valor más grande que estaban poniendo en manos de los extranjeros era su misma tierra que estaba siendo quemada para ocuparla con el valor material de la siembra del maíz, acción que terminaría con la vida del indígena.

El fuego también es el destructor de la comunicación humana, ante la búsqueda de Nicho Aquino al recorrer espacios para repartir las cartas, pero con la firme esperanza de encontrarse con su mujer, al ver consumida la ilusión de

hallarla, deja caer el costal de lona de la correspondencia sobre un fogón de leña que poco a poco enciende todo el interior de la lona, entonces Nicho Aquino disfrutaba, aún con los ojos cerrados, la conversión del contenido en cenizas quizá porque el fuego de su corazón ahora contenía cenizas de una esperanza agonizante, ya casi muerta. Esa es la misma esperanza del indígena al ser las víctimas, los vencidos, los conquistados; han perdido la tierra, su tierra, la fertilidad de su mismo alimento, el fuego de sus vidas se apaga como se apaga la ilusión de Nicho Aquino, también él perdió la fertilidad de un hogar que no se logró consumir con la presencia de la descendencia.

Finalmente, el fuego marcó la destrucción de los indígenas, los brujos ya lo habían dicho: “¡Fuego de monte matará a los conductores del veneno! Quemados murieron Tomás Machojón y la Vaca Manuela Machojón. ¡Fuego de séptima roza matará al coronel Gonzalo Godoy! Quemado, aparentemente, murió en El Tembladero, el jefe de la montada” (Asturias, 1996: 260) y “después de las maldiciones, el fuego se apagó de un soplido, como se apaga una llama, la luz de las tribus, la luz de los hijos de las entrañas de estos hombres malos como el pedregal que en invierno quema de frío y en verano quema calentado por el sol. En ellos y en sus hijos y descendientes se apagó la luz de las tribus, la luz de los hijos” (Asturias, 1996: 261). El fuego apagó la luz de la vida de quienes fueron traicioneros a la gente indígena; construyeron su propia muerte.

3.4. INMORTALIDAD

El hombre indígena mantuvo una lucha constante para hacerse inmortal a través de las composiciones poéticas, sobre todo. En ese sentido en *Hombres de maíz* existen personajes que materialmente mueren pero se hacen inmortales mediante la mentalidad de los miembros de la sociedad que los rodea en la vida terrenal. La función social de ciertos personajes es tan primordial que no es posible atribuirles mortalidad definitiva, porque significaría la propia abolición de toda una estirpe que los personajes indígenas se negaban a aceptar. Prueba de ello es la presencia de Gaspar Illóm, quien se niega a ver desaparecida a su cultura y a toda costa mantiene una insaciable lucha contra los ladinos en defensa de su propia sangre; no obstante como hombre es mortal y la realidad interna de la novela logra alcanzarlo con el destino de todo ser terrestre; a pesar de todo su existencia no termina cuando muere, quizás es cuando más vive, ya que los suyos mantienen vivo su ejemplo, sin embargo la muerte de que es víctima es el mismo reflejo de una situación impura que se ve representada mediante diversos acontecimientos a lo largo de la narración; entre ellos: además de la muerte de Illóm, la desaparición de María Tecún, la indiferencia de Correo Coyote, la presencia ficticia de Miguelita de Acatán, la traición de Nicho Aquino y la decepción de Goyo Yic.

A través de la novela, los indígenas se resisten a la conquista, sin embargo, la muerte de su cacique manifiesta el primer grito agonizante de una identidad transformada en confusión, desilusión e inadaptación en un territorio propio con

matiz de ajeno. La fuerza alentadora de Gaspar mantenía gran poder en la mentalidad primitiva y mítica para la defensa de las creencias del ser indígena y, aun a costa de su ausencia, los demás personajes pretenden mantenerse firmes ante el ideal de Gaspar Ilóm: seguir la guerra contra los ladinos, evitando ante todo la negociación de su propia sangre mediante la siembra del maíz, no obstante, su persistente coraje es cada vez más débil; esto no es suficiente sin la presencia del cacique que ya desde entonces ha significado la derrota de los indígenas. No obstante, el poder, la insistencia y la fuerza de Gaspar Ilóm seguirá latente en los nativos que lo siguen inmortalizando durante el recorrido de las páginas de *Hombres de maíz*, ya que “bajo las aguas que dan muerte a Gaspar Ilóm, éste surge con una nueva identidad” (Prieto, 1996: 618).

Por lo que corresponde a María Tecún, con su ausencia se ve reflejada una situación inmortalizada, pues constantemente es buscada y recordada por los suyos. Ella es otro de los personajes que enraiza creencias arraigadas y míticas de carácter indigenista. Mientras se encontraba unida a un ser que no compartía sus mismas concepciones, experimentaba una situación ajena, no había sentido de pertenencia. Quizá ella huye para manifestarse en contra de las ataduras de un mundo que no le correspondía y así sentirse libre de pregonar las raíces de su propia tierra. Este acontecimiento sostiene en sí mismo la lucha que, con su actitud, María Tecún aclama y reclama y quizá se arrepiente de ser partícipe en relacionarse con gente ajena a su tierra nativa. Ella, de forma diferente a Ilóm, emprende un viaje que proyecta la protesta de haber sido contaminada de una cultura ajena. La unión de María Tecún con un ser ajeno a su estirpe es la

representación de una debilidad vencida y alcanzada; pero como se manifiesta en la edición crítica de Gerald Martin, la rebelión de la Tecún va más allá de aceptarse partícipe o cómplice pues traduce “la representación de una rebelión contra la transición de las relaciones de producción” (Martin, 1981: ccxvii).

Con la huída, María Tecún inmortaliza su nombre que es evocado una y otra vez como un grito desesperado, “ ¡Ayuda, tacuatzín, al achimero Goyo Yic, pa que cuanto antes tope a la mujer Tecún, en su voz, en su lengua en el aire sonando como cascabel! (Asturias,1981: 117). Es el condimento que obstaculiza relaciones de todo tipo, pues hizo falta su presencia para poder ser la autora de una nueva procreación: “Al convertirse en piedra, María Tecún, permanece como un testigo inmortal del tiempo.” (Martin, 1981: ccxviii).

La pérdida del maíz está reforzada con el abandono de María Tecún, además de la de María Piojosa, quien era la máxima representante de la tierra fértil, que fecunda y alimenta la especie. Sin ella la vida es muerte porque refleja la misma ausencia de la lluvia que al humedecer la tierra logra que el fruto nazca, sin tal procedimiento no surge la vida y no hay surgir de explicaciones de que tal o cual cosa o acontecimiento haya existido. Sin embargo, al convertirse en piedra, ella se ha hecho semejante a los dioses que se convierten en piedra al nacer el sol, (Alegría, 1976: 81), por tal motivo se inmortaliza y se hace eterna. Como piedra, su eternidad la mantendrá como testigo de muchas situaciones, pero silenciosa a la vez e indestructible, sus raíces permanecerán y vivirán en el silencio como un testimonio oculto que se ha contagiado de la maldad de otros; una maldad material que arrastrará a los demás, si es posible, en busca de su propia muerte,

“Piedra de María Tecún, imagen de la ausencia, amor presente y alejándose...”
(Asturias, 1996: 194).

Con la huída de María Tecún se explica, según *Hombres de maíz*, el mito de las tecunas (Sáenz, 1974: 164), que surge a partir de que esta mujer abandona a Goyo Yic, convirtiendo en un imposible el amor entre seres de distinta raza, lo que explica lo impuro de seres contrarios con ideales y rasgos culturales ajenos e incapaces de luchar a favor de anhelos compartidos, porque cada uno defenderá a los de su propia sangre y porque el coraje de la sangre nacerá desde las venas desprendidas de la misma cuna umbilical.

El fenómeno de las mujeres perdidas refuerza la condición de una identidad que para los indígenas ya es impura a partir de la mezcla de razas y el surgimiento de clases sociales claramente visualizadas en un mundo ultrajado. “Poco a poco María Tecún adquiere la dimensión mitológica y se dice que su marido, años después, aún la sigue buscando. La imagen de María Tecún se convierte también en la imagen de la ausencia: es la piedra que encierra el alma de las mujeres huidas” (Sáenz, 1974: 163).

En la ceguera inicial de Goyo Yic se incuba la inconciencia del ser despiadado que ultraja lo ajeno y, al recobrar la vista, cuando su esposa lo abandona, no sólo es un regalo de la vida para encontrarla, sino también es un castigo, ya que permanecerá aún más atormentado en la persistente búsqueda de una persona que jamás ha visto y no sabrá si la tiene frente a él, esta situación nos traslada nuevamente a pensar en que la relación de ambos es imposible porque este personaje desconoce las raíces del fruto que en algún momento estuvo entre sus

manos, “la pérdida de María Tecún es el mito de la pérdida y la separación del indio” (Franco, 1986: 372). Entonces Goyo Yic encuentra un pretexto para ir en busca de su esposa; la venta del aguardiente que en algún momento lo emborracha a él mismo pregona de nueva cuenta una inconciencia provocada ante la justificación de su soledad. Goyo Yic se resiste a ser consciente de su situación e inmortaliza a través del recuerdo la existencia de una esposa que se opuso a una realidad moderna, en defensa de su propia sangre. Se manifiesta un momento racional en el que Goyo Yic empieza a cobrar conciencia, fenómeno que sólo sucede durante un estado de angustia y crisis existencial ante la amenaza de un arrebato cultural. Los cortos momentos de transición en la mentalidad de Goyo Yic únicamente se ven prolongados ante la presencia moral de la misma fertilidad; es la espiritualidad lo que hace recobrar la conciencia de este personaje, quien durante su ceguera fue inconsciente del arrebato que desgarró sus propias manos, entonces empezaba a resistirse al ultraje. Pero su resistencia sólo pudo ser provocada por la ausencia de su mujer, a quien busca incansablemente como el indio que ansía reencontrarse con su propio mundo, ya que jamás se identificará con una cultura impuesta. “Asturias parece decirnos que el hombre no está completo hasta que encuentra su armonía con la naturaleza y con la mujer. El que la pierde es un ciego, quien al recuperar la vista vive buscando lo que sólo pudo ver sin ojos” (Alegría, 1976: 81).

Finalmente, ya en la cárcel, Goyo Yic tiene un sorprendente encuentro con Goyo Yic (hijo) y, al descubrirlo entabla plática con él y comienza a cuestionarlo; ambos descubren que son padre e hijo y éste le confiesa que su madre se volvió a

casar. Tiempo después, María Tecún asiste a visitar a su hijo. El hijo provoca un reencuentro entre sus padres y hay la confesión de que María Tecún había regresado a buscar a Goyo Yic; pero ante su ausencia, la gente lo dio por muerto. En este caso, Goyo Yic inmortalizó a María Tecún y ésta a él. Fue un ciclo de búsquedas que aunque más tarde se manifestaron en reencuentro, las relaciones ya no se pudieron dar porque ella pertenecía a otra persona. Lo mismo sucedió con la raza indígena: tenía su propia visión de mundo pero le impusieron otras creencias y jamás pudo recobrar su pureza. Las relaciones perdieron su sacralidad, este fue el origen de las rupturas sociales que explican el surgimiento de una nueva raza con sentido de avaricia. Ya de nada sirvieron las explicaciones de la tecún, quien había preferido controlar la descendencia a causa de la incapacidad visual de su esposo, y es que el haber engendrado mayor número de hijos, en el fondo, implicaba entregar más progenitores a la nueva organización social, porque la ceguera de Goyo Yic implica su falta de conciencia para cuidarlos como a su propia sangre. Esto quiere decir que Tatacuatzín Goyo Yic estaba siendo tentado y vencido por el mundo ajeno. Pero sólo hasta que Goyo Yic y María Tecún se reencuentran como tales, ambos sincerados, regresa a ellos la conciencia: él mediante la vista recuperada y ella al enviudar de su otro marido, es como regresan juntos a Pisigüilito.

Hilario Sacayón es otro de los personajes que vive prendido del recuerdo de una mujer ficticia, Miguelita de Acatán, de quien se dice que fue un personaje principal de una historia muy antigua, pero que la han venido contando para hacerla inmortal: "...pero alguien la hubiera contado, pa que no por olvidada, se

perdiera del todo, porque su existencia, ficticia o real, forma parte de la vida, de la naturaleza de estos lugares, y la vida no puede perderse, es un riesgo eterno, pero eternamente no se pierde” (Asturias, 1996: 190-191). No obstante, hasta la mujer de esta leyenda es perseguida por la ausencia de María Tecún, pues difícilmente un personaje de *Hombres de maíz* se hubiese enamorado de una tecún. Hilario Sacayón se atribuye la autoría de la leyenda porque, como toda leyenda, ha sido adaptada a su manera, agregándole un personaje: el señor Neil.

La leyenda de Miguelita de Acatán había sido contada desde años atrás para controlar el mal comportamiento de los niños: “¿No se cantan sonsonetes para asustar a los niños o inquietar a las novias, amedrentando a aquéllos, cuando son mal portados, con la máquina sonámbula, y anunciándoles a éstas que el coser de aquella máquina enamorada de un imposible, acompaña las serenatas, haciendo posibles sus amores?” (Asturias, 1996: 189).

Durante una plática de Hilario Sacayón con “la bruja” Ramona, él sostiene que cuando pasa por la cumbre de María Tecún, escucha absolutamente nada, ningún ruido que provenga del interior de las piedras; sin embargo ya al recorrer del camino y sabiéndose cerca de la cumbre empieza a divagar ante la posible experiencia de escuchar lo que otros, y entonces caer al precipicio donde los hombres se pierden, pero esta vez oye las voces que gritan la búsqueda de María Tecún.

La frase ¡sólo amamos lo que no tenemos! (Asturias, 1996: 198), tiene un enlace profundo con los acontecimientos de *Hombres de maíz*: Goyo Yic, ante la ausencia, parece estar más enamorado de María Tecún, mientras que Hilario

Sacayón parece estar enamorado de la Miguelita de Acatán y, a través de la canción evocada por la bruja Ramona, se refleja el enamoramiento del colectivo masculino de esta mujer legendaria que es comparada con la Virgen del Cepo de San Miguel, y, además, la eterna búsqueda de una identidad ahogada en la voz clamorosa del indígena y ahora del mestizo.

Mientras tanto, Hilario Sacayón anda en busca de Dionisio Aquino, para quitarse la duda de haberlo visto por la cumbre de María Tecún convertido en coyote, pero más tarde ya no es sólo Sacayón quien pretende encontrarlo porque en San Miguel ya se habla de la búsqueda del Correo Coyote, quien desapareció con la correspondencia, “se les perdió el correo. Se les hizo invisible. Se les volvió ninguno” (Asturias, 1996: 216). Y según las palabras de Ramos, el hombre como especie se hace inmortal mientras concibe hijos porque “sólo los hijos dan la ilusión de seguir adelante” (Asturias, 1996: 219). Desde la visión de Ramos, se interpreta que él es un hombre mortal a causa de la maldición de las luciérnagas por haber asesinado a la gente de Ilóm...: “la luz de esa mañana quebrantó la luz de la vida del cuerpo... y los que tenían sus hijos se les murieron, se les murieron los nietos, al hijo del Machojón se lo robaron las luciérnagas mismas, para luminaria del cielo, y a los que no teníamos hijos, se nos secó la fuente” (Asturias, 1996: 219), y por haberse secado la fuente es imposible prolongar su vida; la vida eterna, es decir la inmortalidad, fue dada para los indígenas, quienes siembran el maíz para ir alimentándose sin la terquedad de querer venderlo; el indio es pobre pero humilde de corazón, mientras que Hilario es un hombre pretencioso, como lo llama la bruja Ramona por andarse creyendo el autor de la leyenda de la Miguelita

de Acatán, “Sacayón veía como sobrepuesta en el aire la carita graciosa de la ranchera...Por donde tirara los ojos aparecía ella” (Asturias, 1996: 221); la duda que dejó implantada María Tecún en el indio es una situación que persigue constantemente al amor del hombre: la Miguelita de Acatán “le daba un aire en el modo significativo de ser todo lo contrario de una tecuna, por sufrida y por lo que le gustaba estarse en casa” (Asturias, 1996: 221).

“Hilario era el dueño de una verdad oculta, callaba, callaba y en sus ojos al dormirse, juntábase la imagen del correo desaparecido, del que en San Miguel no se tuvo más noticia, con el sueño que era una especie de coyote suave, de coyote fluido, de coyote oscuridad en cuya sombra se perdían, en cuatro patas, los dos pies del correo” (Asturias, 1996: 245). Este personaje se immortaliza, pues los habitantes de San Miguel viven preguntándose el destino de Correo Coyote a quien jamás volvieron a ver y constantemente los sorprendía la incertidumbre de saber cuál había sido el paradero de las cartas y los envíos que yacían en su poder. De cierta forma, Dionisio Aquino se manifestaba contra una modernidad desde el momento mismo en que decide desaparecer la correspondencia; el acto comunicativo se ve amenazado e interrumpido. La doble personalidad de Dionisio Aquino; hombre-animal, representa un mito sagrado de la naturaleza indígena: el nahualismo como protección de aquél, y para Hilario significaba “mala suerte” si daba a conocer el secreto de la personalidad doble de Nicho Aquino, ya que “era romper el misterio, violar la naturaleza secreta de ciertas relaciones profundas y lejanas” (Asturias, 1996: 244). Pero él insiste hasta el final en la búsqueda de su mujer y a eso se debía su ausencia; la necesidad de encontrarla lo llevaba a

cometer lo que fuera, y a pesar de que como correo debía defender la correspondencia hasta su destino final, se dejó sobrellevar por el brujo de las luciérnagas, quien le pidió deshacerse de las cartas, oponiéndose inicialmente y finalmente obedeciéndolo para satisfacerse con el reencuentro con su mujer, “en un fuego de palos secos cayeron los costales de lona tatuados con letras cabalísticas” (Asturias, 1996: 262).

Miguelita de Acatán dejaba de ser ficticia para Hilario y ejercía tanto poder viviente en su mentalidad que cualquier cosa hacía, siempre que fuera en nombre de ella...: “...déjame por la Miguelita de Acatán” (Asturias, 1996: 235), le predicaba Olegario para jugarse la suerte de obtener la última mula que llevaría para San Miguel y fueron las palabras mágicas que más han llegado a los oídos de Hilario, quien “soltó los dados húmedos del sudor de su mano trémula” (Asturias, 1996: 235).

Candelaria Reinoso, dedicada a la venta de la carne, a través de su vestimenta color a luto, sepulta el recuerdo de quien ya no llegó a ser su esposo, Machojón, quien además es ansiosamente buscado por su padre Don Tomás Machojón: “...ella nunca quiso abandonar su mirador, como si fuera verdad que la esperanza se alimenta de la espera. Esperando alimentaba su esperanza” (Asturias, 1996: 223). La búsqueda de Machojón también estaba vestida de angustia porque su pérdida impidió acrecentar la prole en una relación más que no pudo llegar a ser, incluso “... el día en que sus hermanos le anunciaron que se llevarían la manteca. Sintió que le llevaban el traje blanco que debió vestir el día de su boda” (Asturias, 1996: 224). A casi dieciocho años, Candelaria Reinoso reflejaba la soledad

provocada por la ausencia del amor, un amor que fue breve, posible; pero no consumado y, consumida en la tristeza, prefiere mantenerse en el lugar de siempre aun a costa de la poca ganancia que obtuviera. Se privó de irse a la ciudad para vender a mayor precio la carne; su mejor pago sería reencontrarse con Machojón y ver realizado su amor. El recuerdo de Machojón está muy marcado en la existencia de Don Tomás y la de Candelaria; pero su inmortalidad se universaliza cada vez que alguien observa la vestimenta negra de ésta y en cada ocasión que la gente le asegura a aquél haber visto a su hijo entre la roza de los montes.

Al defender Candelaria Reinosa el amor que aún sentía por Machojón ante los arrieros Porfirio, Hilario y Olegario, se insiste en la inmortalidad del personaje porque “¡lo que se quiere no tiene ausencia! ¡Muerto, desaparecido, pero siempre presente, mientras vive la persona que le guarda afecto! Así, Candelaria Reinosa vive, su aliento es la esperanza de ver regresar a Machojón y escuchar en cada trote de caballo que es él quien pasa cerca “pero como lo dejaron ciego las luciérnagas, no sabe que estoy desvelada, esperándolo. Pasa tan cerca y tan lejos, cerca materialmente, lejos porque no me ve” (Asturias, 1996: 228). En Candelaria está sellada una herida que ella se empeña en mantener fresca, “las desgracias que nunca faltan; el Machojón salió de su casa y no alcanzó a llegar a la pedimenta...” (Asturias, 1996: 230), y entonces Candelaria considera que “la bóveda infinita está llena de ausencias...” (Asturias, 1996: 230).

En la evocación de la gente y en la reencarnación animal se ve manifiesta la inmortalidad de los indígenas, y la del mundo moderno se patentiza con la vida eterna (Dionisio Aquino, La Vaca Manuela, el Coronel, etc.).

3.5. REFERENTES MITOLÓGICOS E IDENTIDAD

Por último, he considerado interesante abordar algunos de los referentes mitológicos que mantienen estrecha relación con la condición humana de los indígenas que Miguel Ángel Asturias pone ante nuestros ojos en el mundo mágico de *Hombres de maíz*.

Como rasgo inherente a dicha historia es necesario hablar de algunas actitudes de los personajes en vinculación con la forma de ver situaciones ligadas a los mitos ya desarrollados en este trabajo. Dichas situaciones son percibidas a través de condiciones externas visualizadas mediante el apoyo del contenido lingüístico.

Hay, en *Hombres de maíz*, una apropiación de aspectos con emblema cultural revestido de magia, fantasía y realidad. Los más representativos y auténticos se visualizan en Gaspar Ilóm, María la Lluvia, Goyo Yic, María Tecún, Nicho Aquino e Isaura Terrón. Personajes que manifiestan, en sus actos, una resistencia hacia la aceptación de un mundo moderno. En ocasiones alguno de ellos titubea y más tarde tiene que pagar las consecuencias de su inseguridad. De los personajes anteriores, puede afirmarse que las actitudes más firmes son, en primer lugar, las de Gaspar Ilóm; después, las de María la Lluvia, y el resto padece de tentaciones que costosamente logran superar.

La inocencia nativa de tales personajes es el ingrediente principal que a ratos da paso a la creencia en los engaños de la prosperidad moderna, representada ésta por los ladinos.

El Gaspar llóm movía la cabeza de un lado para otro. Negar, moler la acusación del suelo en que estaba dormido con su petate, su sombra y su mujer y enterrado con sus muertos y su ombligo, sin poder deshacerse de una culebra de seiscientas mil vueltas de lodo, luna, bosques, aguaceros, montañas, pájaros y retumbos que sentía alrededor del cuerpo”. El tiempo le consumía la vida al pensar en “los hoy pelados cerros de llóm... en donde duerme con su petate, su sombra y su mujer el que debía trozar los párpados a los que hachan los árboles, quemar las pestañas a los que chamuscan el monte y enfriar el cuerpo a los que atajan el agua de los ríos que corriendo duerme y no ve nada pero atajada en las pozas abre los ojos y lo ve todo con mirada honda... (Asturias, 1996: 5).

El movimiento de negación que Gaspar llóm realiza es la manifestación de una oposición a la conducta de los ladinos al dismantelar tierras de sus verdes follajes y montañas con el afán de explotarlas y mercar con sangre impropia en busca de una vida que evoluciona en favor de la riqueza monetaria. A Gaspar, el fenómeno le cubría el cuerpo, el rostro, la mente de impotencia al no poder salvar a su gente de las garras de los extranjeros.

“El Gaspar se estiró, se encogió, volvió a mover la cabeza de un lado a otro para moler la acusación del suelo, atado de sueño y muerte por la culebra de seiscientas mil vueltas de lodo, luna, bosque, aguaceros, montañas, lagos, pájaros, retumbos que le martajaban los huesos hasta convertirlo en una masa de frijol negro; goteaba noche de profundidades.” (Asturias, 1996: 5). El sueño de poder lograr deshacerse de los ladinos le provocaba pensar no sólo en la muerte de sus contrincantes, sino también en su propia muerte. La preocupación de llóm va más allá de una simple solución, es la defensa de una colectividad homogénea

a la que se le está despojando de sus tierras, pero además sus creencias son pisoteadas y desvanecidas ante la imposición de nuevas costumbres.

Al verse rodeado de conejos amarillos, Gaspar Ilóm sentía venir la maldición y ya se estaba considerando culpable pues veía llegar la guerra, entonces: “No abrió los ojos. Los tenía abiertos, amontonados entre las pestañas. Lo golpeaba la tumbazón de los latidos. No se atrevía a moverse, a tragar saliva, a palpase el cuerpo desnudo temeroso de encontrarse el pellejo frío y en el pellejo los profundos barrancos que le había babeado la serpiente” (Asturias, 1996: 7). La actitud que mostraba Ilóm era la de evitar ser descubierto porque sería el encuentro con su propia muerte y en ella la destrucción total de su gente, la entrega de su propia sangre. Y después de beberse el coraje que le introdujo el aguardiente:

En el suelo pegajoso de frío topó sus manos medio enterradas, sus dedos adheridos a lo hondo, a lo duro, a lo sin resonancia y sus uñas con peso de postas de escopeta.

Y siguió escarbando a su pequeño alrededor, como animal que se alimenta de cadáveres, en busca de su cuerpo que sentía desprendido de su cabeza. Sentía la cabeza llena de aguardiente colgando como tomatillo de un horcón del rancho.

...Bebió para sentirse quemado, enterrado, decapitado, que es como se debe ir a la guerra para no tener miedo: sin cabeza, sin cuerpo, sin pellejo (Asturias, 1996: 8).

Ya encendido de coraje, la actitud de Ilóm se viste de valentía y el desprendimiento corporal que siente separa totalmente al raciocinio de los sentimientos y separados estos dos ya no hay espacio para el temor y es cuando:

Gaspar se rascó el hormiguero de las barbas con los dedos que le quedaban en la mano derecha, descolgó la escopeta, bajó al río y desde un matocho [*mata alta*] hizo fuego sobre el primer maicero que pasó. Un tal Igiño. El día siguiente, en otro lugar, venadeó [*asesinó*] al segundo maicero. Uno llamándose Domingo. Y un día con otro el Igiño, el Domingo, el Cleto, el Bautista, el Chalío, hasta limpiar el monte de maiceros. (Asturias, 1996: 9).

La actitud colérica de Gaspar ocasiona que éste cumpla parte de su objetivo, lidió contra los ladinos y los asesinó; pero él aún sentía el peso de la muerte en sus propios hombros, en todo su cuerpo y...

El Gaspar mudó de escondite. En el azul profundo de la noche de Ilóm se paseaban conejillos rutilantes de estrella en estrella, señal de peligro, y olía la montaña a pericón amarillo. Mudó de escondite el Gaspar Ilóm con la escopeta bien cargada de semillita de oscurana [*pólvora*], semillita de oscurana mortal, el machete desnudo al cinto, el tecomate con aguardiente, un paño con tabaco, chile, sal y totoposte [*tortilla dulce*], dos hojitas de laurel pegadas con saliva a los sentidos sustosos, un vidrio con aceite de almendras y una cajita con pomada de león. Grande era su fuerza, grande era su danza. Su fuerza eran las flores. Su danza eran las nubes (Asturias, 1996: 11).

Gaspar Ilóm estaba protegido por los conejos amarillos, de ahí la representación de llevar consigo flores amarillas cuando se dirige a la guerra porque “el guerrero indio huele al animal que lo protege y el olor que se aplica..., le sirve para borrarse esa presencia mágica y despistar el olfato de los que le

buscan para hacerle daño. El Gaspar, flor amarilla en el vaivén del tiempo, y las indiadas... seguían pasando por el silencio de enredadera que se tramó entre el coronel y el músico de Pisigüilito” (Asturias, 1996: 14).

Y más tarde, en la representación de la muerte del perro, Chalo Godoy, el coronel de la montada, dibuja en una sonrisa la muerte de Gaspar Ilóm si se le aplica el mismo veneno que al animal.

La esposa de Gaspar Ilóm, la Piojosa Grande guarda con gran celo en su regazo a su hijo Martín Ilóm, queriéndole evitar “el mal de ojo”, detalle que ilustra una forma primitiva de pensar, pero además de primitiva, también provinciana: ... el coxpi... le cubría la cara y la cabeza para que no le hicieran mal de ojo (Asturias, 1996: 19).

Más tarde, la vaca Manuela envenena el alma de Gaspar diciéndole que la Piojosa Grande se había ido llevándose a su hijo, él sale a alcanzarla pero ésta, al ver que Gaspar había bebido el aguardiente, intenta huir más a prisa, pues recordó un sueño que le anunciaba la muerte de una persona y ella huía precisamente de ésta. Gaspar intenta sobrevivir vomitando el veneno pero al saber que sus hombres habían sido aniquilados por la montada...al verse perdido, se arrojó al río (Asturias, 1996: 24). Ya muertos sus hombres, él perdió las esperanzas de luchar ¿Para quién lo haría? Si la sangre de su sangre había ido al encuentro de su oscuridad. Esta actitud del cacique encierra una concepción de vida colectiva y es la manifestación de un dominio que se empieza a propagar y que se extenderá en las generaciones venideras de *Hombres de maíz*. Después de la muerte material de Gaspar, Tomás Machojón sufre las consecuencias de las

maldiciones de los brujos, maldiciones que, según la concepción de los indígenas, bien merecidas las tiene por haberlos traicionado al acceder a los deseos de la Vaca Manuela. Él ha perdido a su hijo pero su desgracia crece cuando es presa de las burlas de los indígenas. Es él quien quisiera ver a su hijo para su propio consuelo; no importa que sea por lo menos como los demás dicen verlo, entre las rozas de los terrenos, corriendo de un lado a otro, montado sobre su caballo. La figura del hijo, de alguna forma, está aclamando la demanda de los indígenas en su coraje contra los maiceros. Es la negociación de los maiceros la que se mueve como alma en pena entre los terrenos. El materialismo está presente en cada vestimenta portada por Machojón hijo: “supo que su hijo se aparecía en lo mejor de las quemas, montado en su macho, todo de oro, de luna de oro la chaqueta, de luna de oro el sombrero, de los mismo la camisa, de los mismo los zapatos, los estribos de la albarda, las espuelas como estrellas y los ojos como soles” (Asturias, 1996: 34). El coraje de Gaspar es ahora el de Tomás Machojón ante la pérdida de su hijo y esta desesperación es el alimento de su hogar; pues la Vaca Manuela lo espera siempre con una noticia favorable, pero al encontrar la negación día tras día su pesar aumenta. Recordemos que los conejos amarillos con orejas de tuza eran los protectores de Ilóm y éstos fueron destruidos por la quema que Machojón y los maiceros realizaban, por ello esta actitud es la acción primordial que hace que caigan sobre él las maldiciones que le arrancan poco a poco la misma vida. Tomás impidió que la raza indígena evolucionara, pero los brujos impiden que su descendencia crezca. El abismo que le toca vivir a los hombres de Ilóm es la destrucción de Machojón ante la oscura ausencia de su

hijo. Ahora la Vaca Manuela maldice al coronel Godoy por haberla incitado a envenenar a Gaspar; lo cierto es que vive el infierno de ignorar el paradero de su hijo, “antes de cumplirse las siete rozas, será tizón, tizón como ese árbol, tizón como la tierra toda de Ilóm que arderá hasta que no quede más que la piedra pelada, veces por culpa de las quemas, veces por incendios misteriosos” (Asturias, 1996: 44).

Otro de los acontecimientos importantes que encierra un misterio procreado por los indígenas es el intenso hipo que padece la nana, la señora Yaca, quien se asegura sufre un embrujamiento de grillo. Para averiguar el origen del hipo se elige a Calistro, como hijo mayor, para que tome una bebida preparada y vea con claridad al causante de tal mal; en medio de todo un ritual dirigido por el curandero, protegido por el venado, en presencia de todos los hijos: Uperto, Gaudencio, Felipe, Roso, Andrés, etc. Calistro absorbe la toma y más tarde: “Mi nanita fue maleada por los Zacatón y para curarla es necesario cortarles la cabeza a todos éstos” (Asturias, 1996: 50). Los hermanos apresuran a degollar a los Zacatón y “sobre ocho piedras, al alcance del fuego,... se colocaron las cabezas... las llamas se alargaron... De los Zacatón quedaron sobre los tentunes ocho cabezas como jarros ahumados... (Asturias, 1996: 52-54). Es así como la nana se cura; pues al ver las ocho cabezas sostenidas en manos de sus hijos se genera el remedio. La actitud de los hermanos es una representación de cosmovisión colectiva. Ellos no dudaron en ningún momento de todo el ritual ni de la respuesta que Calistro desprendiera de su boca y el acto del embrujamiento de grillo refleja una creencia primitiva que implanta una curación y éste fenómeno es la

explicación colectiva del origen de un remedio, es así como surge la cura contra mencionado mal; pero a la par, surge la locura de Calistro. Esta situación implanta la actitud del remordimiento que lo atormenta. Entonces surge un encadenamiento de remedios que tienen que llevar a cabo; ahora hace falta cazar al Venado de las Siete-rozas. Y en medio de la confusión se considera que el mismo Calistro asesinó al curandero, al mismo tiempo, el venado cae al suelo y entonces Gaudencio Tecún deduce que él dio muerte al curandero al haberle disparado al venado: “El curandero y el venado...eran énticos. Disparé contra el venado y ultimé al curandero, porque eran uno solo los dos, énticos” (Asturias, 1996: 55). “El curandero tiene el postazo tras la oreja zurda, mero como el venado...” (Asturias, 1996: 57). Cuando el curandero está muerto comprueban que no hizo efecto en la enfermedad de Calistro y la comadre recomienda le pasen el ojo de venado por la cabeza y así recobre el sentido. La comadre asegura que la piedra de venado la vomita el animal cuando se siente herido y Uperto Tecún es quien encuentra la piedra de venado y se asegura que la ha localizado porque era animal y hombre a la vez. Esta hazaña es un rasgo particular de la vida indígena: arraigo de las creencias que les habían heredado sus antepasados, los hombres de Ilóm. Los hijos de Yaca eran aún de su descendencia y vida le seguían dando con la firma convicción de que ellos debían continuar la guerra que con Gaspar había iniciado. “La nana le alujó las sienes y la mollera con piedra de ojo de venado... pasar y pasar el ojo de venado, hasta que estuvo en sus cabales. La piedra de ojo de venado junta los pedacitos del alma que en el loco se han fragmentado. El loco tiene la visión de que se le quiebra un espejo y en los pedacitos ve lo que antes

veía junto” (Asturias, 1996: 66). Así de fragmentada estaba ahora la vida de los indígenas. La transparencia de sus vidas era ya opaca, nada era claro, era como haber perdido la visión; pues ésta estaba ya destrozada, tantas muertes y tantos trastornos sólo habían sido acarreados por una raza diferente que llegó a manchar a su sangre con la siembra de maíz en el que brillaban monedas doradas, las mismas que poseía Machojón en su vaivén por las rozas de los montes. Otra sentencia supersticiosa es la que menciona Benito Ramos a los hijos de la Tecún; que el coronel Godoy estaba ya sentenciado a la muerte en la “seutima roza”, ya que su deseo de querer comer verdolaga era un aviso de “mal agüero”. Es también la séptima roza cuando el venado revive; “esta es, Usebio, la seutima roza, en la que yo debía morir y revivir, porque tengo siete vidas como los gatos” (Asturias, 1996: 92).

La actitud de los indígenas de huir de la piedra en la que, según ellos, María Tecún se había convertido, es otro de los factores que revelan parte de las creencias primitivas. Temían ser engañados por encanto de la roca y, en un descuido, caer al precipicio. Finalmente preferían mantenerse lejos de ella que caer en la débil tentación de tantos. Esta es una situación producto de la imaginación de los indígenas que ante la ausencia de María Tecún y la falta de una explicación lógica, encuentran respuesta sobrenatural a tal acontecimiento. La ausencia de María Tecún fue la oportunidad que Goyo Yic tuvo para poder ver con claridad y es él quien se salva de la confusión que la ceguera le provocaba cuando la tenía a su lado; sin embargo, parece que la ceguera se apoderó del resto de los indios que estaban convencidos de que la Tecún había sido encantada y

convertida en piedra. No obstante considero que la piedra es la pieza utilizada para convencernos de la fuerza que María Tecún posee para atreverse a huir del lado de Goyo Yic, llevándose a sus hijos; ya que más tarde ella misma revela que decidió alejarse ante la incapaz visión de su esposo y la constante fertilidad que el estar a su lado le pudiera provocar: llenarla sólo de hijos y, a la vez, no poder contar con el apoyo de educarlos verdaderamente. Creo que la ceguera de Goyo Yic tiene que ver con la naturaleza instintiva de María Tecún al no ser consciente de que la representación fértil de ella como mujer no significaba que sólo estuviera a su lado para embarazarse cuantas veces él lo deseara, ya que el futuro de sus hijos se tornaba impredecible desde la confusión generalizada de los indígenas y más aún con el conocimiento de la incapacidad de su esposo. El encanto de María Tecún radica en la misma seducción que provocara en la persona de Goyo Yic, quien como un sonámbulo la buscaba por todos lados con el pretexto de querer recuperar a sus hijos y la presencia de esta recuperación es el deseo de reencontrarse con una identidad que ya había sido fragmentada, como ocurriera en la visión de Calistro durante su estado de locura, así como con la visión que la Piojosa grande en sueños tuvo sin manifestarse la clara verdad del envenenamiento de su esposo y la confusión y fuerte decisión de Gaspar para ahogarse en el río después de saber muertos a sus hombres.

Otro caso que provoca desconcierto en la vida de *Hombres de maíz* es la huida de Isaura, esposa de Nicho Aquino. La actitud de Aquino, al querer desprenderse del chal rojo que había comprado para regalárselo a su mujer, es la del anhelo de no volverse a ver en el mismo espejo, al desear arrojarlo al agua para que se lo

llevara el río; como río quería que el recuerdo de su mujer se desvaneciera porque el agua pasa sólo una vez por cada lugar y en cada instante es nueva la que recorre la longitud de la tierra. “El que ve a su mujer muerta...se conforta más fácilmente, la muerte trae la santa paz de la segunda vista allá en el cielo; mas el que se sabe huida y se ve viudo de una ausente, sólo encuentra consuelo en perder los sentidos y perderse él... (Asturias, 1996: 153). A esta mujer, Nicho Aquino la considera una víctima de la “locura llamada vulgarmente de (laberinto de araña)” (Asturias, 1996: 153), en la que se cree que las mujeres enferman de locura ambulatoria y escapan de sus casas. La actitud de Isaura Terrón de Aquino es otro de los acontecimientos que fortalece el mito de “María Tecún”, pues, al igual que ella, abandonó a su esposo, mientras él asistía a entregar la correspondencia. Paralelamente a la visión de los indígenas y a su propia interpretación de encontrar explicación a las acciones tanto de María Tecún como de Isaura Terrón, se encuentra la visión del padre Valentín Urdáñez quien durante su curato en San Miguel de Acatán acudió a la cumbre de María Tecún y la bendijo para retirar al demonio. En relación al “laberinto de araña”, la creencia de los nativos consiste en lo siguiente:

Es un delirio ambulatorio provocado por los brujos. Para provocarlo... extienden sobre una esterilla o petate fino. Polvo rojizo de tizte, negros granitos de chián [*semilla de chíá*], blancor de harina o azúcar de mascabado, miga de pan, miga de tortilla, polvo de rapadura prieta, o de sal por ser del bautismo. Extendido el polvo, de un bucul o jícara sacan un puño de arañas de grandes patas, gigantonas, y las azuzan con soplidos para que éstas corran por todas partes, como locas, sobre el alimento espolvoreado, alimento o condimento,

que al quedar rubricado por las huellas de las arañas enloquecidas, se proporciona a la víctima, la cual es asaltada por el deseo de escapar de su casa, de huir de los suyos, de olvidar y repudiar a sus hijos, a tal grado invierte los sentimientos naturales, este maldito brebaje. (Asturias, 1996: 155).

De dicho mito nace la explicación del desequilibrio que el hombre indígena padece a partir de la ausencia de su esposa, quien desesperadamente corre tras ella con la esperanza de encontrarla y en su sonámbula búsqueda se deja llevar por los gritos de su mujer quien lo llama insistentemente para que se acerquen a la cumbre de María Tecún y, ciegos de amor, caigan al precipicio, es decir a la perdición.

La perdición de Goyo Yic es la misma desventura que sufre Nicho Aquino, quien atado de una mano al chal bordado y rojo ni en su propia inconciencia se desprende de él a pesar de que en principio ya no lo quería ni ver. Esta es la más clara muestra de que el Correo Coyote seguía atado al recuerdo de su mujer, ya que ni aun en su estado de embriaguez Aleja Cuevas pudo quitárselo. No había mujer que arrebatara el amor de Nicho Aquino hacia Isaura Terrón. Porque la actitud de Aleja Cuevas al querer arrebatarse a toda costa el chal del brazo de Nicho es la representación del anhelo material y, además, esta mujer es el ejemplo del abuso que quiere enceguecer a los hombres para obtener bienes de mujer vanidosa. Nicho Aquino no andaba en busca de consuelo ajeno, simplemente buscaba a la mujer “terrón de azúcar” porque sólo con ella podía vivir en armonía. Entre Nicho Aquino e Isaura Terrón se rompe una relación más que impide la

extensión de una descendencia, pues aquél incluso ya preparaba un lugar para hospedar al que les naciera, pero muy pronto vio desvanecido su sueño. La pasión que Nicho Aquino siente por Isaura Terrón está reflejada en el color rojo del chal y el cariño o el amor que lo unió a ella está presente en la delicadeza y la belleza que elige al adquirirlo, tanto que la fondera, Aleja Cuevas, intenta adquirirlo después de que él se resistiera a vendérselo, aun a costa de haberlo lastimado y embriagado con el más fuerte de los alcoholes, viendo, finalmente, perdida la esperanza de tenerlo, pues la llegada de los arrieros ya fue un obstáculo para lograrlo. La delicadeza y la belleza del amor le son negados a Aleja Cuevas porque sus intenciones eran de codicia más no de cariño, aquel con el que Aquino lo había comprado con el poco sueldo que le pagaban por entregar la correspondencia.

Por último, aunque Don Casualidón es extranjero, cura de procedencia española, es uno de los personajes que resultan ajenos a los indios, quienes manifiestan su desprecio al no asistir a recibir al sacerdote que ha llegado. A pesar de que fueron avisados con fuertes sonidos de campanas, se resistieron a acercarse a la iglesia y permanecían “extraños al mundo que parpadeaba afuera... dormían su cansancio de raza vencida” (Asturias, 1996: 241).

El cura sufrió “hambre, silencio y abandono” (Asturias, 1996: 241); pero “las privaciones lo hicieron humilde” (Asturias, 1996: 241), mientras que “los nativos eran indios pobres... la riqueza que ahora pasaba por sus manos, no era de ellos, obtenían salarios de miseria” (Asturias, 1996: 241).

Después de varios años de haber experimentado junto a los indígenas las carencias que sufrían, don Casualidón llega a comprender la situación que los aqueja, “no sólo los comprendía, sino también él participaba de aquella actitud de semisueño y semirrealidad en que el existir era un seguido ritmo de necesidades fisiológicas, sin complicaciones” (Asturias, 1996: 242).

Ante la figura de don Casualidón, los indígenas manifiestan una actitud de rechazo a la modernidad; el sacrificio que forzosamente el cura experimenta al privarlo de alimentos es el vivo coraje de aquéllos al haber perdido su identidad. No hay sentido de pertenencia a una iglesia que llegó como una imposición a quebrantar las ilusiones de vida primitiva convertida en miseria y despojo. Sin embargo, hay que tener presente que es en la presencia de este fenómeno en donde el contexto precolombino se reviste de modernidad, así como lo afirma Carlos Guzmán: “El sacerdote podía vivir ocho ó nueve meses apartado, no comiendo sino grano de maíz seco por tostar y frutas, ni entraba en su casa, ni conversaba con nadie... Había una penitencia demasiado áspera” (Guzmán, 1975: 24).

CONCLUSIONES

CONCLUSIÓN

En conclusión considero que los indígenas presentes en *Hombres de maíz* aunque pareciera que son los de una Guatemala primitiva, no todos lo son en absoluto, porque varios de ellos conciben una muerte que les brinda la vida eterna, de raíz cristiana, por lo que es conveniente creer que ésta es precisamente la idea que corresponde a un pensamiento pasado por creencias ajenas, y considero que se debe a que Miguel Ángel Asturias, aunque guatemalteco, tiene como limitante la descontextualización vivencial, pues de esta forma deja de entender la sensación de los nativos indígenas.

Estoy convencida de que Miguel Ángel Asturias pretendió abordar el asunto de los mitos indígenas de su país como una presencia real de su nación; no obstante, le es imposible desprenderse de sus propios prejuicios debido a que el contexto en el que vivió no ensambla con el de los orígenes de los mayas quichés, ni mucho menos con las condiciones históricas vividas durante el descubrimiento y la conquista americana.

En la lectura de *Hombres de maíz* una y otra vez nos encontramos con que algunos de los personajes se santiguan delante de una iglesia o se persignan delante de una cruz, o incluso la usan para sus hogares o que mandan a elaborar imágenes, y es la relación que se establece de una cultura indígena que experimenta la transculturación: “Si bien el mito tiene un origen indígena, se mezcla con el mito católico” (Hurtado, 2006: 112).

Los vínculos más estrechos entre la mitología indígena y los mitos abordados de *Hombres de maíz* se encuentran manifiestos en la personalidad de Gaspar Ilóm quien a costa de su propia vida lucha contra los criollos ladinos; la representación rebelde de los que se resisten a ser vencidos. En un estado de purificación, él es quien al arrojarse al agua simboliza el desprendimiento de un veneno que se estaba extendiendo en la región guatemalteca. Él, como cacique, es el elegido de Miguel Ángel Asturias, porque es la raíz más profunda que se extiende por las tierras de Ilóm, así como se propaga su autoridad y respeto, es la figura en quien se visualiza que otra cultura se lograba impregnar con la suya, por lo que sufre de la maldad física y moral ocasionada por los conquistadores y es la presa más poderosa, con su debilidad mortal se muestra que la conquista ha sido ganada para los extranjeros.

El mito del maíz se encuentra estrechamente arraigado al personaje de Gaspar Ilóm, por lo tanto he llegado a determinar que éste es un mito que se eleva a la naturaleza de divino, heroico y, a la vez, cosmogónico, porque aquí se sintetiza el heroísmo de Gaspar, la condición sustancial de una hazaña divina; la del maíz como sangre del hombre y la explicación del origen de éste sobre la faz de la tierra.

El mito del maíz aunado a la existencia de Gaspar Ilóm es el más apegado a la tradición indígena; mientras que el del agua, el fuego y la inmortalidad están, unos más que otros, matizados de indicios europeos. El de la inmortalidad, por ejemplo, mantiene lazos con la concepción española.

El mito del agua y el fuego, a pesar de que tienen una representación particular en los actos de los indígenas, también se denota que la primera es usada para realizar bautismos (concepción católica) y el fuego también se concibe como la luz que alumbraba las almas y que con él se realizan rituales eclesiásticos. Desde la naturaleza indígena estos dos mitos mantienen una categoría cosmogónica tal como lo es el de la inmortalidad y, desde la visión europea, se incluyen en una concepción divina que se eleva al acto de la resurrección. Ambas creencias se funden en el tratamiento mítico de *Hombres de maíz*.

Al abordar el asunto de los referentes extralingüísticos extraje como conclusión que es una concepción utópica pensar en la separación de éstos del contenido gramatical y orgánico de la construcción de los mitos. Que es imposible hablar de mitos sin implicar factores culturales, actitudinales e ideológicos de los personajes; ya que una creación divina, un acto heroico y el relato de un origen mantienen en sí una concepción de vida. Tal intimidad entre el mito y los referentes extralingüísticos genera en sí misma una relación inseparable que se ve afectada por el rompimiento de las relaciones humanas que tienen que ser concebidas a partir de una nueva estructura social a causa del encuentro con una nueva sociedad en donde la lucha por el poder se encuentra implícita. La ruptura de relaciones está simbolizada en la búsqueda que los personajes, principalmente masculinos, realizan al querer hallar a sus mujeres, por lo que se infiere que está inmersa la actitud del ser latinoamericano por reencontrarse con su propia identidad. Sin embargo, con el reencuentro de Goyo Yic y María Tecún está

probado que su única salvación será el retorno al encuentro de su propia sangre: el maíz y la concepción pura que conlleva.

Los mitos desde la condición indígena están envueltos en un clima sobrenatural que se explica con los motivos mágico realistas, mientras que la concepción opuesta le otorga explicaciones de carácter divino. En el andamiaje mítico de *Hombres de maíz* la separación se destaca a partir de la concepción mágica al narrar las maldiciones de que son objeto los personajes que envenenan a Gaspar Ilóm por la maldición de los brujos, también a través de la locura de Calistro al explicarse la curación de su madre mediante la ingestión de un brebaje y su propia curación al considerarse el autor del homicidio del curandero. En esta categoría entra, a la vez, la justificación del degollamiento de la familia Zacatón.

Por último, la presencia de don Casualidón ha sido abordada porque es la muestra más propia para señalar la existencia de una cultura europea, que fue impuesta y vencedora. Este acontecimiento a la vez implica el criollismo de Miguel Ángel Asturias, fenómeno que ejemplifica la lejanía en relación a una concepción mítica guatemalteca en términos de pureza y absolutismo. Si bien este autor coincide en contexto geográfico con los personajes de su obra no lo es así con la condición histórica que padecieron.

Finalmente, me atrevo a afirmar que la temática mítica de *Hombres de maíz* no se agota con la presentación de este trabajo, pues aunque pareciera obvia la interrogante que me asalta en la conclusión, creo que es digna de ser mencionada y quizás atendida por muchos otros estudiosos o en trabajos propios y posteriores: ¿Existe o existió una identidad latinoamericana de carácter indigenista? ¿Se

logrará tal identidad a través de una obra literaria? Entonces ¿la identidad sólo será lograda en el mundo ficticio?

BIBLIOHEMEROGRAFÍA

Adolf Elegard, Jesen (1960), *Mito y culto entre pueblos primitivos*, F.C.E., México, 408 pp.

Alegría, Fernando (1976), *Literatura y revolución*, F.C.E., México, 2ª. ed., pp. 64-89.

Anderson Imbert, Enrique (1985), *Historia de la literatura hispanoamericana*, tomo II, F.C.E., México, 7ª. ed., pp. 217-218.

Andrea de, Pedro F. (1969), "Miguel Ángel Asturias. Anticipo bibliográfico" en *Revista Iberoamericana*, No. 67, Vol. 35, enero-abril, pp. 133-267.

Arias, Arturo (1985), "Ideología y lenguaje en *Hombres de maíz*", en *Texto crítico*, No. 33, septiembre-diciembre, pp. 153-164.

_____ (1992), "Algunos aspectos de ideología y lenguaje en *Hombres de maíz*", en Miguel Ángel Asturias, *Hombres de maíz* (edición crítica coordinada por Gerald Martin), ALLCA XX (Colección archivos, No. 22), México, 2ª ed., pp. 553-569.

Arrigoitia, Luis (de) (1968), "Leyendas de Guatemala" en *Asomante*, No. 3, julio-septiembre, pp. 7-43.

Asis Garrote, María Dolores (1980), *Formas de comunicación narrativa*, Cátedra, Barcelona, 5ª. ed., 173 pp.

Asturias, Miguel Ángel (1972), *América fábula de fábulas y otros ensayos*, Monte Ávila, Caracas, 365 pp.

_____ (1978), *El señor presidente*, FCE (edición crítica de las obras completas), Barcelona, 306 pp.

_____ (1981), *Hombres de maíz* (edición crítica coordinada por Gerald Martin), Fondo de Cultura Económica de México, México, 474 pp.

_____ (1996), *Hombres de maíz* (edición crítica coordinada por Gerald Martin), ALLCA XX, México, 2ª. ed., 764 pp.

_____ (1970), *Latinoamérica y otros ensayos*, Guadiana de publicaciones, Madrid, 2ª. ed., 122 pp.

_____ (1977), *Leyendas de Guatemala*, SALVAT, España, 169 pp.

_____ (1977), *Viernes de Dolores*, F.C.E., México, 266 pp.

Barthes, Roland (1986), *Mitologías*, S. XXI, México, 6ª. ed., 257 pp.

Beristáin, Helena (1984), *Análisis estructural del relato literario*, UNAM, México, 2ª. ed., 197 pp.

_____ (1982), *Diccionario de retórica y poética*, Porrúa, México, 3ª. ed., 508 pp.

Brotherston, Gordon (1996), "Gaspar Ilóm en su tierra" en Miguel Ángel Asturias, *Hombres de maíz* (edición crítica coordinada por Gerald Martin), ALLCA XX (Colección archivos No. 22), México, 2ª. ed., pp. 593-602.

Callan, Richard (1971), "Función sociológica del mito en *Hombres de maíz*" en *Papeles de Son Armadans*, año 16, tomo 62, Nos. 185-186, Madrid, agosto-septiembre, pp. 273-290.

Cardoza y Aragón, Luis (1976), *Guatemala: las líneas de su mano*, F.C.E., México, 3ª. ed., 452 pp.

_____ (1991), *Miguel Ángel Asturias, casi novela*, ERA, México, 248 pp.

Carrillo, Germán D. (1983), "Del surrealismo al realismo mágico en *Hombres de maíz* de M. A. Asturias" en *Sin nombre*, No. 1, Vol. XIV, pp. 53-60.

Cassou, Jean (1996), "La aventura de las lenguas imperiales" en Miguel Ángel Asturias, *Hombres de maíz* (edición crítica coordinada por Gerald Martin), ALLCA XX (Colección archivos No. 22), México, 2ª. ed., pp. 653-656).

Chris, Ronald (1996), "The text as traslation" en Miguel Ángel Asturias, *Hombres de maíz* (edición crítica coordinada por Gerald Martin), ALLCA XX (Colección archivos No. 22), México, 2ª. ed., pp. 689-694.

Díaz Rossotto, Jaime (1971), "*El popol Vuh*: Fuente estética del realismo mágico de Miguel Ángel Asturias" en *Papeles de Son Armandans*, Nos.185-186, agosto-septiembre, T. 62, pp. 171-183.

Dorfman, Ariel (1972), *Imaginación y violencia en América*, Anagrama, Barcelona, 248 pp.

_____ (1996), “*Hombres de maíz: El mito como tiempo y palabra*” en Miguel Ángel Asturias, *Hombres de maíz* (edición crítica coordinada por Gerald Martin), ALLCA XX (Colección archivos No. 22), México, 2ª. ed., pp. 657-674.

Dumezil, Georges (1973), *Del mito a la novela*, F.C.E., México, 238 pp.

Éliade, Mircea (1995), *El mito del eterno retorno*, Alianza/Emecé, Madrid, 10ª. reimp. de la 1ª. ed., 174 pp.

_____ (1994), *Lo sagrado y lo profano*, Labor, Colombia, 9ª. ed., 185 pp.

_____ (1985), *Mito y realidad*, Labor, Barcelona, 6ª. ed., 228 pp.

Escoto, Julio (1982), “Las instancias mágicas en *Hombres de maíz* de Miguel Ángel Asturias” en *Boletín de la Academia Hondureña de la Lengua*, No. 26, año XXIV, pp. 59-76.

Fama, Antonio (1977), *Realismo mágico en la narrativa de Aguilera Malta*, Playor, Madrid, 169 pp.

Flores, Ángel (1985), *Narrativa hispanoamericana*, T. 3, Siglo XXI, México, 2ª. ed. 187 pp.

_____ (1994), *El realismo mágico*, Premia, México, 8a. ed., 240 pp.

Franco, Jean (1986), *Historia de la literatura hispanoamericana*, Ariel, México, 2ª. ed., 406 pp.

Galaos, José Antonio (1984), “Los dos ejes de la novelística de Miguel Ángel Asturias” en *Cuadernos hispanoamericanos*, No. 414, pp. 127-139.

Garza, Mercedes (de la) (1978), *El hombre en el pensamiento religioso Náhuatl y maya*, UNAM, México, 141 pp.

Geoffrey Stephen, Kirk (1990), *El mito*, Paidós, Barcelona, 2ª. ed., 310 pp.

_____ (1971), *El mito, su significado y funciones*, Barral, Barcelona, 356 pp.

Girard, Rafael (1952), *El Popol Vuh. Fuente histórica*, Ministerio de Educación Pública, Guatemala, 461 pp.

González Casanova, Pable (1990), *América Latina: Historia de medio siglo*, Siglo XXI, México, 6ª. ed., 508 pp.

González, Otto Raúl (1970), *Panorama de la literatura guatemalteca*, Vol. III, Guatemala, 317 pp.

Guzmán, Carlos-Böckler, Jean, et. al. (1975), *Guatemala: una interpretación histórico-social*, Siglo XXI, México-Madrid, 5ª.edición, 205 pp.

Hurtado Heras, Saúl (1995), "El texto ante la crítica. Relaciones pragmáticas de *Hombres de maíz*, de Miguel Ángel Asturias" en *Metadiscursos*, Ediciones del H. Ayuntamiento de Toluca, México, pp. 89-102.

_____ (2006), *La narrativa de Miguel Ángel Asturias, una revisión crítica*, UAEM/UNAM, México, 311 pp.

_____ (2005), "Miguel Ángel Asturias: para una valoración de su narrativa (entrevista con el doctor Francisco Albizúrez Palma) en *Espiral*, Año 1, No. 3, Boletín de la UAP Amecameca, Amecameca, Méx., pp. 44-55.

_____ (1997), *Por las tierras de Ilóm, el realismo mágico en Hombres de maíz*, UAEM/UNAM, México, 207 pp.

Iber, Verdugo (1968), "*Hombres de maíz*: El anonadamiento. La agonía de inautenticidad" en *El carácter de la literatura hispanoamericana*, Edit. Universitaria, Guatemala, pp.133-357.

J. Llopis, José (1975), *Aztecas, Mayas e Incas*, Edit. Daimón, México, 208 pp.

Jonas, Susane y David Tobis(1979), *Guatemala*, S. XXI, México, 2ª. Edición, 346 pp.

L. Shaw, Donald (1985), *Nueva narrativa hispanoamericana*, Cátedra, México, 3ª. ed., 297 pp.

Lazo, Raimundo (1965), *Historia de la literatura hispanoamericana*, Porrúa, México, 370 pp.

Lévi-Strauss, Claude (1989), *Mito y significado*, Alianza, México, 1º reimpresión de la 1ª. ed., 97 pp.

Liano, Dante (1996), “Los déspotas sumisos” en Miguel Ángel Asturias, *Hombres de maíz* (edición crítica coordinada por Gerald Martin), ALLCA XX (Colección archivos No. 22), México, 2ª. ed., pp. 541-552.

Lienhard, Martín (1996), “Antes y después de *Hombres de maíz*: la literatura ladina y el mundo indígena en el área maya” en Miguel Ángel Asturias, *Hombres de maíz* (edición crítica coordinada por Gerald Martin), ALLCA XX (Colección Archivos No. 22), México, 2ª. ed., pp. 571-592.

Lorand de Olazagasti (1968), *El indio en la narrativa guatemalteca*, U.P.R., Guatemala, 278 pp.

Malinowski, Bronislaw (1994), *Magia, ciencia y religión*, Editorial Ariel, Barcelona, ISBN, pp. 84-95.

Martin, Gerald (1981), “Estudio general” en Miguel Ángel Asturias, *Hombres de maíz*, F.C.E. (edición crítica coordinada por Gerald Martin), México-Madrid-Buenos Aires, 474 pp.

_____ (1996), “Estudio general” en Miguel Ángel Asturias, *Hombres de maíz* (edición crítica coordinada por Gerald Martin), ALLCA XX (Colección archivos No. 22), México, 2ª. ed., 764 pp.

Marroquín, Carlos (1994), “El mito en el joven Asturias”, en *Cuadernos hispanoamericanos*, No. 528, junio, pp. 79-84.

Menton, Seymour (1960), *Historia crítica de la literatura guatemalteca*, Edit. Universitaria, Guatemala, 332 pp.

Mudrouvic, Ma. Eugenia (1988), *Espejo en el camino*, UNAM, México, pp. 200-300.

Max Müller, Friedrich (1988), *Mitología comparada*, Edicomunicación, Barcelona, pp. 10-15.

Nouhaud, Dorita (1996), "Madre, tú me inventaste: vigencia del mito de la diosa madre en *Hombres de maíz*" en Miguel Ángel Asturias, *Hombres de maíz* (edición crítica coordinada por Gerald Martin), ALLCA XX (Colección archivos No. 22), México, 2ª. ed., pp. 603-616.

Peñuelas, Marcelino (1965), *Mito, literatura y realidad*, Edit. Gredos, Madrid, pp. 10-20

Petrich, Perla (1996), "*Hombres de maíz*, un motivo mesoamericano" en Miguel Ángel Asturias, *Hombres de maíz* (edición crítica coordinada por Gerald Martin), ALLCA XX (Colección archivos No. 22), México, 2ª. ed., pp. 722-738.

Prieto, René (1996), "Tamizar tiempos antiguos: la originalidad estructural de *Hombres de maíz*", en Miguel Ángel Asturias, *Hombres de maíz* (edición crítica coordinada por Gerald Martin), ALLCA XX (Colección archivos No. 22), México, 2ª. ed., pp. 617-644.

Rincón, Carlos (1996), "Nociones surrealistas, concepción del lenguaje y función ideológico-literaria del realismo mágico en Miguel Ángel Asturias" en

Miguel Ángel Asturias, *Hombres de maíz* (edición crítica coordinada por Gerald Martin), ALLCA XX (Colección archivos No. 22), México, 2ª. ed., pp. 695-722.

Real Academia Española (2006), *Diccionario esencial de la lengua española*, ESPASA, Madrid, p. 983.

Real Academia Española (2007), *Diccionario práctico del estudiante*, Santillana, Colombia, p. 466.

Resinos, Adrián (Traductor) (1990), POPOL VUH, F.C.E. (Col. Popular No. 11), México, 21ª. reimp. de la 2ª. ed., 185 pp.

Roy J., J. Alazraki (1978), et. al., *Narrativa y crítica de nuestra América*, Castalia, España, 414 pp.

S. Thomson, J. Eric (1991), *Historia y religión de los mayas*, S. XXI, México, 9ª. ed., 485 pp.

Sáenz, Jimena (1974), *Genio y figura de Miguel Ángel Asturias*, EUDEBA, Argentina, 263 pp.

Sagrera, Martín (1967), *Mitos y sociedad*, Biblioteca Universitaria Labor, Barcelona, 241 pp.

Schelling, F. W. J (1990), "Sobre mitos, leyendas históricas y filosemas del mundo más antiguo" en *Experiencia e historia. Escritos de juventud*, (Introducción, traducción y notas de J. L. Villaseñor), Tecnos, Madrid, pp. 3-34.

Vargas Llosa, Mario (1981), “Una nueva lectura de *Hombres de maíz*” en Miguel Ángel Asturias, *Hombres de maíz* (edición crítica coordinada por Gerald Martin), F.C.E., México, pp. xv-xx.

Yepes-Boscán, Guillermo (1996), “Asturias, un pretexto del mito” en Miguel Ángel Asturias, *Hombres de maíz* (edición crítica coordinada por Gerald Martin), ALLCA (Colección archivos No. 22), México, 2ª. ed., pp. 675-688.

Artículos en página web:

Hurtado Heras, Saúl (2001), “La biografía no escrita de Miguel Ángel Asturias”, publicado en el suplemento cultural *La jornada semanal* del diario nacional *La Jornada*, domingo 14 de enero, en la página electrónica:

<http://www.jornada.unam.mx/2001/01/14/sem-hurtado.html>

Fecha de consulta: 7 de mayo de 2013.

Hurtado, Heras Saúl, (1998), “Miguel Ángel Asturias: para una revaloración de su narrativa” (entrevista con el doctor Francisco Albizúrez Palma), publicada en el número 9 de la revista digital *Espéculo*, de la Universidad Complutense de Madrid, en la dirección electrónica:

http://.www.ucm.es/info/especulo_numero9/shurtado.html.

Fecha de consulta: 5 marzo de 2013.

ÍNDICE

	Pág.
INTRODUCCIÓN	4
AGRADECIMIENTOS	10
CAPÍTULO I	
I. <i>HOMBRES DE MAÍZ</i>: TRAYECTORIA Y RECEPCIÓN	
1.1.EL DEVENIR DE LA CRÍTICA DE <i>HOMBRES DE MAÍZ</i>	12
1.1.1. RECEPCIÓN DEL TEXTO	21
1.1.2. BREVE BOSQUEJO DE LA EDICIÓN CRÍTICA DE GERALD MARTIN	30
CAPÍTULO II	
II. EL MITO COMO EXPRESIÓN MÁGICO REALISTA	
2.1.CONCEPCIÓN DEL MITO	48
2.2.FUNCIÓN SOCIAL DEL MITO	52
2.3. MITO Y REALISMO MÁGICO	55
CAPÍTULO III	
III. ELEMENTOS MÍTICOS EN <i>HOMBRES DE MAÍZ</i>	
3.1.EL AGUA	63
3.2.EL MAÍZ	77
3.3.EL FUEGO	88
3.4.INMORTALIDAD	97
3.5.REFERENTES MITOLÓGICOS E IDENTIDAD	109
CONCLUSIÓN	124
BIBLIOHEMEROGRAFÍA	129