



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Literatura

La construcción del mito en *Hombres de Maíz*: resistencia e identidad

Tesis para optar al grado de Licenciado en Lengua y Literatura Hispánica,
mención en Literatura

Ignacio Ross Proromant

Profesora guía: Natalia Cisterna Jara

Santiago, 2019

Dedicatoria:

A la memoria de David Marín: compositor, poeta, actor y amigo.

Agradecimientos:

A mi madre, por el amor y apoyo incondicional que me ha brindado en estos 23 años de vida.

A la profesora Natalia Cisterna, por todos los consejos entregados que han derivado en la producción de este texto.

Y a todas esas personas que han formado parte de mi vida universitaria, quienes en tiempos difíciles me sacaron una sonrisa, y en otros más alegres, hasta carcajadas: gracias, sin su ayuda y cariño nada de esto hubiera sido posible.

Índice

Resumen.....	5
Introducción.....	6
Capítulo 1 – El concepto de mito desde la crítica latinoamericana.....	11
Capítulo 2 – El mito en la dimensión estética de <i>Hombres de Maíz</i>	22
Capítulo 3 – El mito en la diégesis de <i>Hombres de Maíz</i>	34
Conclusiones.....	45
Referencias bibliográficas.....	48

Resumen

En esta investigación propongo analizar la construcción del mito en las comunidades indígenas representadas en la novela *Hombres de Maíz* (1949), del guatemalteco Miguel Ángel Asturias. Para esto, realizaré el análisis a partir del funcionamiento del lenguaje en la novela, poniendo énfasis en la oralidad y en la producción discursiva de los personajes; así como en el narrador y las formas que emplea. A modo de hipótesis, planteo que el sustrato mítico quiché presente en los personajes y heredado de manera oral, permite articular de forma inconsciente distintas maneras de organización y valores pre-modernos que rivalizan con el carácter hegemónico de una sociedad europeizante, transformándose el mito en un espacio de resistencia a los procesos modernos en el inconsciente colectivo de las comunidades indígenas transculturadas. Todo esto es logrado por Asturias a través de un distanciamiento de la representación realista y caracterizando la subjetividad a través de distintas técnicas vanguardistas. Asimismo, como conceptos claves, utilizaré, por una parte, el de “transculturación” creado por Ángel Rama, para observar de qué manera interactúan las culturas foráneas y locales y, de esta forma, poder definir de manera más precisa la comunidad con la que trabajo; por otra parte, trabajaré con el concepto formulado por Raymond Williams “estructura del sentir”, el cual me será útil para explicar cómo el mito se construye como una respuesta contrahegemónica ante la cultura dominante pero no constituye un eje pragmático y consciente de resistencia política. Así pues, como ya lo han destacado distintos autores, pretendo encontrar y valorizar la presencia de una crítica social en la dimensión estética de la novela, la cual muchas veces es soslayada por la dificultad intrínseca del estilo del escritor.

Introducción

Desde su aparición en 1949, la novela *Hombres de Maíz*, del guatemalteco Miguel Ángel Asturias, fue enjuiciada por la crítica académica como un texto confuso y difícil. Esto se debe en gran medida a que, en un inicio, los especialistas centraron su análisis en la impresión valórica y superficial de la trama más que en un estudio exhaustivo de las estructuras, temas y formas que conforman el texto. No obstante, y como señala Gerald Martin (“Destinos” 509), con la llegada del *boom* latinoamericano nuevas preocupaciones entraron en escena, siendo una de éstas la revalorización de referentes literarios que explicaran y sustentaran el nacimiento de la “nueva novela”. Desde este instante, la obra de Asturias se estudió bajo una nueva perspectiva que se esmeró por encontrar una línea interpretativa que fuera capaz de dotar de un sentido general a la obra y extrapolarlo a la realidad latinoamericana. Así, por ejemplo, las vivencias particulares de la comunidad indígena y el lirismo latente en la prosa fueron elementos que se asociaron con la realidad histórica que los lectores habitaban, abriendo debates que ponían en conflicto la relación de dependencia entre el Tercer Mundo y el Primer Mundo, o el valor de uso y el valor de cambio que adquirirían ciertos objetos en una sociedad capitalista. Sin embargo, el propio Martin recalca que aquella interpretación holística de la novela no puede nacer *ex nihilo*, dada la compleja estructura de la obra, sino que es necesario “encontrar una clave analítica para someterla a cierta organización crítica” (“Génesis” 471). De esta forma, me inclino por utilizar el mito como unidad funcional en mi investigación, siendo el propósito principal de mi trabajo: analizar la construcción del mito en las comunidades indígenas representadas en la novela, para así, finalmente, descubrir el valor simbólico que cumple en la comunidad quiché, y por qué no, en las distintas sociedades latinoamericanas contemporáneas.

La elección del mito como concepto organizador de toda esta investigación no es una decisión azarosa de mi parte, sino más bien es el intento por otorgar una explicación fundamentada de por qué Asturias concebía que la finalidad de la novelística latinoamericana es la denuncia social¹. En su trabajo, la articulación de una perspectiva crítica no significó un menoscabo a la palabra en función de la transmisión de un mensaje más directo; todo lo contrario, en las raíces mismas del lenguaje se encuentran los cimientos de su denuncia, y en la expresividad poética de su prosa la posibilidad de evocar un universo pretérito. Aquella intención de encausar su obra como manifiesto contra la injusticia, a la postre, se traduce en la representación literaria de un individuo latinoamericano expuesto a los daños colaterales de la modernidad, el cual se presenta como un sujeto subalterno constantemente dominado, explotado y abusado por las fuerzas imperiales. De esta manera, se puede establecer un paralelo entre el indígena representativo de las comunidades autóctonas mesoamericanas y el hombre moderno de las sociedades contemporáneas: ambos siendo receptáculos sobre los que opera con violencia una lógica colonial. En otras palabras, en *Hombres de Maíz* se muestra una perspectiva histórica única, cíclica y compartida por toda la masa despojada del progreso social. Para Asturias, el mito es uno de los cuantos instrumentos metodológicos con los que le es posible relacionar distintas eras en un mismo proyecto escritural; en esta investigación me encargaré de ver cómo lo hace.

A modo de hipótesis, propongo que en *Hombres de Maíz* el mito se construye como un espacio de resistencia a los procesos modernos en el inconsciente colectivo de las comunidades indígenas transculturadas. Asimismo, postulo que el sustrato mítico quiché

¹ Véase, por ejemplo, el discurso que elaboró para la recepción del Premio Nobel: “Si escribes novela sólo para distraer, ¡qué mala!” (Asturias “La novela latinoamericana” sp).

presente en los personajes, y heredado de manera oral, permite articular de forma inconsciente distintas maneras de organización y valores pre-modernos que rivalizan con el carácter hegemónico de una sociedad europeizante. Para responder de modo efectivo a la pregunta de investigación, me apoyaré en tres objetivos específicos, siendo estos, a saber: 1) Analizar el concepto de mito en el contexto latinoamericano a partir de la crítica producida en este lugar, siendo pertinente este punto para realizar un contraste con la visión clásica de mito formulada en Europa y Norte América e identificar las diferencias en su funcionamiento y concepción ontológica; 2) analizar la manifestación de una cosmovisión mítica en la dimensión estética de la obra, viendo en detalle las técnicas y recursos literarios que el autor utiliza para acercar su escritura a las fuentes mayas; y por último, 3) estudiar la manifestación de una cosmovisión mítica en los personajes a partir de su oralidad y producción discursiva, indagando escrupulosamente en similitudes temáticas que puedan aludir a ritos, leyendas o deidades de la cultura indígena referida. Cada uno de los capítulos de esta tesis tratará respectivamente sobre cada uno de estos objetivos.

Cabe destacar, que en cuanto al mito se refiere, en esta investigación me distancio de una acepción esencialista que interprete su manifestación solamente como la recuperación de los orígenes y los valores fundamentales de la cultura quiché. En cambio, me decanto por entenderlo más bien como un elemento dinámico que adquiere su significación en el contexto de enunciación, teniendo así la función del mito un carácter de “transculturada” y cumpliendo, por lo tanto, un cometido simbólico y político pero de manera actualizada, es decir, la recuperación del sustrato mítico no es total y se ve determinada por los condicionantes culturales en que se define la comunidad indígena. Asimismo, echaré mano de una serie de conceptos teóricos que ayudarán a dilucidar mi objeto de estudio y precisar

mi enfoque. Por una parte pienso utilizar el término formulado por Fernando Ortiz y posteriormente trabajado por Ángel Rama de “transculturación”, el cual será útil para explicar y definir a la comunidad indígena con la que trabajo, así como para explicar la forma en que interactúan las culturas locales con las culturas foráneas y entender los mecanismos que llevan a un proceso de transformación donde la cultura subordinada integra elementos de la cultura dominante pero también mantiene elementos de la suya. Por otra parte, usaré el concepto creado por Raymond Williams en el libro *Marxismo y Literatura* “estructura del sentimiento” para explicar cómo el mito se construye como una respuesta contrahegemónica ante la cultura dominante pero no constituye un eje pragmático y consciente de resistencia política, utilizando este concepto para evidenciar cómo se generan sentires comunes y compartidos en el inconsciente colectivo que, sin embargo, no llegan a articularse en la comunidad como un proyecto definido. En *Hombres de Maíz*, por ejemplo, la cosmología maya también reclamará un espacio del cual ha sido desprovista, lo que sucede a través de la manifestación involuntaria que tienen los distintos personajes de un orden teleológico nativo que rivaliza con el del mundo moderno.

No quisiera cerrar este exordio sin antes mencionar un par de datos que ayuden a situar la lectura de esta investigación para quien no esté mayormente familiarizado con la obra de Asturias y su contexto de producción. Como primer punto, la trama de *Hombres de Maíz* parece tratar sobre el levantamiento de un cacicazgo contra los maiceros que explotan indiscriminadamente la tierra. Esto, no obstante, sólo es el hecho que da pie al argumento que se encuentra latente en todos los capítulos: el conflicto que significa la irrupción de un mundo ladino-occidental en el espacio que debiera ser correspondiente a la cultura autóctona y, asimismo, cómo la consolidación de éste en las esferas de poder implica una crisis

religiosa, social y cultural para los grupos indígenas. Además, vale la pena destacar que la novela no ofrece una perspectiva lineal, cronológica y unitaria de la acción; sino que más bien existirá una fragmentación episódica, en donde cada capítulo contará la experiencia personal de un grupo de personajes y, por consecuencia, indagará en una faceta o modo de realización particular de la *episteme* occidental en el territorio latinoamericano. Por otra parte, el texto busca emular un tiempo histórico específico (fines del siglo XIX - comienzos del siglo XX), el cual, en lo que a Guatemala concierne, se caracteriza por ser un periodo en donde los indios eran desconocidos por las políticas estatales y, también, una época que vivía el boom de la exportación cafetalera (Liano 544). Esto se tradujo en la instauración de un orden semifeudal en los sectores agrícolas, pues la tenencia de la tierra pasó— violentamente— a manos del capital, y los indios fueron obligados a cumplir funciones de mano de obra a través de artilugios legales (546). En definitiva, *Hombres de Maíz* también puede ser entendido como un manifiesto que denuncia los abusos sobre los que se consolida un régimen liberal que se autocaloga como democrático y garante de los derechos fundamentales del hombre. Asturias, con su escritura, opta no tan sólo por reivindicar al indio como figura histórica contingente, sino que igualmente, apunta a restaurar la dignidad de todos los sujetos explotados sistemáticamente y olvidados por la historiografía oficial.

Capítulo Primero

El concepto de mito desde la crítica latinoamericana

Pensar Latinoamérica significa concebirla bajo sus propias particularidades. En este sentido, es necesario alejarse de marcos generales que no toman en cuenta la especificidad cultural de esta parte del continente y, en cambio, la posicionan como otro caso más dentro de un sistema paradigmático. La mención de esta máxima no es gratuita, pues si el objetivo general de esta investigación es descubrir la función que cumple el mito dentro de una comunidad determinada representada en una novela, parece lógico que primero nos preguntemos qué es lo que exactamente entendemos por mito, o para articularlo de forma más clara, ¿Qué significación particular tiene el mito en el ámbito latinoamericano? ¿De qué manera se distancia de la definición clásica promulgada por estudiosos europeos y estadounidenses? Y, asimismo, observar si plantea éste una concepción ontológica que sea representativa de la colectividad que lo formula.

No es mi intención hacer un estudio exhaustivo relativo a las distintas teorías de la mitología existentes que se han aventurado a definir la unidad analítica base del mito. De hecho, ya John S. Gentile ha puesto énfasis en la variedad de enfoques propuestos que dificultan la realización de esta tarea, concluyendo que el mito presupone la existencia *per se* de una unidad narrativa (85). No obstante, sí es posible remitirse a una serie de autores que con sus trabajos han dado paso a la elaboración de una visión clásica de los estudios mitológicos, la cual se destaca por su intento de posicionarse como absoluto universal, pero que tiene como principal defecto ser fruto de una antropología etnocéntrica que ignora realidades circunscritas. Entre éstos, podemos nombrar a Joseph Campbell, quien posee una perspectiva fuertemente estructural acerca de la función del mito, y para el cual el mito viene

a ser una suerte de envoltorio simbólico que transmite un conocimiento trascendental al individuo, estableciendo en la *psyche* de éste un vínculo de interdependencia entre él y la comunidad a la que pertenece (Campbell 256). De esta forma, el mito desempeña un rol de articulación social que resalta la importancia del colectivo y, al mismo tiempo, relativiza la autonomía del individuo, poniendo en cuestionamiento el discurso liberal del hombre que se crea a sí mismo (“*Self-made man*”) (387). Asimismo, en este selecto grupo también se encuentran algunas interpretaciones antropológicas de mayor antigüedad que reducen el alcance del mito y lo consideran, en palabras de G. S. Kirk “como credenciales o como representaciones repetidas y efectivas del pasado creador y determinante” (10). Gran exponente de esta corriente es el antropólogo Bronislaw Malinowski, el cual propone que existe una conexión estrecha entre las creencias mitológicas de una comunidad y, por otra parte, la organización social, acciones concretas y patrón moral de ésta (Malinowski 74). Las ideas de Malinowski fueron relevantes pues ayudaron a cambiar el enfoque predominante hasta ese minuto en el estudio del mito y, a la vez, dieron pie a una discusión inusitada en el campo que resultó en la elaboración de teorías tan significativas como la teoría estructural del mito. En ésta —y guiándome en el análisis hecho por G. S. Kirk al método estructuralista del antropólogo francés (Kirk 55)— Claude Lévi-Strauss sostiene que el mito es un modo de la comunicación humana y su cabal entendimiento solamente se produce al posicionarlo dentro de un sistema y relacionarlo con otros mitos, proponiendo así que todos los mitos cumplen una función similar en todas las culturas al corresponder a una misma estructura de base. Por último, vale la pena destacar dentro de la visión clásica de los estudios mitológicos los aportes realizados por G. S. Kirk, los que presentan un avance tanto por refutar la existencia de un único tipo de mito como por advocar la pertinencia de un enfoque pluralista que acepte la diferencia morfológica de éstos y las distintas funciones sociales que ejercen

(21). No obstante, su trabajo, aunque coloso en cuanto al análisis teórico y cantidad de ejemplos referidos, tiene como gran carencia restringirse a la descripción de la función de los mitos dentro de su faceta narrativa, careciendo de un comentario detallado que intente exponer una tesis personal acerca de cómo influyen éstos en las acciones concretas de los miembros de una comunidad, o inclusive aún, una interpretación que indique la labor que cumple el mito dentro de las sociedades modernas.

Pues bien, en el contexto latinoamericano estas generalizaciones universales no son suficientes, así como tampoco es pertinente contentarse con una definición del concepto que se limite a otorgarle una significación antropológica y documental que reduzca su valor estrictamente al campo temático (Chocano *et al* 11). Por el contrario, es imperativo entender al mito en su contexto; esto es, no desligarlo de su lugar de producción, ni menos obviar el sitio desde el que es decodificado, ni tampoco ignorar por quién, cómo y para qué es empleado. En otras palabras, se encuentra obsoleto un punto de vista que intercede por una acepción esencialista del relato mítico, la cual entiende que su alusión pueda remitir tanto al significado original de la historia como a los valores sustanciales de la cultura pretérita productora de la narración. En cambio, es la idea de Chocano y compañía que es necesario pensar la mitología latinoamericana como “gama de recreaciones que se producen en diferentes grados y formas de relación con la cultura occidental” (10). Esto quiere decir que el mito en la contemporaneidad latinoamericana adquiere importancia en el campo cultural, pues es utilizado como un discurso simbólico por los grupos subalternos de una sociedad transculturada; ya sea como respuesta contestataria a una modernización de la que se sienten excluidos; o, por otra parte, como recurso propio de los universos nativos para demostrar su vigencia, pervivencia y legitimidad en la actualidad, rechazando la premisa de que forman

parte de un mundo premoderno y tienen una validez ideológica accesoria en el presente (9). Además, en las obras literarias, entender el mito de forma no reductiva y en su debido contexto también implica establecer lazos que sobrepasen los límites textuales, es decir, es oportuno considerar el relato en relación a configuraciones de orden perceptivo, cosmológico y simbólico que aludan a un sistema de pensamiento característico de la cultura productora del mito (11). En este punto es donde el proyecto autorial gana relieve, ya que la forma en que el mito es presentado posee directa relación con la intención final del escritor y la visión de mundo que éste concibe o ataca. Asimismo, es de notar que la dimensión estética cumple un rol fundamental en esta tarea, pues, siguiendo a Barthes, “el lenguaje acompaña continuamente al discurso, tendiéndole el espejo de su propia estructura” (13), aduciendo así que si planeamos desentrañar el significado profundo de un relato mítico, es necesario por lo tanto no sólo quedarse con la secuencia narrativa, sino que ahondar en todos los niveles de sentido arraigados en la “forma” que pueden llegar a ser constitutivos de significación.

Las ideas formuladas por Chocano y compañía no son las únicas expuestas por hispanistas para la elaboración de una explicación que trate sobre la relación intrínseca entre el mito y la singularidad latinoamericana. Sin embargo, sus reflexiones sí introducen novedosos puntos de encuentro que obligan a repensar la función del mito como elemento constitutivo de la construcción identitaria del sujeto latinoamericano. Igualmente, otro aspecto a destacar en sus razonamientos es que la alusión a un legado prehispánico implica también la problematización política en la actualidad de esta herencia, es decir, irremediamente presenta una confrontación entre dos mundos que se rigen por valores distintos y son frutos de doctrinas filosóficas discrepantes. Ésta es la razón por la que el mito incluso puede llegar a ser considerado como una herramienta de utilidad crítica a nivel

geopolítico, puesto que, entendido dentro de un espacio dicotómico, hace manifiesta las desigualdades de base de un sistema. Explicado de otra manera, en Latinoamérica y el tercer mundo, el mito también podría integrarse como recurso teórico a un análisis decolonial de la situación local, estableciendo así un ataque en clave simbólica a un orden imperialista el cual tiene sus realizaciones efectivas, entre otros, en la implantación de una institucionalidad política, la supremacía de un modelo económico capitalista y la normalización de una *episteme* que no admite representaciones disidentes. En este sentido, podemos establecer una conexión entre la lectura contextual del mito mencionada anteriormente y el proyecto anticolonial de Frantz Fanon, para quien es necesario escapar de un esencialismo identitario si es que se quiere superar la noción teleológica promulgada por el colonialismo de un mundo estructurado en compartimientos. Dicho de otro modo, la reafirmación de una identidad primigenia pasa por alto los condicionantes históricos, económicos y sociales que moldean al sujeto, y más bien su alusión viene a robustecer los límites divisorios impuestos por una visión imperial (Sima Guerra sp). De ahí que los postulados del pensador martiniqués reivindiquen una posición internacionalista y aboguen por el surgimiento de un individuo universal, figura similar al “hombre nuevo” ideado por Ernesto Guevara. En palabras de Fanon “La lucha misma, en su desarrollo, en su proceso interno desarrolla las diferentes direcciones de la cultura y esboza otras nuevas. La lucha de liberación no restituye a la cultura nacional su valor y sus antiguos contornos.” (273). Mirada similar es la que sostiene Ana María Morales, autora que enfatiza el deber del medio latinoamericano por desprenderse de un atavismo enfocado en el resurgimiento del pasado prehispánico como instrumento para interactuar con el presente, y por consiguiente, descifrarlo (73). Por lo mismo, cataloga como una utopía la interpretación esencialista del mito en la modernidad, decantándose en cambio por una lectura que, aunque reconoce la influencia de la herencia prehispánica en el

continente, la incluye como parte integral del imaginario mestizo. En definitiva, hacia lo que apunta Morales es a la constatación del mito como un elemento latente en la consciencia de los integrantes de las sociedades modernas, teniendo como particularidad que el sistema mítico ya no es legible y operativo para sus usuarios, sino que la mayoría de las veces se articula como una red de creencias que opera en el inconsciente del ser (74).

Cambiando el foco del análisis, José Carlos Mariátegui es otro intelectual latinoamericano que se esforzó por adoptar conceptos de una tradición teórica foránea y situarlos dentro de su contexto histórico. Como resultado, ciertas ideas adquieren en su trabajo una significación inédita, pues son entendidas y decodificadas desde un nuevo lugar (Fernández Díaz 175). El caso particular del mito no es ajeno a esta coyuntura, sino que se inscribe dentro de este cuadro. Para el autor peruano, la referencia mítica en el entorno latinoamericano puede adquirir dos sentidos que difieren del ortodoxo, a saber: primero, como fuerza motora que da paso a la *praxis* y posibilita el nacimiento de un nuevo ciclo. En otras palabras, y siempre teniendo en cuenta la época post Primera Guerra Mundial en la que se publicó el artículo referido (“El Hombre y el Mito”), Mariátegui hace alusión a la incapacidad de la clase burguesa de estipular un dogma que les presente un camino a futuro, como fue el rol en el siglo XIX del racionalismo y el cientificismo. En oposición a esta civilización decadente, se encuentra el proletariado, clase que sí posee un “mito” y, por lo tanto, la fuerza necesaria para implementar cambios estructurales dentro de la sociedad; de ahí que Mariátegui enfatice también en los aportes espirituales del mito, pues le otorgan un sentido a cada acción “El mito mueve al hombre en la historia” (Mariátegui, “el hombre y el mito” 1). En definitiva, la tesis central de Mariátegui es que el mito presente en el pueblo, o dicho de otro modo, la tracción que lo impele, es la realización de la revolución social. Esta

interpretación cobra relevancia pues sugiere que el mito se configuraría como un espacio propio del pueblo, contestatario hacia la oligarquía, y el cual se transforma en un proyecto político en vistas a la posteridad. Como se dijo anteriormente, existe una segunda significación que adquiere el mito en la obra del autor peruano: a la ya mencionada relación entre mito y revolución social se le añade un vínculo con las problemáticas indígenas y sus demandas (Fernández Díaz 185). En este sentido, el socialismo resultante de este espíritu renovador —mito— no puede desligarse de la realidad sociocultural que viven los indígenas, sino más bien, debe nacer desde ésta. Así, emergerá un nexo interdependiente y retributivo entre la cultura indígena y el nuevo sistema social, pues, por una parte, la población aborígen necesita de la revolución popular para que se ejecute una redistribución económica y, asimismo, para que se reconozcan los derechos sobre la tierra que ellos justamente claman “La solución del problema del indio tiene que ser una solución social” (Mariátegui, *siete ensayos* 39); por otra parte, el socialismo ideado por Mariátegui se nutre del legado cultural de las culturas prehispánicas, las cuales le otorgan una visión alternativa de las relaciones comunitarias a su proyecto, en oposición a la ya desacreditada concepción de mundo que propone la civilización burguesa. De esta forma, para el filósofo peruano, el mito no tan sólo es un elemento clave en el origen de la insurrección, sino que también se posiciona como factor constitutivo y sustancial del orden social que se busca implementar.

Sin lugar a dudas, efectuando un análisis comparativo, se puede observar en los distintos teóricos latinoamericanos una tendencia a buscar puntos colindantes entre la herencia mítica y el proyecto emancipatorio formulado por la izquierda en el ámbito político. Aníbal Quijano es otro intelectual que integra a su discurso crítico la idea de mito y, consecuentemente, le otorga un rol dentro de éste. Para Quijano, la modernidad—entendida

como proceso histórico en donde opera una racionalidad instrumental² que define las relaciones entre individuos, los avances tecnológicos y los fines económicos de una sociedad— se encuentra actualmente en crisis. En su estudio de la situación, el escritor peruano arguye que en América Latina se percibe la necesidad de una ruptura con el prototipo de modernidad promulgado por Europa y Norte América, y por lo tanto, también es menester la búsqueda de una nueva racionalidad que se adapte y sea representativa de la situación continental; pues adoptar una postura apologética respecto a ésta, implicaría también acreditar un sistema de pensamiento que avala las inequidades estructurales que promulga una sociedad capitalista (Quijano 30). Por lo mismo, el autor cree imperioso la implantación de un nuevo sentido histórico que opere en función de una nueva racionalidad liberadora; o sea, como mecanismo que sea capaz de garantizar “una promesa de existencia social racional, en tanto que promesa de libertad, de equidad, de solidaridad, de mejoramiento continuo de las condiciones materiales de *esa* existencia social [...]” (17). En este punto es donde sale el mito a colación, ya que para Quijano la herencia prehispánica del continente puede servir como elemento para elaborar un espacio utópico y contestatario el cual dé forma a una nueva razón histórica. En otras palabras, la alusión al imaginario de una cultura indígena también es la valoración de formas de vida pretéritas que, sobre todo, evocan prácticas sociales constituidas con la trama de la reciprocidad; presentan comunidades sustentadas en valores como la solidaridad y la equidad entre miembros; e, igualmente, ofrecen una mirada a antiguos sistemas políticos basados en la colaboración y no en la dominación del otro (31).

² Según la definición que hace Quijano (16), la razón instrumental vendría a ser, ante todo, una relación directa entre los fines y los medios. En otras palabras, lo racional es lo útil.

Por último, existe una vertiente de la crítica especializada que se inclina por abordar la cuestión mitológica en función de la tradición literaria de la región, proponiendo como tesis principal a la lectura del mito como núcleo, esqueleto y engranaje constitutivo de la literatura latinoamericana. Esta perspectiva toma como punto referencial el evento traumático que significó la conquista española y lusitana en territorio americano, pues con la llegada de ella también fueron erradicadas sociedades completas que se caracterizaban por poseer una visión diferente del espacio y el tiempo (Rovira y Valero Juan 10). Asimismo, esto conllevó a la instauración de una elite intelectual que se encargó de administrar y crear discursos hegemónicos, siendo la letra, y por ende la escritura, un signo de poder empleado para el control y la racionalización del espacio (Rama *La ciudad letrada* 22). El problema aquí radica en que, desde ese instante, el campo cívico y cultural en Latinoamérica se configura como un espacio restrictivo que no admite una pluralidad de voces, sino más bien el orden hegemónico vendrá a acaparar toda producción discursiva y, por lo tanto, creará un sentido único el cual, por defecto, estará alineado a las intenciones gubernamentales de las esferas del poder. En el acontecer actual, el emisor que se ve privado de una plataforma discursiva puede ser identificado bajo distintas facetas: minorías sexuales, mujeres, indígenas, sujeto popular, o cualquier individuo al cual sus problemáticas se congreguen en un punto híbrido de forma interseccional. En el caso que nos compete, las cosmogonías prehispánicas también representan una enunciación discursiva que se ha visto históricamente oprimida y excluida por una razón occidental, hasta tal punto de alcanzar un grado de subalternidad en donde otrora imperaban. El “rescate creativo”, como el hispanista islandés Astvaldur Astvaldsson lo denomina (68), busca revocar esta situación; en otras palabras, esto es el esfuerzo hecho por ciertos escritores de la zona para asir un pasado histórico evanescente por medio de la representación ficcional de su cultura. Cabe mencionar que este esfuerzo no

se limita a la transcripción temática de la diégesis original en un nuevo medio, sino más bien apunta a capturar una “atmósfera cósmica” o un sentimiento histórico localizado y hacerlo dialogar con el contexto sociocultural contemporáneo (69). A modo de ejemplo, en el transcurso del siglo XX, distintos narradores latinoamericanos sintieron la necesidad de aprehender la esencia de lo americano, para lo cual rechazaron una raída técnica regionalista y, en cambio, se enfocaron en hacer vigente un legado mítico por vía de la actualización de las técnicas narrativas que ocupaban.

A modo de conclusión, en Latinoamérica la alusión al mito puede tener varios sentidos según la hermenéutica que descifre el texto. No obstante, es pertinente poner énfasis en que éste nunca ejerce un rol accesorio en la interpretación, sino que siempre supone la problematización de una herencia en constante diálogo con el presente. Otro punto en común es que una gran cantidad de los teóricos presentados en este corpus coinciden en el carácter autóctono de este patrimonio cultural, aspecto que cobra relevancia a la hora de idear una modernidad que sea representativa de este territorio y no fruto de una visión externa generalizada. De esta manera, como factor determinante, creo adecuado resaltar la importancia política y estratégica que adquiere el mito al posicionarse como elemento transmisor de una *episteme* pre-moderna, abriendo nuevos (o viejos) caminos que sientan las bases filosóficas de un desarrollo más sustentable, más comunitario y más empático. Además, vale la pena mencionar que esta propuesta disidente también se coloca como una opción tangible al capitalismo de libre mercado y a la racionalidad burguesa que hoy en día predominan en la región. Para finalizar, pero no menos importante, es crucial entender que la funcionalidad primigenia que tenía el relato mítico cambia con el transcurso de los años; es decir, el sentido del mito va a depender no solo del contexto de recepción, sino también

de la ocasión y la intención con la que es usado. En resumen, para una interpretación y entendimiento completo de los aportes realizados por el legado prehispánico en Latinoamérica, es indispensable tratar al mito como una estructura abierta que se evoca en un constante diálogo entre el emisor, el receptor y el campo cultural en donde se usa; no teniendo un sentido fijo, sino más bien inferido.

Capítulo Segundo

El mito en la dimensión estética de *Hombres de Maíz*

Como quedó establecido en el capítulo anterior, el mito prehispánico adquiere una significación e intencionalidad específica en la contemporaneidad latinoamericana. No obstante, ahora surge un desafío mayor: intentar elaborar una interpretación que explique cómo el mito se ve representado en la novela *Hombres de Maíz*; tratando de, igualmente, descifrar la acepción política que el autor —Miguel Ángel Asturias— le otorga a este recurso en su obra. Como punto de partida, propongo la tesis de que la herencia quiché opera dentro de dos niveles en la narración. Por una parte, se puede evidenciar, ya sea de manera deliberada o inconsciente, en la producción discursiva de los distintos personajes de la novela. Por otra parte, es factible proponer que también el legado cultural maya es evocado en la dimensión estética de la obra; en otras palabras, en la estructura narratológica de la escritura asturiana existe una intención definida de asemejarse a los modelos de comunicación prehispánicos. En este capítulo me encargaré de abordar este último punto, viendo a través de un análisis textual las técnicas y recursos literarios que el autor utiliza para reseñalar su escritura al discurso oral característico de las culturas indígenas.

Si se quiere explicar en detalle el estilo escritural de Asturias en *Hombres de Maíz*, es necesario, antes de todo, realizar una breve exposición de la situación literaria en América Latina. Hasta aproximadamente el año 1940 (poco antes de la publicación de *Hombres de Maíz*), primaron en la región dos corrientes narrativas: una línea cosmopolita, la cual sin reparar en el escenario geográfico ponía énfasis en las vacilaciones del individuo moderno, así como en la aprehensión de un ideal estético por medio del uso de la palabra. La otra línea corresponde a una vertiente regionalista, la cual se caracteriza no solamente por ofrecer una

detallada descripción del entorno natural en donde se desarrolla la acción, sino que también articula una denuncia social que relata las explotaciones padecidas por un sujeto subalterno. Según Rama (*Transculturación Narrativa* 17), el problema radica en que ambas corrientes no logran constituir por sí mismas un modelo literario que fuese autónomo, original y característico del espacio sociocultural latinoamericano, sino que más bien reproducen un criterio de representatividad y un principio ético ideado, en primer término, en el dominio europeo. Así pues, se fragua la necesidad de pensar una escritura innovadora, la cual a través de nuevas metodologías creativas sea capaz de encontrar un lenguaje simbólico que sea representativo de la colectividad latinoamericana (*Transculturación Narrativa* 24). Asimismo, la realización de este proyecto contribuye al sujeto latinoamericano a liberarse de una razón eurocéntrica que se encuentra encarnada en los modelos teóricos adoptados, pues la formulación de una nueva voz ficcional no solamente cumple un carácter estético, sino que, en palabras del teórico uruguayo, también “hay un esfuerzo de descolonización espiritual” (*Transculturación Narrativa* 25). En definitiva, el menester de desarrollar nuevas técnicas procedimentales a la hora de escribir implica también entender el ejercicio literario como un acto reivindicatorio de la independencia latinoamericana en el campo cultural, pues la creación de nuevas formas de expresión significa también la comprensión por parte de los escritores latinoamericanos de la inviabilidad de seguir usando marcos universales para representar una cosmovisión local que goza de sus propias particularidades. Cabe mencionar que esta pretensión emancipadora fue transversal a todos los círculos intelectuales de las sociedades latinoamericanas. A modo de ejemplo, en la teoría literaria, Roberto Fernández Retamar (88) abogó por la creación de un aparato conceptual elaborado en este lado del orbe, el cual introdujera un enfoque crítico oriundo de la región que viniera a ayudar en la decodificación e interpretación de las obras literarias emergentes.

En la segunda mitad del siglo XX, y con la aparición del boom latinoamericano, numerosos fueron los autores que se aventuraron en la experimentación formal de su escritura, apostando por la renovación de un canon. Sin embargo, es posible argumentar que quien estableció los cimientos de este cambio fue Miguel Ángel Asturias con la publicación de *Hombres de Maíz*. Esto se debe a que el autor fue capaz de aunar orgánicamente en un proyecto una visión cosmopolita con la realidad sociológica de su país; enunciar un mensaje universal por medio del dialecto guatemalteco; establecer las problemáticas del hombre contemporáneo a través de las tensiones entre la herencia hispánica y el pasado precolombino; pero por sobre todo, lograr la confección de un discurso crítico de la realidad social a través de un estilo límpido con ribetes líricos. El elogio no es injustificado ni decorativo, sino que responde a la apertura de espacios inexplorados en la literatura latinoamericana con la llegada de esta obra. Ya Ariel Dorfman había calificado a esta novela como “vertebra de todo lo que hoy se escribe en el continente” (657), llegando a catalogarla como texto inaugural de la novela hispanoamericana actual. Empero, pese a la magnitud de la obra y la importancia que ésta adquiere a futuro en las letras latinoamericanas, abundantes son las opiniones que se fundan en una mirada general y superficial de la trama, siendo escasos los estudios que se hayan atrevido a realizar una lectura totalizante de la obra a partir de un análisis pormenorizado del contexto histórico y tradición cultural desde la que nace el texto. En suma, indagar en la *tekhne* de la narrativa asturiana no es un ejercicio fatuo ni antojadizo, sino más bien una labor necesaria para entender cómo la herencia prehispánica es constitutiva de la modernidad latinoamericana y sus producciones simbólicas.

En primer lugar, es fundamental la comprensión de *Hombres de Maíz* como novela moderna que nace a partir de una reescritura del bagaje cultural quiché y su cosmovisión

mítica. Esto es, la apropiación de un archivo oral-comunal por parte de un círculo culto, y la respectiva reestructuración de éste en un formato escrito. Es importante señalar que al mencionar esto, en ningún caso deo a inferir que Asturias desde su posición privilegiada haya caricaturizado la posición indígena y minimizado sus demandas. Muy por el contrario, el autor otorga una plataforma a los pueblos originarios marginados; hace dialogar su legado mitológico con los principios de una modernidad privativa y excluyente; y, a la vez, expone las problemáticas de estos desde un lugar de enunciación favorecido, dirigiéndolas hacia un público internacional. Así pues, la decisión de trasladar el conocimiento experimental de una civilización premoderna a un dominio universal, o equivalentemente la de desplazar la morfología de un registro oral hacia el campo letrado, corresponde a una intencionalidad manifiesta de resignificar las fuentes primarias. En otras palabras, en la escritura de Asturias existe de forma inherente una postura política, o como la describió Martín es “una nueva literatura latinoamericana de intencionalidad tercermundista” (“Introducción del coordinador” XXIII). Cabe mencionar, sin embargo, que toda esta maniobra literaria para crear un discurso nativo original conlleva su propia serie de problemas y no está exenta de críticas. Martín Lienhard identifica una problemática central y la cataloga como “discurso etnoficcional”, el cual básicamente se define como “la recreación literaria y ficcionalización del discurso del otro, la fabricación de un discurso étnico artificial, destinado exclusivamente a un público ajeno a la cultura <<exótica>>” (*La voz y su huella* 290). Ahora bien, ¿pertenece la prosa asturiana desarrollada en *Hombres de Maíz* a un discurso etnoficcional? Indudablemente, si es que se aborda la cuestión como una producción ladina que busca reducir la distancia simbólica entre el mundo indígena y el mestizo, el debate no admite mayor discusión y la respuesta es afirmativa. No obstante, es el mismo Lienhard quien resalta que los recursos literarios usados por Asturias ayudan a proyectar una mirada no invasiva de

la cultura maya (319). Así, por ejemplo, el catedrático suizo desvincula a *Hombres de Maíz* de un realismo indigenista que trata de ser etnográficamente verosímil y, furtivamente, se apropia del discurso de un otro. En este sentido, bajo la categorización elaborada por la Dra. Tatiana Bubnova (162), *Hombres de Maíz* es ciertamente una etnoficción; sin embargo, simultáneamente la novela despliega un aparato “mitopoético” que le permite al autor, desde una posición externa y no comprometida, explorar la subjetividad del sujeto representado y, al mismo tiempo, establecer relaciones entre la corporeidad localizada de la comunidad con las realizaciones externas de una sociedad mestiza o cultura occidental. En definitiva, Asturias supo concebir un modelo de representación respetuoso de la integridad ontológica del indio, evitando caer en vicios narratológicos que lo posicionaran como portavoz del saber indígena.

Sin ahondar más en aspectos liminares, creo pertinente escrutar cuáles son las fuentes mitológicas en las que se sustenta la estructura novelesca de *Hombres de Maíz*, observando cuidadosamente los recursos retóricos utilizados por el autor para confeccionar un texto moderno que está en constante diálogo con la tradición mesoamericana. Primeramente, el arquetipo a seguir para el escritor guatemalteco son las escrituras tradicionales mayas en las que se recopila los relatos sagrados del origen del mundo, tales como el *Popol Vuh* y *El libro de los libros de Chilam Balam*. La importancia de estos códices trasciende la intención inicial de establecer paralelos con un mundo pretérito, sino que sobredeterminan semánticamente a toda oración y posibilitan nuevas líneas de lectura. Como somero ejemplo, sin un entendimiento básico del *Popol Vuh*, pasaríamos por alto la condición divina que tiene el maíz en la cultura quiché, y por lo tanto, tampoco llegaríamos a comprender a cabalidad la lucha representada en la obra entre maiceros e indígenas; ni, por defecto, la oposición

antitética entre un colectivo que asocia el cultivo del maíz a un proceso retributivo de subsistencia entre tierra y hombre, mientras que el otro grupo solamente piensa en comercializar la planta (y por ende mercantilizar los valores que sostienen a esta sociedad arcaica) (Prieto 619).

Pero, ¿de qué manera ambos documentos literarios se trasladan a la forma que otorga esqueleto a la historia? Una tesis reproducida reiteradamente por los críticos especializados de la novela es la introducción de un discurso heterogéneo, el cual a través de la congregación polifónica de voces es capaz de articular una realidad circunstancial, multifocal y no unívoca (Alzate 525). En efecto, la multiplicidad de enunciaciones que se efectúan sobre un mismo hecho es una estrategia narrativa característica de las tribus mayas, pues al ser el relato un acto compartido, el emisor de la historia se desdobra y se construye a partir de la intervención de un tercero. Una de las mayores innovaciones ejecutadas por Asturias es la forma en que se encarga de implementar esta pluralidad locutiva; no lo hace solamente a través de la inclusión de una variada gama de personajes —representativos cada uno de estos de un estrato sociocultural determinado—, sino que es capaz de plasmar la mentada diversidad dialógica en el fraccionamiento de la unidad narrativa. La ejemplificación textual del paradigma clarifica la explicación. Así pues, en el primer capítulo, la alusión a la figura del Gaspar Ilóm se hará desde distintas perspectivas, cada una enfatizando por medio de una inflexión estilística el rol idiosincrásico que simboliza el personaje para la comunidad o para el devenir de la trama. Entonces, por una parte, se encuentra una voz que hilvana la narración y describe los hechos en un nivel descriptivo-referencial, destacando la valencia del Gaspar como entidad que se inscribe en un tiempo histórico: “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 hizo fuego sobre el primer maicero que pasó” (Asturias 9). Por otra parte, existe una voz que tiende a la mitificación del sujeto y espacio representado, creando a través de la mención irrestricta de objetos terrenales la sensación para el lector de estar frente a un tiempo arcaico que se rige por un sistema de significación propio.

Tierra desnuda, tierra despierta, tierra maicera con sueño, 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 (6).

Según Lienhard (“literatura ladina” 579), se podrían trazar similitudes entre esta narración real maravillosa del entorno latinoamericano con el discurso sacerdotal producido por los clérigos mayas, pues ambos cumplen un efecto “encantador” sobre el receptor e, igualmente, lo narrado adquiere un valor profético para el lector/oyente. En *Hombres de Maíz*, por ejemplo, el modo de descripción hace al entorno natural partícipe de la acción, transformándose en fuerza promotora y clave analítica del desenlace. Este es lo que sucede previo a la emboscada que sufre la Montada dirigida por el coronel Chalo Godoy “En la matochada enana se alcanzaba a ver a los jinetes de la cintura a la cabeza, como figuritas de ánimas en pena. El monte anegado de luna colorada, quién sabe si fuego del Purgatorio es el fuego colorado de la luna. [...]” (73). La decisión de caracterizar a la naturaleza como fuerza latente que se encuentra en constante interacción e interdependencia con las acciones humanas, y no como mero receptáculo epítome de la pasividad, también es un intento por vincular al texto con una visión preponderantemente ecológica típica de las sociedades mayas; estableciendo un notorio contraste con la ajada función que se le asigna a lo natural en un mundo capitalista. La explicación mitológica de esta cuestión provendría de que, en la cultura maya, toda la realidad circundante se sacraliza y cada dios es la condensación

simbólica de un fenómeno natural (Nájera Coronado 47), explicándose así la importancia que se le concede al ecosistema en *Hombres de Maíz*. En la novela, la figura de Ixchel —diosa madre; de la fecundidad; de la vegetación; de la tierra; de la feminidad y de la regeneración (Montoliu Villar 61) —permea todos los grados de la narración. A nivel temático, se percibe en la búsqueda incesante de la figura femenina por los distintos personajes como alegoría correspondiente a la necesidad de implementar valores innatos de sociedades matriarcales en el mundo moderno (García Rodríguez 56). Mientras tanto, a nivel formal, se materializa a través de dos técnicas. Primero, existe una adjetivación que busca equiparar en un mismo campo semántico a la madre tierra (Ixchel) con los personajes femeninos de la novela, produciéndose por asimilación que las mujeres de la novela también sean depositarias de los valores inherentes que transmite la diosa. Así, por ejemplo, se enfatiza en la función de progenitora que ambas tienen para la comunidad/entorno que las rodean “El pellejo de sus chiches del mismo color que la tierra llovida. Lo negro del pezón. La humedad del pezón con leche. Pesaba la chiche para dar de mamar como la tierra mojada. Sí, la tierra era un gran pezón” (37); o, en su veta vulnerable, como territorio de conquista:

—¡Cómasela luego, Zacarías, no sea que este roncuado se le deseje en demasía y se le caiga de las manos!

—¡Serás fruta, verdá, vos, Chon? —terció Zacarías [...]

—¡Fruta prohibida y apetecible, yo digo que sí es! —agregó Hilario.

—¡Prohibida para otros, pero no para yo —contestó Zacarías [...], porque con el casamiento cada quien cosecha la suya! (229).

La segunda técnica estilística utilizada por Asturias para plasmar a Ixchel como elemento constitutivo de la acción es la inclusión de ésta en el discurso heterogéneo anteriormente

mencionado. Vale la pena destacar que su aparición se manifiesta de forma transfigurada, desafiando la representatividad mimética y la lógica racional. De esta manera, junto con su emergencia también se pronuncia un discurso que puede ser una denuncia social, una profecía o la transmisión de un conocimiento trascendental. La lección dada a Nicho Aquino por el Curandero, se traduce en la necesidad del ser de desprenderse de la materialidad para así lograr la consecución de valores que promuevan la acción comunitaria y empaticen con el desarrollo orgánico de la tierra. “—Ando Buscando a mi mujer... —Con vos viaja todo el mundo tras ella, pero antes de seguir adelante hay que destruir lo que llevas en esos costales de lona” (251).

Otro aspecto a destacar en la narrativa de Asturias es el profuso empleo de figuras retóricas. Esto tiene como objetivo acercar su poética escritural a la tradición oral de las sociedades mesoamericanas, pues como menciona Harss (105) el lenguaje en estas culturas se vincula fuertemente con el rito, es decir, mediante la enunciación de la palabra hablada también se evoca la posibilidad de crear una sustantividad que no tiene referente en el espacio físico. En otras palabras, el autor rehúye concebir un lazo indisociable entre significante, significado y signo, sino más bien que la significación en el texto se creará a partir del vínculo circunstancial de lexemas; o sea, la frase será el eje focal en donde radica la significación del mensaje, ya que sólo a través de la interrelación de elementos lingüísticos se podrá aprehender el efecto acústico, conceptual o visual que el narrador busca transmitir (Rincón 713). De esta forma, cada término que venga a alterar la comprensión racional del espacio significará también la familiarización por parte del lector con un modelo comunicacional prehispánico, y por ende, el cuestionamiento del individuo a la subyugación epistemológica que le impone una lógica moderna. A modo de ejemplo, la metáfora servirá como figura

literaria para describir la realidad de forma personal, valorándola y concibiéndola desde una posición localizada, pero por sobre todo, como recurso para formular imágenes que aumentan la expresividad de la obra (Rincón 703) “enormes bueyes blancos, según le habían dicho al ciego, para explicarle cómo eran las nubes” (99). Asimismo, la anáfora y la aliteración serán los tropos que le brindarán un compás y equilibrio al discurso novelesco, introduciendo un dinamismo fónico que sugiere una relación atemporal con la producción oral maya. Para Martín “semejante estructura de repeticiones y variantes forma una manera de letanía o conjuro muy característica de los códices mayas” (“notas” 283). Ya en la frase inaugural de la novela esto quedará establecido:

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

—El Gaspar Ilóm deja que a la tierra le boten los parpados con hacha...

—El Gaspar Ilóm deja que a la tierra de Ilóm le chamusquen la ramazón de las pestañas con las quemadas que ponen la luna color de hormiga vieja... (5)

Igualmente, la repetición se puede establecer por medio de la mención de palabras que caen en el mismo campo semántico pero que no guardan relación a nivel auditivo. De todas formas, la fórmula predilecta de Asturias es crear en la estructura sintáctica un hilo de elementos que se repitan y vayan progresivamente dando paso a la emergencia de imágenes poéticas

Mujeres con niños y hombres con mujeres. Claridad y calor de los fogarones. Las mujeres lejos en la claridad y cerca en la sombra. Los hombres cerca en la claridad y lejos en la sombra. Todos en el alboroto de las llamas, en el fuego de los guerreros, fuego de la guerra que hará llorar a las espinas (19)

En definitiva, Asturias se posiciona como figura creadora que insta en la fuerza sintética de la novela un saber heterodoxo, o como lo describió Martín (“notas” 284), es un artesano que teje su narración con el telar de su cultura.

Por último, no se puede obviar el rol que cumple el inconsciente en *Hombres de Maíz*. Para el escritor laureado con el Premio Nobel en 1967, la necesidad de incluir esta categoría psicológica en su proyecto literario se remite al espíritu vanguardista de la época que buscaba romper con una representación esquemática de la realidad. Por consecuencia, Asturias también ofrece caminos alternativos de expresión que no se condicen por una ideología racionalista-utilitaria. En cuanto a la estructura formal de la novela se refiere, es posible evidenciar la manifestación de esta pulsión a través de dos técnicas. La primera corresponde a la implementación de la escritura automática como medio por el cual se exterioriza una interioridad reprimida. Esto posibilita la apertura del lector a nuevos sistemas de pensamiento y, al mismo tiempo, también se establece una crítica a la normatividad positivista. La realización efectiva de este procedimiento se logra a través de largos monólogos que promulgan los personajes, como es la advertencia que le da Benito Ramos a la montada (88). Indudablemente, esta libertad creadora también guarda relación con los procesos creativos prehispánicos, pues como menciona Harss (105), el indio define a la poesía como el lugar en donde las palabras se encuentran por primera vez. La segunda técnica es la incorporación de una visión “mágica”, en donde sueño y realidad se confabulan en un proceso osmótico (Rincón 696). En palabras del propio Miguel Ángel Asturias:

Mi realismo es *mágico* porque depende un poco del sueño tal como lo concebían los surrealistas. Tal como lo concebían también los mayas en sus textos sagrados. Leyendo estos últimos me he dado cuenta que existe una realidad palpable sobre la cual se enraiza otra,

creada por la imaginación, y que se envuelve con tantos detalles que se hace tan real como la otra. Toda mi obra se desarrolla entre esas dos realidades: la una social, política, popular, con personajes que hablan el habla del pueblo guatemalteco, la otra imaginaria, que los encierra en una especie de ambiente y paisaje de sueño. (Asturias, en Rincón 696)

De este extracto se puede concluir que sería un error, como lectores, fijar nuestra atención exclusivamente en la descripción sensorial de los elementos narrados como percepción objetiva de los hechos. Por el contrario, es imperioso tomar en cuenta una cartografía mental trazada por el inconsciente que desplaza, condensa y resignifica un estado onírico hacia el mundo exterior. Como caso ejemplar, el viaje terrenal que debe emprender el correo Nicho Aquino para entregar la correspondencia se torna súbitamente en una experiencia simbólica en donde se relaciona su experiencia individual con una tradición cultural. En la forma en que el personaje se relaciona con su entorno físico está la clave para articular una perspectiva indígena de la realidad.

Nicho Aquino, ¿adónde vas?, se decía él mismo bajo la tierra de peñas goteantes, escuchando el concierto de las raíces que succionaban como puntitas de amor, en sexos de <<tecunas>>, la vida de los terrenos, desde el perfumado hasta el hediondo, desde el dulce hasta el amargo, y el picante, el venenoso, y el quemante, y el agrio, y el grasoso. Un fluido de meteoros ocultos lo empujaba a lo brujo. Así iban los correos veloces de los caciques, por subterráneos que comunicaban pueblos. (248).

De esta manera, si se tuviera que explicar brevemente cuál es la relevancia de integrar el legado maya a la dimensión estética de la obra, la respuesta radicaría en que, para Asturias, la innovación estructural de su novela le permite, por una parte, emanciparse del dominio simbólico que ejerce una racionalidad burguesa; así como, por otra parte, servir de modelo idóneo para representar la subjetividad indígena.

Capítulo Tercero

El mito en la diégesis de *Hombres de Maíz*

Si en el capítulo anterior se ahondó en los mecanismos con los que Asturias integra la herencia quiché a la dimensión formal de la obra, ahora parece pertinente desarrollar una explicación que profundice en cómo el mito se hace presente en la producción discursiva de los personajes y la trama de la novela. La realización de este capítulo resulta crucial para comprender por qué el mito se alza como recurso metodológico que amplía las posibilidades de interpretación crítica del texto. De esta forma, ya sea de manera intencional o inconscientemente, con la alusión al mito los personajes entablan relación con una cultura originaria; no obstante, y hacia ese sentido se dirige mi tesis, pretendo demostrar en este segmento cómo la manifestación del bagaje cultural prehispánico implica la creación de un espacio contestatario que se aparta del carácter hegemónico de las sociedades modernas. En otras palabras, y a través de ejemplos textuales, me encargaré de dejar en evidencia como todas las referencias mitológicas hechas por los personajes que refieran a una cultura pretérita no son fortuitas; sino que se inscriben dentro de un proyecto escritural ideado por el autor, el cual visualiza en cada una de ellas la oportunidad de sobredeterminar un elemento semánticamente³ y hacerlo dialogar con una tradición anterior, para así lograr formar una mirada crítica de la sociedad en la que toma parte el lector contemporáneo.

³ Según lo entiende Michael Riffaterre: “La significación surge de la doble motivación de la palabra por medio de dos cadenas asociativas que se entrecruzan en el interior de esa palabra y por lo tanto, hacen de ella un nodo semántico” (20). Es necesario mencionar que Riffaterre elabora este término pensando en el texto poético; con todo, creo útil su uso en algunos textos de narrativa en donde el lenguaje utilizado se aleja notoriamente de la representación referencial, así como su implementación en un análisis crítico sólo puede ayudar a abrir nuevos caminos de interpretación en el texto.

Dentro de toda la bibliografía especializada que existe sobre la obra de Asturias, el mito no ha sido un tópico que haya pasado desapercibido para los críticos. Múltiples análisis han vinculado la mirada cosmogónica quiché que estructura el texto con la interpretación final de la obra. Este es el caso, por ejemplo, de Guillermo Yepes-Boscán, quien ve en *Hombres de Maíz* la búsqueda incisiva por retornar a los orígenes, o mejor dicho, el intento de restablecer una ética maya primigenia.

[...] el sentido más hondo del universo literario de Asturias puede sólo reconocerse cuando se le entienda como actualización de un pasado mítico, y reconquista, por vía del lenguaje, de un estado original, a fin de restituir en la memoria de su pueblo los valores del orden y la armonía cegado por dos colonizaciones (682).

La lectura propuesta por Yepes-Boscán es brillante y crea un argumento sólido y coherente a nivel textual; sin embargo, y aunque en un principio resulta tentadora la adhesión a ésta, difiero de ella ya que reivindica una concepción esencialista del mito⁴. He aquí la principal novedad entre mi investigación y los estudios academicistas publicados hasta el momento: entiendo que la alusión al mito por parte de los personajes cumple una función transculturada, o sea, efectúa a través de su simbolización un cometido político distinto al que el mito tenía inicialmente.

Pues bien, entonces surge una inquietud fundamental: indagar cuál es esta nueva función reformada que el mito cumple en la novela y, asimismo, ver de qué forma es recuperado este sustrato prehispánico en la obra, siempre tomando en cuenta los condicionantes culturales bajo los que se define la comunidad aborígen en el universo narrativo. Para lograr esto, es imperioso tomar dos cosas en consideración. La primera refiere

⁴ Discusión que ya se abordó en el primer capítulo de esta tesis.

a que en *Hombres de Maíz*, como lectores, no estamos frente a un grupo indígena homogéneo. Me explico: debido a las libertades formales que Miguel Ángel Asturias se confiere, la historia no tiene una progresión lógica, sino que a partir de saltos temporales bruscos entre capítulos el autor es capaz de representar diversos estadios de la experiencia histórica vivida por las colectividades autóctonas de la región (Vargas Llosa 652). Así, por ejemplo, en el primer capítulo, “Gaspar Ilom”, se hará muestra de una sociedad tribal en donde el individuo está enraizado en la naturaleza y lo mitológico se articula como pulsión del inconsciente; mientras tanto, y de forma totalmente opuesta, en el último capítulo, “Correo Coyote”, la acción transcurrirá muchos años después en un escenario cosmopolita en donde la vida de los personajes orbitará alrededor del núcleo urbano, por lo que la afluencia del mito responderá a los términos con los que la modernidad estructura simbólicamente el mundo. En otras palabras, la agrupación de personajes quiché que transitan en el espacio novelístico no compartirán los mismos patrones identitarios entre sí, ya que en cada sección del relato se exhibirá una fase específica del proceso de transculturación de un pueblo, en donde queden reflejados las tensiones entre una cultura local y una foránea en el marco de la colonización. El segundo punto a destacar, y en el cual sustento mi análisis, es que el mito opera desde la fragmentariedad, o mejor dicho, como conciencia práctica que rivaliza con las fuerzas políticas, sociales y económicas nacidas de las directrices de una hegemonía cultural; función a la que Raymond Williams denomina “estructura del sentir” (154). De esta forma, y siguiendo esta línea teórica, la constante presencia de referencias a un imaginario maya en *Hombres de Maíz* se explica porque es el resultado de la expresión consumada de sentires personales que existen en la dimensión cotidiana de la realidad. Dicho de otro modo, y esbozando una interpretación que dé cuenta de la totalidad de la obra, el desencanto e inconformidad con la modernidad es el sentir generalizado entre los personajes; sentir que

los impele a la producción de una simbología alternativa que sea capaz de ofrecer caminos disidentes a una *episteme* racional-utilitaria. Vale la pena destacar, sin embargo, que pese a constituir una respuesta contrahegemónica, este sentir no se llega a conformar como un eje programático y consciente que permita articular una contestación organizada y sistemática.

Consecuentemente, atañe observar en la temática de la novela cuáles resabios de un sistema hegemónico se ponen en jaque con la inclusión del mito como instrumento alegórico y, asimismo, escrutar las nuevas propuestas organizativas de la sociedad que se desprenden de una cosmogonía maya. Esta faceta insurgente del mito ante un aparato cultural dominante ya es evidenciable en uno de los temas centrales del libro: la guerra desatada entre maiceros e indígenas. El trasfondo de este conflicto no sólo se explica por la expansión física del mundo ladino hacia áreas rurales de dominio aborígen, sino que también —y aquí es donde entra en juego el mito como motivo estructurador de la acción— responde a una tensión entre dos éticas distintas que condensan visiones metafísicas y ontológicas discrepantes. Así pues, el detonante del enfrentamiento es la comercialización indiscriminada de maíz por parte de los maiceros. Este suceso puntual, examinado a fondo, desvela grietas irreparables entre el modo de vida de ambos grupos. Para la población quiché, el maíz es una planta sagrada, dado que, según las leyendas contadas en el *Popol Vuh*, el hombre cuando fue creado por los dioses fue hecho de este elemento. Asimismo, este vegetal compone parte considerable de la dieta mesoamericana, por lo que su plantación e ingesta se transforma en un proceso retributivo entre naturaleza y humano que, a la postre, es la *praxis* performativa de una filosofía vital ecológicamente sustentable. Por otra parte, los agricultores ladinos conciben a la tierra y al maíz como un objeto para lucrar y generar intereses individuales, sin importarles que la explotación desconsiderada del terreno sea el único medio para aumentar la producción de

capital. Esta postura deontológica y moral adoptada por los labradores mestizos también puede leerse como la realización efectiva de una lógica capitalista que propugna un desarrollo basado en el extractivismo y la acumulación de recursos naturales, siendo este modelo económico el causante directo de la crisis climática que mina al planeta. Ciertamente, la irrupción de los maiceros en la región afecta la relación armónica entre hombre y naturaleza palpable para la comunidad autóctona. Dicho de otro modo, con la llegada del capitalismo, se vulnera una tradición epistemológica que provee, para la colectividad quiché, una manera predeterminada de establecer un vínculo con el medio en el que habitan. De ahí que para Brotherston (601), Asturias sea capaz de integrar efectivamente en la novela las fuentes mitológicas en un argumento político e histórico, ya que mediante la oposición de sistemas de pensamiento divergentes, deja en claro que existen alternativas tangibles a un modo de vida capitalista. De este modo, en el discurso de los personajes, la resignación y posterior aceptación de este modelo forastero parece no ser una opción, pues significaría la renuncia a los valores morales que le dan sustantividad y una identidad definida al pueblo quiché.

[...] contra los maiceros que siembran maíz para negociar con las cosechas ¡Igual que hombres que preñaran mujeres para vender la carne de sus hijos, para comerciar con la vida de su carne, con la sangre de su sangre, son los maiceros que siembran, no para sustentarse y mantener a su familia, sino codiciosamente, para levantar cabeza de ricos! (279)

Entonces, en lo que respecta a este tópico, cabe preguntarse ¿cuál es la crítica transculturada aplicable a las sociedades modernas que la mitología maya nos suministra? A modo de interpretación, la clave se encuentra en el paralelismo semántico, o mejor dicho, la equivalencia valórica que existe entre el hombre y el maíz en la cultura quiché. Por consiguiente, se reivindica una mirada respetuosa de la integridad de un otro; contemplación

no especista y que aboga por un funcionamiento orgánico de la sociedad. En este aspecto, se establecen similitudes con una ética kantiana, en el sentido de que la humanidad debe ser tratada como un fin en sí misma y no como un medio para conseguir un fin. La extrapolación de este saber filosófico a un entorno coetáneo, por lo tanto, se traduce en una reprobación de las lógicas comerciales bajo las que funciona el capitalismo, argumentando que la manutención de éstas solamente es posible a costa de las expensas del otro. En otras palabras, la comercialización del maíz es una metonimia que evoca la explotación del proletariado como eje funcional de la economía privativa de mercado. Por último, es oportuno responder a la interrogante de cuál es el modelo de desarrollo que *Hombres de Maíz* presenta como opción al capitalismo. A partir de la relación retributiva y bidireccional entre hombre y naturaleza descrita en la novela, se ofrece una vía alterna que hace frente pragmáticamente a los efectos devastadores del imperialismo económico. Así, en la prosa asturiana, y mediante la caracterización de la *praxis* consuetudinaria de la sociedad tribal sobre su medio, se irá creando un sentido de urgencia que pone en cuestionamiento los significados tradicionales que la cultura occidental le asigna a los conceptos de progreso y productibilidad. Como resultado, en la obra también se presenta la emergencia de una nueva sensibilidad. Aquella actúa como la base ideológica que confiere los principios sobre los que se estructurará un nuevo modelo, el cual, relacionándolo con los postulados de Michael Löwy, se podría denominar como “ecosocialismo”. Esto es, una corriente de pensamiento ecologista la cual busca simultáneamente la protección del medio ambiente y el bienestar e igualdad de todos los integrantes de la sociedad. Para esto, tiene como axiomas fundamentales de su doctrina: la idea marxista de que los medios de producción deben ser de propiedad colectiva; la subordinación de la producción en función de las necesidades sociales y, asimismo, en la mantención del balance medioambiental, lo que significa priorizar el valor de uso de un

objeto al valor de cambio; y, por último, la noción de que la legitimidad del modelo radica en la participación democrática, es decir, la posibilidad de redefinir los objetivos de la producción en función del bienestar y necesidades contingentes de la población (Löwy 18).

Sin embargo, la significación ambivalente del maíz no es el único elemento que sienta disconformidad con los procesos modernos en los personajes del relato. Un tema recurrente en la novela es el abandono por parte de la figura femenina a la vida conyugal; hecho que deriva en el rechazo de los roles maritales que se le asignan en una sociedad patriarcal y, por lo tanto, en el intento de aprehender una identidad autónoma que no esté supeditada a patrones propiciados por una hegemonía cultural. En este sentido, la crítica formulada en estos pasajes ahincará en la necesidad de desbancar a la lógica machista que estructura a las sociedades modernas, pues ésta es causante directo de la subordinación y dominación de la mujer en el entramado social⁵. Uno de los aspectos más interesantes de analizar es ver cómo se presenta la reivindicación de la figura femenina en la historia, ya que es en la carencia y en la ausencia de su persona en donde se manifiesta una valoración del rol y soporte, muchas veces soslayado, que tienen y entregan las mujeres a la comunidad. De tal modo, en *Hombres de Maíz*, las historias de Goyo Yic y Nicho Aquino tratarán acerca de la inicial pérdida y posterior búsqueda de sus parejas; descubriendo en el camino la importancia armónica que la mujer le proporciona a su universo. Explicado de otro modo, la degradación estatutaria que padecen las mujeres en la modernidad guarda directa relación con la pérdida de valores tribales que abogan por una experiencia comunitaria y compartida. Espero que la ejemplificación textual ayude a aclarar este punto. Goyo Yic es un personaje ciego el cual se

⁵ Pienso acá en la definición de patriarcado hecha por Heidi Hartmann. En sus palabras: “Defino al patriarcado como el conjunto de relaciones sociales que tienen una base material y en las cuales existen relaciones jerárquicas entre hombres, y fraternidad entre ellos, que le permiten controlar a las mujeres. El patriarcado, por consiguiente, es el sistema de opresión del hombre hacia la mujer.” (138).

ve súbitamente abandonado tras la marcha de su esposa, María Tecún. En el viaje que él arremete para encontrar a su señora, acude a un herbolario con las esperanzas de recuperar su visión para así poder identificar a quien lo dejó. No obstante, para el amante despedido, este proceso implica dejar de ver “la flor de amate”, vocablo que representa el conocimiento trascendental y la configuración de mundo heredada de una cosmovisión maya. Como resultado, la adquisición de la vista es el pórtico simbólico que lo hace partícipe e integrante de la cultura occidental, pero que a la vez, le impide retrotraerse al modo de vida primigenio. De esta manera, la búsqueda de la mujer en el orden factual es sincrónica a la búsqueda de valores matriarcales que instauren una vuelta de tuerca hacia una realidad más sensorial, transformándose la mitología quiché en un bagaje inconsciente para reformar el orbe. Para Fornazzari, la persistencia de los personajes para cumplir este cometido evidencia su condición heroica “Goyo Yic no se separa nunca de su nahual, su vínculo con el universo mítico indígena, y a pesar de todas las transformaciones que sufre, no olvida el pasado o a María Tecún. Así, Goyo Yic logra evitar caer en el abismo de la enajenación occidental” (96). Además, y como ya se mencionó anteriormente, se puede establecer un paralelismo entre la figura femenina y la Diosa Ixchel—madre tierra—, por lo que la búsqueda emprendida por Goyo Yic y Nicho Aquino también puede ser interpretada como el anhelo del sujeto contemporáneo por reformular su relación con la naturaleza; o sea, se expresa un rechazo a las sociedades industrializadas y se decreta la urgencia por restaurar un modo de vida sustentable. En este aspecto, el desenlace de *Hombres de Maíz* inspira esperanza y no fatalismo, dado que el tortuoso viaje de Goyo Yic culmina con el reencuentro y unión con su mujer e hijos tras largos años de incertidumbre y desesperanza.

Por último, existen manifestaciones aisladas del mito que giran en torno a temas secundarios de la obra. Éstas, no obstante, igualmente hacen evidente un sentir popular que se encuentra en marcada disonancia con la cultura hegemónica. Esto ocurre, por ejemplo, con algunos personajes ladinos cuando se ven en aprietos. Me explico: los personajes mestizos al entrar en una situación problemática también entran en crisis con un sistema epistemológico utilitario y un racionalismo empírico. Irónicamente, el sustrato quiché del que tanto reniegan lo utilizan como medio de soporte vital, lo cual se traduce en que súbitamente lo mitológico se transfigura como una opción real. En *Hombres de Maíz*, este hecho se retrata en un episodio en donde los maiceros inventan la aparición del fallecido Machojón cuando se queman las tierras de siembra, todo esto con el fin de que El señor Tomás (padre de Machojón) les facilite más tierras y así éste pueda mantener la esperanza de ver una vez más a su hijo. El padre, empero, se da cuenta de la burla, por lo que planea su venganza disfrazándose de Machojón y comenzando una quemazón (Asturias 41). Así, una fuerza humana es la que posibilita la transubstanciación del mito en realidad palpable, y la que en definitiva, da pie a la ejecución de la maravillosa profecía/maldición vaticinada por los brujos de las luciérnagas (Dorfman 662), la cual condena a todos los involucrados en la muerte del Gaspar Ilóm “Luz de los hijos, luz de las tribus, luz de la prole, ante vuestra faz sea dicho que los conductores del veneno de raíz blanca tengan el pixcoy a la izquierda en sus caminos; que su semilla de girasol sea tierra de muerto en las entrañas de sus mujeres y sus hijas; y que sus descendientes y los espineros se abracen” (26). Paradójicamente, los mismos maiceros que urdieron el artificio se ven obligados a creer en su historia inventada; hecho que demuestra, por una parte, la vigencia de un sistema de pensamiento prehispánico en las sociedades transculturadas y, por otra parte, la insuficiencia que significa interpretar la realidad latinoamericana únicamente desde una perspectiva racional.

Además, y para finalizar, es necesario mencionar la presencia del nahualismo como otro elemento que permite a los personajes contactarse simbólicamente con una cosmogonía quiché. En las culturas mesoamericanas, el nahual es el alter-ego animal, contraparte energética y espíritu protector del individuo (Vélez Cervantes 34). En *Hombres de Maíz*, esta creencia está internalizada para los personajes indígenas y se entiende como parte integral de su ser; de ahí que en varias ocasiones actúen con naturalidad al mantener conversaciones con animales, así como no tienen problema en aceptar la adopción de rasgos zoomórficos “Al infeliz correo se le llenaron los ojos de coyote de agradecimiento. Al fin oía de boca de cristiano lo que ansiaba escuchar la noche que entró en su rancho y lo encontró vacío. Aquella noche que pasó aullando, como coyote, mientras dormía como gente.” (181). Sin embargo, en la novela también se presenta una mirada ortodoxa que es reluctante a admitir estas manifestaciones animistas como constitutivas del espacio moderno, por lo que se les rechaza e ignora al no tener cabida en un mundo racionalizado. El padre Valentín y Doña Elda son portavoces de una visión imperial que desacraliza las leyendas autóctonas y las traslada al territorio de lo anecdótico, ya que, según sus criterios europeizantes, no califican para servir como relatos fundacionales de una cultura:

Doña Elda, su esposa, trataba de calmarlo, haciéndole ver que no se llevara de leyendas, que las leyendas se cuentan, pero no suceden más que en la imaginación de los poetas, creídas por los niños y vueltas a creer por las abuelas. [...] Doña Elda aceptaba que las leyendas de Alemania eran verdaderas; pero no las de aquel pobre lugar de indios chuj y ladinos calzados y piojosos (184)

En definitiva, la valía de incluir en la representación ficcional al nahualismo consiste en la retrotracción a un sistema valórico en estrecha relación con la naturaleza (Fornazzari 53). Asimismo, la integración de una espiritualidad doble en el individuo contemporáneo ayuda

a plantear una crítica a una racionalidad burguesa, pues nos presenta modos alternativos en los que el sujeto puede vincular su interioridad con el mundo externo, sin verse supeditado por una lógica civilizatoria que restrinja el campo de sus acciones.

Conclusiones

En cada revisión al texto, tras cada oteada hecha a lo largo del último año, no puedo dejar de pensar que *Hombres de Maíz* se ajusta a la ya famosa definición de clásico propuesta por Italo Calvino⁶. En sus páginas, el placer desinteresado de la lectura se une con la no menos importante posibilidad de reinterpretar nuestra experiencia localizada. Bastión de las letras latinoamericanas, la obra de Asturias nos hace entrega de todas las herramientas para decodificar y entender nuestra realidad. Quizás el deleite de este ejercicio se encuentre en que la novela no dicta ningún camino, sino que es tarea del lector escoger una perspectiva crítica que sustente su análisis. En mi caso, tomé al mito como unidad analítica, viendo en su uso por parte de los personajes una función transculturada. Lo anterior, permitió que me aventurara a formular la tesis de que la alusión al mito opera como espacio de resistencia a los procesos modernos en el inconsciente colectivo de las comunidades indígenas transculturadas. Asimismo, postulé que el sustrato mítico quiché, motor y tracción de la obra, también actúa como simbología alternativa y contrahegemónica ante los procesos de modernización; formulando, en cambio, distintas maneras de organización y valores pre-modernos que rivalizan con una cultura europeizante. Esta investigación, en resumidas cuentas, se puede calificar como el humilde intento por respaldar estas ideas.

Para dar respuesta a la pregunta de investigación —ver cómo se construye el mito en la novela— dividí el trabajo en tres partes. En el primer capítulo, estudié la significación que éste adopta en el espacio latinoamericano, según las definiciones realizadas por intelectuales oriundos de la región. Como resultado, me distancio de una acepción antropológica y documental que limite su alcance a lo presentado en la narración. En cambio, entiendo al

⁶ Me refiero a la lista de catorce razones para leer los clásicos.

mito como una estructura abierta en constante diálogo con el campo sociocultural en el que es enunciado. De esta forma, como lectores, es posible concebir la manifestación de éste en la novela como discurso simbólico que desafía la legitimidad y hegemonía del *establishment*. En el segundo capítulo se trata en detalle la relación entre la herencia prehispánica y su inclusión en la dimensión estética de la obra. En este apartado, se ve cómo el desarrollo de un nuevo modelo literario deriva en una producción escritural respetuosa de la sustantividad latinoamericana. Así pues, observo como en la estructura del relato existe una denuncia social, la cual en su génesis se configura como ejercicio emancipador contra una racionalidad burguesa y un dominio imperial. En el tercer y último capítulo me encargo de demostrar cómo el mito, para los personajes de la novela, es un recurso—ya sea deliberado o inconsciente— que evoca un malestar generalizado contra la modernidad. Asimismo, teniendo en cuenta las referencias a una cosmogonía quiché hecha por la comunidad transculturada, ahondo tanto en las críticas puntuales hacia un sistema hegemónico como en las producciones disidentes que permitirían sobreponerse a esta variable.

En definitiva, Asturias logra oficiar como el artesano que con el telar de su cultura intersecta dos tiempos en un mismo nudo. En su escritura, el código arcaico consigue ser constitutivo de la época moderna, y no vestigio accesorio de un imaginario anticuado. Ante todo, la importancia de su trabajo radica en el trazado de directrices que permiten unir y aunar en un discurso la experiencia latinoamericana. Qué es Latinoamérica, sino la historia compartida del desplazamiento, la marginación y el desamparo. En *Hombres de Maíz*, el dominio imperial y la pervivencia de una lógica colonial permean cada historia. El sujeto subalterno, por contraparte, respira miseria y es el receptáculo directo de la explotación del capital. Parece ser, que en algunas cosas, la América de Colón no se distancia tanto de la

América regida por el empresariado multinacional. El mito es uno de los instrumentos metodológicos que, como lectores, nos permite vincular vivencias atemporales de dolor y penuria; pero a la vez, también es el elemento que articula una respuesta ante años de injusticia. Es en la interpretación contextual, dialógica y situada de éste, en donde el individuo contemporáneo puede encontrar una réplica combativa contra la maquinaria capitalista. Como toda literatura, las armas para el combate entregadas por Asturias son simbólicas: en ellas se encuentra el solacio de que otro tipo de vida es posible.

Referencias Bibliográficas

- Alzate, Carolina. “Los cuentos de *Hombres de Maíz*: pluralidad de voces y contingencia del discurso.” *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*. 19 (1995): 523 - 532. [online]
- Asturias, Miguel Ángel. *Hombres de Maíz: Edición Crítica*. Coord. Gerald Martin. Madrid; París; México; Buenos Aires; Sao Paulo; Rio de Janeiro; Lima: ALLCA XX, 1996.
- Asturias, Miguel Ángel. “La novela latinoamericana: Testimonio de una época”. *Nobelprize.org*. Noviembre 2019.
<https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1967/asturias/25600-miguel-angel-asturias-nobel-lecture-1967/> [online]
- Astvaldsson, Astvaldur. “Mitos, paisaje y modernidad en la literatura latinoamericana”. *Huellas del mito prehispánico en la literatura latinoamericana*. Ed. Magdalena Chocano et al. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2011: 67 – 90. [online]
- Barthes, Roland. “Introducción al análisis estructural de los relatos”. *Análisis estructural del relato*. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo, 1970. [online]
- Brotherston, Gordon. “Gaspar Ilóm en su tierra”. *Hombres de Maíz: Edición Crítica*. Coord. Gerald Martin. Madrid; París; México; Buenos Aires; Sao Paulo; Rio de Janeiro; Lima: ALLCA XX, 1996. pp. 593 – 602.
- Bubnova, Tatiana. “Más allá de la etnoficción, o cuando el otro habla”. *Lecciones de extranjería: una mirada a la diferencia*. Ed. E. Cohen y Ana María Martínez de la Escalera. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores, 2002. pp. 154-168. [online]
- Calvino, Italo. *Por qué leer los clásicos*. Madrid: Ediciones Siruela, 2012. [online]
- Campbell, Joseph. *The Hero With a Thousand Faces*. Princeton: Princeton University, 1968.
- Chocano, Magdalena, et al (editores). *Huellas del mito prehispánico en la literatura latinoamericana*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2011. [online]
- Dorfman, Ariel. “Hombres de Maíz: El mito como tiempo y palabra”. *Hombres de Maíz: Edición Crítica*. Coord. Gerald Martin. Madrid; París; México; Buenos Aires; Sao Paulo; Rio de Janeiro; Lima: ALLCA XX, 1996. pp. 657 – 674.
- Fanon, Frantz. *Los Condenados de la tierra*. México: FCE, 2018.
- Fernández Díaz, Osvaldo. “Notas para un estudio del mito en Mariátegui”. *América. Cahiers du CRICCAL*. 3 (1988): 173 – 190. [online]

Fernández Retamar, Roberto. “Algunos problemas teóricos de la literatura hispanoamericana”. *Para una teoría de la literatura hispanoamericana*. Santa Fe de Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1995. 88 – 134. [online]

Fornazzari, Alessandro. “La narrativa transcultural de Miguel Ángel Asturias: escritura y oralidad en *Hombres de Maíz*”. Tesis de Magíster. Universidad de Chile, 1997.

García Rodríguez, María José. “La figura de la mujer en *Hombres de Maíz* de Miguel Ángel Asturias”. *Cartaphilus*. 13 (2015): 51 – 69. [online]

Gentile, John S. “Prologue: Defining Myth: An Introduction to the Special Issue on Storytelling and Myth.” *Storytelling, Self, Society*. 7 (2011): 85–90. [online]

Harss, Luis. “Miguel Ángel Asturias, o la tierra florida”. *Los Nuestros*. Buenos Aires: Sudamericana, 1969: 87 – 127 [online]

Hartmann, Heidi. “Capitalism, Patriarchy and Job Segregation by Sex”. *Signs*. 1 (1976): 137 – 169. [online]

Kirk, Geoffrey Stephen. *El Mito: Su Significado y Funciones En La Antigüedad y Otras Culturas*. Barcelona: Paidós, 1985.

Liano, Dante. “Los déspotas sumisos”. *Hombres de Maíz: Edición Crítica*. Coord. Gerald Martin. Madrid; París; México; Buenos Aires; Sao Paulo; Rio de Janeiro; Lima: ALLCA XX, 1996. pp. 541 – 552.

Lienhard, Martin. *La voz y su huella: Escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*. La Habana: Casa de las Américas, 1990. [online]

Lienhard, Martin. “Literatura ladina y mundo indígena en área maya”. *Hombres de Maíz: Edición Crítica*. Coord. Gerald Martin. Madrid; París; México; Buenos Aires; Sao Paulo; Rio de Janeiro; Lima: ALLCA XX, 1996. pp. 571 – 592.

Löwy, Michael. “What is Ecosocialism?”. *Capitalism, Nature, Socialism*. 16 (2005): 15 – 24. [online]

Malinowski, Bronislaw. “Myth in Primitive Psychology”. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Coord. Robert Redfield. Illinois: The Free Press, 1948. [online]

Mariátegui, José Carlos. “El Hombre y el Mito”. *Amauta*. 31 (1930): 1–4. [online]

Maríategui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Barcelona: Linkgua, 2011. [online]

Martin, Gerald. “Destinos: La novela y sus críticos”. *Hombres de Maíz: Edición Crítica*. Coord. Gerald Martin. Madrid; París; México; Buenos Aires; Sao Paulo; Rio de Janeiro; Lima: ALLCA XX, 1996. pp. 507 – 538.

Martin, Gerald. “Génesis y trayectoria del texto”. *Hombres de Maíz: Edición Crítica*. Coord. Gerald Martin. Madrid; París; México; Buenos Aires; Sao Paulo; Rio de Janeiro; Lima: ALLCA XX, 1996. pp. 471 – 505.

Martin, Gerald. “Introducción del coordinador”. *Hombres de Maíz: Edición Crítica*. Coord. Gerald Martin. Madrid; París; México; Buenos Aires; Sao Paulo; Rio de Janeiro; Lima: ALLCA XX, 1996. pp. XXI – XXVIII.

Martin, Gerald. “Notas”. *Hombres de Maíz: Edición Crítica*. Coord. Gerald Martin. Madrid; París; México; Buenos Aires; Sao Paulo; Rio de Janeiro; Lima: ALLCA XX, 1996. pp. 282 – 402.

Montoliu Villar, María. “La diosa lunar Ixchel sus características y funciones en la religión maya”. *Anales de Antropología*. 21 (1984): 61 – 78. [online]

Morales, Ana María. “Identidad y alteridad: del mito prehispánico al cuento fantástico”. *Hipertexto*. 7 (2008): 68 – 76. [online]

Nájera Coronado, Martha Iliá. “Dioses y naturaleza en el *Popol Vuh*”. *Ciencias*. 28 (1992): 47 – 52. [online]

Prieto, René. “Tamizar tiempos antiguos: La originalidad estructural de *Hombres de Maíz*”. *Hombres de Maíz: Edición Crítica*. Coord. Gerald Martin. Madrid; París; México; Buenos Aires; Sao Paulo; Rio de Janeiro; Lima: ALLCA XX, 1996. pp 617 – 644.

Quijano, Aníbal. *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y Política Ediciones, 1988. [online]

Rama, Ángel. *La Ciudad Letrada*. Montevideo: Arca, 1998.

Rama, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones El Andariego, 2008.

Recinos, Adrián, editor y traductor. *Popol Vuh: Las antiguas historias del Quiché*. México: FCE, 2013.

Riffaterre, Michael. “La ilusión referencial”. *Revista Co-herencia*. 14 (2017): 13 – 37. [online]

Rincón, Carlos. “Nociones surrealistas, concepción del lenguaje y función ideológico-literaria del <<realismo mágico>> en Miguel Ángel Asturias”. *Hombres de Maíz: Edición Crítica*. Coord. Gerald Martin. Madrid; París; México; Buenos Aires; Sao Paulo; Rio de Janeiro; Lima: ALLCA XX, 1996. pp. 695 – 722.

Rovira, José Carlos y Eva Valero Juan (editores). *Mito, palabra e historia en la tradición literaria latinoamericana*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2013. [online]

Sima Guerra, Cristián. “Crítica al pensamiento decolonial (III): Fanon, enemigo del esencialismo que defiende la teoría decolonial”. *Elpaiscanario.com*. 22 de noviembre de 2018. <https://www.elpaiscanario.com/critica-al-pensamiento-decolonial-iii-fanon-enemigo-del-esencialismo-que-defiende-la-teoria-decolonial/> . [online]

Vargas Llosa, Mario. “Una nueva lectura de *Hombres de Maíz*”. *Hombres de Maíz: Edición Crítica*. Coord. Gerald Martin. Madrid; París; México; Buenos Aires; Sao Paulo; Rio de Janeiro; Lima: ALLCA XX, 1996. pp. 649 – 653.

Vélez Cervantes, Jorge César. “El nahualismo y los *tapahtiani/nahualmej* de Cuetzalán, Sierra Norte de Puebla”. *Alteridades*. 6 (1996): 33 – 38. [online]

Williams, Raymond. *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Ediciones Península, 2000. [online]

Yepes-Boscán, Guillermo. “Asturias, un pretexto del mito”. *Hombres de Maíz: Edición Crítica*. Coord. Gerald Martin. Madrid; París; México; Buenos Aires; Sao Paulo; Rio de Janeiro; Lima: ALLCA XX, 1996. pp. 675 – 689.

