

ME LLAMO MIGUEL ÁNGEL ASTURIAS Y ASÍ ME NACIÓ LA CONCIENCIA

Dos procesos discursivos de concienciación y autocreación de sujetos mestizos

El discurso literario que Miguel Ángel Asturias creó y plasmó en *Leyendas de Guatemala* y *Hombres de maíz*, ha tenido y sigue teniendo consecuencias políticas e ideológicas en la Guatemala de los años noventa, caracterizada por la emergencia de una gran cantidad de organizaciones y movimientos indígenas —autollamados *mayas*—, que tienen el denominador común de su explícita postura autónoma y defensiva respecto de la ladinidad. Este autonomismo del movimiento maya en general —atomizado y dividido por diferencias ideológicas, políticas, religiosas y étnicas profundas— se perfila en su imagen actual a partir —y debido a— la masacre de unos 150,000 indígenas en el altiplano noroccidental entre 1980 y 1984, como resultado de la guerra contrainsurgente que el Ejército de Guatemala libró exitosamente contra las guerrillas de la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca —URNG. Las masas indígenas habían sido incorporadas a la lucha armada (en su estrategia de guerra popular revolucionaria) vía los Comités de Base de Acción Católica y aglutinados en una organización de masas controlada por la guerrilla, que se llamó Comité de Unidad Campesina —CUC. Es en esta organización en donde Rigoberta Menchú encuentra el espacio de su formación como catequista cristiana-católica y su posterior concienciación como campesina indígena explotada y oprimida, según la ideología de la organización de izquierda que controlaba la actividad del CUC: el Ejército Guerrillero de los Pobres —EGP—, organización armada que, junto a un núcleo dirigencial del Partido Guatemalteco del Trabajo (comunista) —PGT—, las Fuerzas Armadas Rebeldes —FAR— y la Organización del Pueblo en Armas —ORPA—, conforma la URNG (creada en enero de 1982 en La Habana). El comandante general de la ORPA —la más indianista de las organizaciones de la URNG— es Rodrigo Asturias, hijo de Miguel Ángel, quien continúa usando el seudónimo de su militancia clandestina, “Gaspar Ilóm”. Como se sabe, Gaspar Ilóm es un personaje indígena de *Hombres de maíz* que se alza en armas y es muerto a traición, convirtiéndose después en un mito persistente en el imaginario de los personajes mestizos de la novela. El emblema o logotipo que la ORPA utiliza en su propaganda clandestina es un volcán sobre un cielo limpio. Acordémonos que en la “Leyenda del Volcán”, en *Leyendas de Guatemala*, “el volcán despejado era la guerra” y el volcán con nubes era la paz. Como miembro de la Comandancia General de la URNG, el comandante Ilóm es corresponsable de la incorporación de indígenas a la guerra popular y de la conducción de la guerra que llevó al desenlace conocido

como el "holocausto maya"; su imaginario militante está expresado en la figura mítica de un personaje indígena ficticio creado por su padre, y su convicción sobre la vía violenta de la revolución popular está expresada mediante una imagen también creada por su padre, un ladino de las capas medias urbanas que se las arregló para crear la más convincente versión literario-ficcional de lo popular-multiétnico-guatemalteco hasta la fecha.

Aunque Rigoberta Menchú desarrolla su conciencia de sujeto subalterno en el CUC, que no estaba controlado por la ORPA sino por el EGP, su proceso forma parte de la estrategia general de guerra impulsada por las organizaciones que en enero de 1982 formarían la URNG. En esta fecha los comandantes, hasta entonces enfrascados en luchas entre sí y en competencias a menudo sangrientas, hubieron de unir esfuerzos presionados por las reglas de juego que Cuba les impuso como condición para recibir el apoyo de la izquierda internacional.

Rigoberta graba su testimonio en París, en 1982, en las fechas en que en Cuba se formaba la URNG; el testimonio gana el Premio Casa de las Américas en 1983 y se publica por primera vez en Cuba, en junio de 1984. Es decir que el proceso de hechura del testimonio no fue obra de la URNG como Comandancia General, sino sólo del EGP. Curiosamente, el fantasma de Asturias recorre los imaginarios de algunos de los revolucionarios que hicieron posible la alianza clasista y étnica que llevó al auge mayor de la guerra popular en los años 1980 y 1981: la alianza entre dirigencias guerrilleras ladinas y población de apoyo indígena.¹

Como se sabe, el esfuerzo de guerra revolucionaria culminó en la derrota militar de la URNG ya para mediados de 1982, con la consiguiente neutralización estratégica de la posibilidad siquiera de un equilibrio de fuerzas. El error estratégico que en el plano militar cometió la URNG fue el de no movilizar defensivamente a su población civil (indígena) de apoyo sino, por el contrario, dejarla inerme ante el embate del Ejército, que buscaba no el combate con las estructuras militares guerrilleros (que huían a las montañas) sino "quitarle el agua al pez" (siguiendo la táctica norteamericana en Viet Nam), borrando aldeas enteras del mapa (unas 400 en dos años) mediante la táctica de "tierra arrasada". Cuando se perpetraban las masacres, más o menos a la altura de 1983, los comandantes fueron entrevistados por Marta Harnecker, a quien declararon que "las estructuras militares están intactas" y que "sólo la población civil está siendo masacrada", evidenciando con esto que no comprendían ni la táctica del Ejército ni los rudimentos de la contrainsurgencia, cosa sorprendente,

¹ Ver a este respecto, Robert M. Carmack, ed., *Guatemala: cosecha de violencias*, FLACSO, San José Costa Rica, 1990.

Para aspectos de la lucha interna de la izquierda guatemalteca, ver *Teoría revolucionaria IXIM*, fotocopia, 3 tomos, Centro de Documentación de la FLACSO, San José Costa Rica.

Y para la relación de Cuba con los procesos revolucionarios centroamericanos, ver Jorge G. Castañeda, *Utopía unarmed*, New York, Alfred A. Knopf, 1993.

sobre todo si se considera que, como impulsores de la estrategia de guerra popular, habían ya pasado a la fase ofensiva y enfrentaban a sus masas con el enemigo, tanto a las masas del CUC como a las masas de estudiantes del Frente Estudiantil Revolucionario Robín García —FERG—, que desde 1980 tenía como bastión principal de su lucha el campus de la Universidad de San Carlos en la capital. La familia Menchú fue una de las muchas familias indígenas que sufrieron los resultados del error militar de la URNG y de la acción punitiva del Ejército en las fases iniciales de su ofensiva.

Este proceso militar y su desenlace explica el autonomismo del movimiento maya actual. Los indígenas, masacrados por el Ejército (cuya tropa está constituida por indígenas reclutados forzosamente) y luego abandonados a su suerte por la guerrilla, empezaron a buscar caminos que pudieran recorrer sin la tutela y la manipulación ladina. Activistas como Rigoberta Menchú, surgen de esta matriz conflictiva: por un lado, la izquierda como instancia concienciadora y por otro, el terror contrainsurgente y la masacre que los alejan de la izquierda también por razones tácticas. Me explico: la izquierda (URNG) siempre negó (infructuosamente) que tanto el CUC como el FERG y otras organizaciones de masas estuvieran controladas por ella y que formaran parte, con su accionar reivindicativo, de la estrategia de guerra popular. Se quería que aparecieran como organizaciones populares espontáneas que luego “adherían” a la guerra librada por las guerrillas. Lo cierto es que el esfuerzo global de guerra implicó una política y una línea de masas consistente en su instrumentalización (de las masas) para nutrir de combatientes las filas de la guerrilla tanto rural como urbana, y como fuerza de choque contra la represión. Todo esto explica por qué en el testimonio de Rigoberta la constante mención del CUC no viene acompañada nunca de una mención del EGP, y por qué el testimonio se usó para promover la solidaridad internacional con la población indígena masacrada, sin mencionar para nada la responsabilidad de la izquierda en esa masacre. Los indígenas aparecían como víctimas inocentes de un Ejército que parecía no tener motivos militares sino sólo étnicos para perpetrar el horror contrainsurgente. Ni la izquierda ni la militancia indígena de izquierda aparecían como responsables de la masacre de la población civil. Tomando esto en cuenta, el testimonio de Rigoberta cumplió la función política e ideológica de encubrir esta responsabilidad, promoviendo la solidaridad pater(mater)nalista de las academias y las iglesias euronorteamericanas como una solidaridad exclusiva para con el pueblo indígena que estaba siendo masacrado. ¿La omisión del vínculo CUC-EGP fue resultado de la compartimentación militante de Rigoberta, o lo fue del buen juicio de izquierda de Elizabeth Burgos, o fue ya la comandancia general de la URNG la que ordenó la supresión de cualquier afirmación que la vinculara con el movimiento indígena? Esto está por averiguarse. En todo caso, Rigoberta y Elizabeth Burgos se las arreglaron no sólo para ofrecer un discurso estratégicamente narrado de manera tal que la vinculación guerrilla-catequistas indígenas no apareciera evidente, sino para que el error militar que costó

tantas vidas quedara encubierto. En la única alusión que Rigoberta hace a la guerrilla, su discurso evidencia la voluntad de encubrir el vínculo orgánico CUC-EGP. Dice:

Nosotros hemos depositado nuestra confianza en los compañeros de la montaña. Ellos vieron nuestra situación y viven un poco lo que nosotros vivimos. Se plegaron a las mismas condiciones que nosotros. Uno ama sólo aquella persona que come lo que nosotros comemos. Una vez el indígena abre su corazón a ellos tendrá a todos los suyos en la montaña. No nos hemos sentido engañados como por ejemplo, como nos sentimos con el ejército, que viene a llevarse a los hijos de los indígenas. Eso significa que rompen su cultura, todo su pasado. Lo sentimos como un atropello cuando se vienen a agarrar a los hombres, a los muchachos, porque sabemos que los vamos a volver a ver pero ya no serán los mismos. En el caso del soldado hay algo mucho más grave, no sólo es el hecho de que pueda perder su cultura, sino también el soldado indígena puede llegar a matar a los otros.²

Pero ocurrió que los cuadros guerrilleros ladinos obligaban a la militancia indígena a leer y a escribir y a veces a matar a los suyos, como ha sido documentado en las conversaciones de paz sobre el punto sustantivo de la llamada "comisión del pasado", todo lo cual concluyó en no deducir responsabilidades judiciales a ninguno de los bandos en guerra. Que los indígenas se sintieran engañados por unos y no por otros es algo que tiene que ver con el punto de vista político y militante del testimoniante y del entrevistador letrado, que en este caso coinciden.

De aquí en adelante, la historia tiene que ver con el declinamiento de la izquierda guatemalteca aglutinada en la URNG y con el auge del discurso de Rigoberta, que comienza a ser resemantizado por el feminismo y por la intelectualidad solidaria euronorteamericana en términos de subalternidad, posicionalidad popular, discursividad de resistencia, etc., etc., etc., y hasta a ser usado como trinchera para cuestionar los postulados de la civilización occidental. Estos sectores encontraban en el discurso de Rigoberta, en ella misma y en la adhesión y solidaridad hacia ella y hacia lo que ellos dramáticamente perciben que ella representa (el pueblo maya de Guatemala y los pueblos indígenas del mundo), un emblema y un sujeto vivo que les servía para practicar una catarsis expiatoria de cierta mala conciencia producida por el descompromiso, y para darle a su actividad y a sus vidas un sentido distinto al del acomodo pequeño-burgués propio de la vida académica, tan alejada de las luchas revolucionarias centroamericanas de los años 80.

El testimonio de Rigoberta fue concebido por el EGP como un instrumento para promover la solidaridad internacional y llamar la atención de los organismos mundiales de Derechos Humanos sobre el etnocidio que perpetraba el

² Elizabeth Burgos Debray, *Me llamo Rigoberta Menchú*, Cuba, Casa de las Américas, 1984; pp. 318-19. Otras ediciones titulan la obra *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Las citas de este trabajo fueron sacadas de la primera edición y de ahora en adelante sólo se indicará la página.

Ejército. Después de las masacres y del fracaso de su conducción militar de la guerra, eso parecía importante y, sin duda, el recurso fue inteligente. Rigoberta habló, y Elizabeth Burgos creó un discurso, una discursividad testimonial con el insumo central de la voz de Rigoberta. Sin duda, este proceso de hechura, que luego fue catapultado como libro por el Premio Casa de las Américas como parte de una ofensiva cultural que acompañaba a lo que los cubanos creyeron era una ofensiva guerrillera exitosa en Guatemala y que incluyó otros Premios Casa como el otorgado a Mario Payeras por su testimonio *Los días de la selva*, expresa más que la voz del subalterno o de su intelectual orgánico, las posibilidades de una creación político-ideológica colectiva que evidencia la alianza clasista y étnica que hizo posible el auge de la guerra popular revolucionaria en 1980-81. Para abril de 1982, la derrota militar de la URNG, que había sido creada en enero de ese mismo año, estaba ya definida en el terreno. Cuba se dio cuenta de que la guerra estaba perdida hasta 1984, y a partir de entonces su apoyo a la revolución guatemalteca fue drásticamente reducido. Cuando la comandancia del EGP se dio cuenta de que el discurso de Rigoberta caminaba mejor solo que mal acompañado, quiso expulsar a Elizabeth Burgos de la coautoría del texto y Rigoberta comenzó a navegar los espacios de la solidaridad internacional en calidad de autora-autoridad. El conflicto Burgos-URNG-Rigoberta fue tortuoso y prolongado. Lo innegable es que, mediante su discurso, Rigoberta había conformado, con la materia prima de su palabra, un sujeto femenino consciente de su mayidad, la cual —muy mestizada como veremos adelante— en mucho se oponía a la ladinidad y a menudo se proponía casi como alternativa a ella.

Unos 60 años antes de la toma de conciencia de Rigoberta y de la confección colectiva de su discursividad, Miguel Ángel Asturias había vivido —también en París, como Rigoberta— momentos decisivos de un proceso de concienciación y autoconstitución de sí mismo como sujeto subalterno guatemalteco que, lejos de negar el componente maya de su identidad, lo incorporaba a ella haciendo una síntesis mestiza que quería expresar (implícitamente) la nación, la nacionalidad y la identidad nacional guatemalteca según el eje del mestizaje cultural. No propuso la ladinidad como alternativa a la mayidad. Sino propuso, en forma intuitiva, el mestizaje como eje de la cultura y la ideología nacionales. ¿Cómo fue el proceso de concienciación y autoconstitución del sujeto Asturias *vis à vis* el de Rigoberta? Veamos.

En 1924 llega Asturias a París y allí entra en contacto con el mundo de las vanguardias artísticas europeas, principalmente con el movimiento surrealista y con André Bréton, así como con una pléyade de escritores latinoamericanos entre los que estaban Alejo Carpentier, César Vallejo, Arturo Uslar-Pietri y muchos otros. También estudió mitos y leyendas de la América precolombina

con Georges Raynaud en la Sorbona, y tradujo el *Popol Vuh* y los *Anales de los Xahil*, con Pedro González de Mendoza y Raynaud.³ Asturias conoció los textos precolombinos y los leyó por primera vez en francés, como su amigo Luis Cardoza y Aragón, quien tradujo por su parte el *Rabinal Achí*. Como se sabe, Asturias había publicado en 1922 su tristemente célebre tesis de abogado, *El problema social del indio*, texto racista escrito según postulados positivistas e inspirado seguramente en las ideologías del *Facundo* de Sarmiento. Sin duda, su estadía en París, que implicó el contacto con el surrealismo y la escritura automática para la creación de imágenes audaces por inconscientes, así como el descubrimiento de la poética precolombina y la relación que él forjó entre ésta y la imagen surreal, modificaron sus ideas sobre el indio guatemalteco, y comprendió y aceptó que la cultura maya formaba parte indisoluble de su identidad ladina. El camino de esta toma de conciencia fue tanto estético como ético: Asturias sin duda vio con sorpresa que la imaginería precolombina y la surrealista se le juntaban en la mente y en la emoción cuando quería dar cuenta de la Guatemala indígena de su niñez y del innegable componente indígena de su identidad mestiza. Eso, unido a su conocimiento de la tradición literaria española, de la prosa de las crónicas coloniales y de su formación estética modernista, dieron como resultado no sólo el estilo asturianista, la "gran lengua" inventada por el Gran Lengua, sino el compromiso explícito de Asturias con su pueblo. La invención ficcional de Guatemala que Asturias realiza implicó una lengua literaria con un efecto de realidad tremendo que hasta la fecha hace sentir al lector de *Hombres de maíz* que eso que aparece ahí como indígena es *the real thing*,⁴ aunque con el advenimiento del testimonio de Rigoberta se ha argumentado que más bien lo de ella es *the real thing* y lo de Asturias, consecuentemente, *the false thing*. Tanto Asturias como Rigoberta se autoconstituyeron como sujetos subalternos mediante la palabra: la palabra literaria en un caso y la palabra oral en el otro, la cual, como se sabe, tiene mucho de literaria (y viceversa).⁵ Argumentaré adelante que ambos se constituyen como

³ Ver, Marc Cheymol, *Miguel Ángel Asturias dans le Paris des années folles*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1987. También, *Coloquio con Miguel Asturias*, Editorial Universitaria de Guatemala, 1968. Y Amos Segala, coord., *París 1924-1033. Periodismo y creación literaria*, Madrid, Edición Crítica, ALLCA, Colección Archivos, 1988.

⁴ Para un análisis de las estrategias narrativas que emplea Asturias para otorgar efecto de realidad "maya" a su discurso, ver, Martin Lienhardt, "Antes y después de *Hombres de maíz*: la literatura ladina y el mundo indígena en el área maya", en *Hombres de maíz*, Edición crítica, coordinador Gerald Martin, ALLCA XX, Nanterre, France, Université Paris X, Centre de Recherches Latinoamericaines, 1992.

⁵ "To read a testimonial narrative as history is to dismiss the speaker's personal accountability, to place the speaker behind the Wizard's curtain, and to read the narrative as the metaphor for all other related experience. (...) Menchú's reader must resist the temptation of reading her testimony *literally*, which would deny her capacity to represent herself *literarily* and symbolically, a capacity that her people have been denied throughout history." George B. Handley, "'It's an Unbelievable Story': Testimony and Truth in the Work of Rosario Ferré and Rigoberta Menchú", en *Violence, Silente, and Anger*, University Press of Virginia, 1995; pp. 67-8.

sujetos mestizos.⁶ Pero vamos por partes.

John Beverley ha dicho que el testimonio es un desafío a la pérdida de autoridad de la oralidad en los procesos de modernización, y que es también la vía de ingreso en la literatura de personas que normalmente estarían excluidas de ella y que, por eso mismo, tenían que ser "representados" por escritores profesionales. También dice que hay una diferencia crucial, hablando en términos de poder, entre que Rigoberta nos cuente el relato de su pueblo, y que nos lo cuente Asturias.⁷ ¿En qué consiste la diferencia? Beverley no lo dice pero en su aserto se sobreentiende que el relato de Rigoberta sería mejor por más auténtico (the real thing) que el de Asturias aunque el de éste esté —se acepta— muy bien hecho. Tratemos de averiguar si esto es cierto, y de qué manera y en qué medida. Y empecemos por destacar el carácter híbrido del testimonio de Rigoberta en el libro de Elizabeth Burgos, hablando un poco de su estructura y de lo que la misma comunica.

Las advertencias, prólogos, epígrafes, apéndices y glosarios que usualmente acompañan a los testimonios y que constituyen elementos textuales aportados

Refiriéndose al pasaje de la muerte de su hermano en una plaza, torturado y quemado vivo, Handley dice: "Paradoxically, Menchú's language about the suffering of others becomes an aesthetic representation of her own suffering in the passage where she most explicitly describes their pain. Bakhtin says that an ethical response to another's suffering begins when we enter into their world in order to experience their pain; but aesthetic activity begins 'at the point when we return into ourselves, when we return to our own place outside the suffering person, and start to form and consummate the material we derive from projecting ourselves into the other and experiencing him from within himself' (*Art and Answerability*)". (*Ibid.*, p. 70)

Para continuar ilustrando nuestro punto, el episodio del hermano, relatado por Rigoberta según se lo contaron a ella, constituye una típica acción de escarmiento en la guerra, de modo que, además, por las circunstancias de su secuestro y tortura (que evidencian una acción contrainsurgente selectiva), se adivina que el hermano de Rigoberta era guerrillero (y no hay razón para creer que no lo fuera), pero ese hecho no aparece narrado ni dicho, y su muerte aparece como sin causa alguna, a no ser la malignidad casi "esencial" del ejército. ¿Estrategia narrativa experta en mantener secretos tanto de la mayidad como de la militancia de izquierda? Seguramente este mestizaje de la secretividad sea válido de postular como cierto.

⁶ "Ahora, a través y más allá de la 'indigenización' estética de su discurso narrativo, Asturias apunta sin duda a crear un nuevo sujeto literario, 'guatemalteco', portador de una visión global del país — y del mundo: base indispensable para que la literatura (guatemalteca) sea algo más que la expresión exclusiva de los sectores ladinos hegemónicos y minoritarios." Lienhardt en *Hombres de maíz*, Edición crítica, coordinador Gerald Martin (citada); p. 572.

⁷ "In a related way, testimonio implies a challenge to the loss of the authority of orality in the context of processes of cultural modernization that privilege literacy and literature as a norm of expression. It permits the entry into literature of persons who would normally—in those societies (most) where literature is a form of class privilege—be excluded from direct literary expression, who have had to be 'represented' by professional writers. There is a crucial difference in power terms between having someone like Rigoberta Menchú tell the story of her people (and win a Nobel Prize herself) and having it told, however well, by someone like the Nobel Prize-winning Guatemalan novelist Miguel Ángel Asturias." John Beverley, *Against literature*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993; p. 76.

por el intelectual letrado que facilita el ingreso de la voz subalterna en la literatura, en la ciudad letrada, cumplen una función central en el sentido global producido por el texto y, de hecho, condicionan la recepción del mismo. Esto se debe a que el testimonio surge como una forma ajena al canon literario y retórico, y el ingreso de la voz subalterna "otra" necesita un pasaporte letrado para incorporarse a la centralidad cultural y lograr el efecto que busca. Elizabeth Burgos fue el pasaporte de Rigoberta, y el caso ilustra la tradicional alianza que ha existido siempre entre intelectuales letrados y voces subalternas, entre cultura central y culturas subalternas, para viabilizar los márgenes hacia el centro en los conflictivos procesos de las formaciones nacionales latinoamericanas. Esta colaboración es la misma que existe entre Asturias y la tradición cultural popular guatemalteca.⁸ Por todo, debemos poner atención al hecho de que las citas que Burgos hace de Asturias para abrir algunos (muchos) capítulos del testimonio de Rigoberta están hechas como citas de apoyo y corroboración a la palabra de Rigoberta. Igual cosa ocurre con las citas de la Biblia y de textos precolombinos. Burgos establece similitudes entre esos discursos, de modo que, a menudo, pasajes de *Hombres de maíz* enmarcan el relato de Rigoberta proponiendo paridad de contenidos, sin establecer gradaciones de legitimidad, autenticidad o verdad y veracidad. Con ello, Burgos se afirma como coautora letrada del texto al imponer una lectura "culta" del mismo al lector.⁹ Tanto el texto de Burgos como el relato de Rigoberta, y también la síntesis resultante son, pues, discursos asumidamente transculturados, híbridos, mestizados.¹⁰ Mucho se ha escrito ya respecto del efecto de verdad del testimonio, sobre su estrategia

⁸ En esta perspectiva, al abordar el problema de la representatividad del subalterno resultan dudosas afirmaciones como la siguiente: "... resulta ya imposible pretender superar el problema proclamándose simplemente como la voz de los subalternos. Es esta la dificultad que entraña el tratamiento de esta situación, la imposibilidad del gesto grandilocuente —maternal o de vanguardia— lo que avala la importancia de la literatura testimonial, un género que parece salvar la brecha de la estratificación clasista y la diferenciación racial". Jean Franco, "Invadir el espacio público; transformar el espacio privado", *Debate feminista*, vol. 8, septiembre 1993, México; pp. 274-5.

Según esta lógica, el "gesto grandilocuente" en su versión "de vanguardia" sería el de Asturias, y en su versión "maternal" sería el de Elizabeth Burgos. Pero si admitimos que el testimonio salva la brecha clasista y racial, admitamos que lo hace mediante la colaboración entre letrados e iletrados, entre cultura central y subalterna, y no como el reinado de la otredad en la "estedad".

⁹ "... debido al carácter amorfo del testimonio, las expectativas del lector no están moldeadas por las nociones preexistentes del género, sino, más que nada, por prólogos y advertencias que acompañan a textos concretos." Elzbieta Sklodowska, *Testimonio hispanoamericano*, New York, Peter Lang, 1992; p. 22.

¹⁰ "El vocablo transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una cultura [aculturación] (...) sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse neoculturación." Ángel Rama, *Transculturación narrativa en América Latina*, Siglo XXI Editores, México, 1982; p. 33. Para el uso original del concepto, ver, Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978.

metonímica y sobre su estatuto ficcional.¹¹ De modo que vamos a considerar *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, y *Hombres de maíz*,¹² como dos discursos que construyen realidades ideológicas que oscilan entre la factualidad y la ficción, vistas éstas como partes constitutivas de lo real. Y que autoconstituyen a sus anunciantes como sujetos subalternos mestizos.¹³

Argumentaré que Asturias y Menchú abordan la problemática de la multi-étnicidad y la multiculturalidad guatemaltecas desde dos posicionalidades diferentes: Asturias desde una posicionalidad masculina, ladina y letrada, y Rigoberta desde una posicionalidad femenina, indígena y no letrada.¹⁴ Ambas posicionalidades implican posturas políticas, ambas están comprometidas con la subalternidad mestiza y ambas expresan la hibridación y el mestizaje culturales como el eje de la nación, la nacionalidad, la identidad y la cultura nacionales en proceso de conformación. ¿En qué consiste el mestizaje de *Hombres de maíz* y en qué consiste el mestizaje del testimonio de Rigoberta? Primero afirmemos que Asturias construye una representación (o imagen) ideológica del subalterno mestizo guatemalteco, y que Rigoberta construye un discurso de representatividad (poder) política del pueblo maya, también mestizo por su parte. Ambos son narradores de la transculturación y, en tal sentido, ambos discursos son construcciones ideológicas de la identidad, y ambos, para el efecto, se apropian de discursos ajenos: Asturias del verbo de los textos precolombinos y de las hablas populares de su tiempo, y Rigoberta del idioma castellano. El primero se apropia del discurso oral marginal, y la segunda del discurso letrado central, hegemónico. Guatemala es el punto de salida y de llegada de ambas jornadas.¹⁵ Guatemala como ensamble cultural híbrido y mestizo. Ambos

¹¹ John Beverley y Hugo Achúgar, editores, *Revista de crítica literaria*, 36 (1991).

¹² Estudiar estos dos textos en las relaciones posibles que puedan tener y que de hecho tienen, es tarea mayor. Este trabajo es un tanteo inicial que pretende sólo evaluar los peligros que entraña semejante empresa, así como vislumbrar algunas de sus esclarecedoras ventajas.

¹³ Para un análisis de la hechura de *Hombres de maíz* como práctica significativa autoconstitutiva de un sujeto consciente de su identidad, ver, Gerald Martin, "Génesis y trayectoria del texto", en *Hombres de maíz*, Edición crítica (citada), p. 471 y ss. Dice Martin, refiriéndose a esta novela, que: "El escritor la escribía desde hacía por lo menos dos décadas. Sin embargo, la terminó en un momento especialmente crítico de su vida, lo cual se refleja de modo real y metafórico en ella; cada uno de los personajes indígenas pierde a su mujer y sufre un grave problema de alcoholismo, y se plantea en cada caso el tema de la paternidad.

"Estos datos sugieren que la novela muy bien puede ser, además de una interpretación monumental de la historia de Guatemala y América, una metáfora —probablemente inconsciente— de la vida del autor." (p. 472)

Si esto es cierto, *Hombres de maíz* es una metáfora de la vida individual de su autor mediante la representación mimética (artística) de la vida de un pueblo. Contraria y complementariamente a *Me llamo Rigoberta Menchú*, que es —se ha establecido— una metáfora de la vida de un pueblo mediante la representación metonímica (política) de la vida individual de su testificante.

¹⁴ Para la noción de "letrado", ver, Ángel Rama, *La ciudad letrada*, Hanover, N.H., Ediciones del Norte, 1984.

¹⁵ "[la transculturación] es un conflicto resuelto de distinta manera, donde no se produce una dominación arrasadora y donde las regiones se expresan y afirman, a pesar del avance unificador. Se puede

son discursos fundacionales de la identidad guatemalteca y salen uno al encuentro del otro, como quizás lo percibió Elizabeth Burgos al equipararlos en su libro escrito con el insumo de la palabra de Rigoberta. Ni Asturias ni Burgos niegan la posicionalidad cultural desde la que efectúan su apropiación solidaria, puesto que Asturias refunde la cultura popular en la forma retórica de la novela moderna y Burgos ordena el discurso de Rigoberta —que es explícitamente anticartesiano— no sólo según criterios cartesianos sino, dentro de éstos, según criterios de la antropología cultural. Este ha sido, en general, el procedimiento de la apropiación vanguardista de lo popular.¹⁶

Después, admitamos que la ficción no es patrimonio exclusivo de la literatura sino que también lo es de la oralidad. Es más, la fuerza y el efecto de verdad de la oralidad viene de su estatuto y su cúmulo de recursos ficcionales, independientemente de que relate hechos acaecidos en el plano factual.

Así, para realzar el carácter excepcional de su experiencia, Rigoberta acude a la equiparación de la misma con una película, integrando de esta manera su otredad en la centralidad mediante el recurso retórico de otorgar carácter cinematográfico (ficcional, espectacular) a la vida de su familia y a la suya propia. Por eso exclama: "Así es, todo ha pasado como una película en nuestra vida. Un constante sufrimiento" (p. 199).

Y en otra parte agrega: "Sacamos conclusiones de que lo importante era organizar al pueblo para que el pueblo no tuviera que sufrir lo mismo que nosotros, la película negra que tuvimos con mi hermanito" (p. 289). La alusión a la ficcionalidad cinematográfica se repite en otras partes del texto cumpliendo la misma función.

Asturias también recurre constantemente a la visualidad cinematográfica para otorgar continuidad a su relato, asumiendo una posicionalidad impersonal que "ve" la escena como el ojo de una cámara. Por ejemplo: "Las sombras que así hablaban desaparecieron en la tiniebla del cañal una tras otra. Era verano.

concluir que hay, en esta novedad, un fortalecimiento de las que podemos llamar culturas interiores del continente, no en la medida en que se atrincheran rígidamente en sus tradiciones, sino en la medida en que se transculturán sin renunciar el alma, como habría dicho Arguedas. Al hacerlo robustecen las culturas nacionales (y por ende el proyecto de una cultura latinoamericana), prestándoles materiales y energías para no ceder simplemente al impacto modernizador externo en un ejemplo de extrema vulnerabilidad. La modernidad no es renunciable y negarse a ella es suicida; lo es también renunciar a sí mismo sin aceptarla." Ángel Rama, *Transculturación...*; p. 71.

¹⁶ "El mito (Asturias), el arquetipo (Carpentier), aparecieron como categorías válidas para interpretar los rasgos de la América Latina, en una mezcla *sui generis* con esquemas sociológicos, pero aun la muy franca y decidida apelación a las creencias populares supervivientes en las costumbres indígenas o africanas de América que esos autores hicieron, no escondía la procedencia y la fundamentación intelectual del sistema interpretativo que se aplicaba." Rama, *Transculturación...*; pp. 51-2. A propósito de la actitud vanguardista respecto de lo popular, ver, Mario Roberto Morales, "Aldea oral/ciudad letrada. La apropiación vanguardista de lo popular. El caso de Miguel Ángel Asturias y las *Leyendas de Guatemala*", inédito.

El río corría despacio".¹⁷

La versión de la identidad que ambos textos ofrecen es, pues, una versión ficcional, como corresponde a una construcción ideológica. Lo ficcional es, en ambos textos, el medio adecuado de viabilizar su intención estética y política y su función concienciadora.

Se ha establecido que cualquier persona, cuando narra su experiencia vital, y especialmente cuando ésta ha sido traumatizante, adopta de manera natural una actitud y un tono histriónicos para enfatizar la intensidad, veracidad y extraordinariedad de la experiencia. Este es, sin duda, un recurso ficcional. También se ha establecido que el narrador testimonial a menudo adopta un tono metonímico que liga su experiencia individual con la de todo un pueblo, asumiendo así la representatividad de la colectividad subalterna, independientemente de que ésta se le haya conferido o no políticamente por las organizaciones de esa colectividad. Este es otro recurso ficcional.¹⁸ Por eso Rigoberta dice de entrada:

... lo importante es, yo creo, que quiero hacer un enfoque que no soy la única, pues ha vivido mucha gente y es la vida de todos. La vida de todos los guatemaltecos pobres y trataré de dar un poco de mi historia. Mi situación personal engloba toda la realidad de un pueblo. (p. 30)

Curiosamente, Asturias otorga también a su personaje indígena la metonimia que Rigoberta se otorga a sí misma:

Palabra por palabra, esto decían los ancianos del pueblo. Se oye que andan cuando anda el Gaspar. Se oye que hablan cuando habla el Gaspar. El Gaspar anda por todos los que anduvieron, todos los que andan y todos los que andarán. El Gaspar habla por todos los que hablaron, todos los que hablan y todos los que hablarán. Esto decían los ancianos del pueblo a los maiceros. (p. 542)

También se ha establecido que el intelectual letrado que entrevista al testimoniante y que luego edita el texto testimonial "hace decir" al testimoniante cosas que interesan al proyecto político suyo (que puede ser el de ambos) e impone una lectura o recepción particular del texto al lector.¹⁹ La voz del subalterno es, pues, en el testimonio, un elemento más (si bien central) entre varios, en vista de que, como ya vimos, se trata —en este caso— de una creación colectiva que expresa alianzas ideológicas de clase y de etnia, y discursos mestizados, transculturados, hibridizados, fundándose así como un discurso genuino de la heterogeneidad cultural latinoamericana y de las culturas híbridas

¹⁷ Miguel Ángel Asturias, *Hombres de maíz*, en *Obras escogidas*, Madrid, Aguilar, 1955; p. 591. Todas las citas son de esta edición y de ahora en adelante sólo se indicará la página.

¹⁸ Ver el ensayo de Doris Sommer en *Revista de crítica literaria* (citada).

¹⁹ Ver el ensayo de Antonio Vera León en *Revista de crítica literaria* (citada).

que caracterizan la posmodernidad de América Latina.²⁰ Sin duda en el discurso testimonial, el espacio ganado por la subalternidad es muy grande, lo cual habla muy bien de la democratización de la literatura en el subcontinente, a pesar y “gracias” a la existencia de gobiernos militares y elites políticas autoritarias contra los que la testimonialidad se yergue como forma de resistencia ideológica y cultural mestiza.

El mestizaje formal de la expresión asturianista está conformado, como adelantamos, por la síntesis que Miguel Ángel logra entre hablas populares indias y ladinas, el lenguaje de las crónicas españolas, la tradición literaria española (en especial la del Siglo de Oro), la prosa modernista y la imaginería surrealista.²¹ No en balde ha dicho Cardoza que “No es Asturias el primero en intentar una lengua combinando distintos niveles montaraces y ciudadanos, castellano antiguo aindiano y acopio en cada frase de vocablos vernáculos que dejan su sabor de especia, así que en otros narradores: pienso en los ecuatorianos, los peruanos, los bolivianos y demás”.²² No es el primero en utilizar el recurso pero sí es el único en haber logrado un efecto de realidad tan contundente. Ni Carpentier ni Mario de Andrade ni Arguedas pudieron desarrollar con la maestría de Asturias el artificio de narrar “desde dentro” de los personajes, de sus visiones de mundo expresadas en sus hablas. Asturias narra con la misma voz de sus personajes, y el efecto de realidad es asombroso. Sólo Rulfo lo sigue de cerca en esto. Por eso en algún momento a Asturias se le adjudicó la representatividad de los mayas. Y aunque ha sido demostrado —por Martín y otros— que los inventarios de cultura popular que se despliegan en *Hombres de maíz* de hecho remiten a la realidad factual según se puede constatar en algunas crónicas españolas y por medio de la antropología cultural, Asturias no podía tener la representatividad de los mayas aunque algunos de ellos lo hayan

²⁰ Ver, José Joaquín Brunner, “Notes on Modernity and Postmodernity in Latin American Culture”, en John Beverley y José Oviedo, eds., *The Postmodernist Debate in Latin America*, Boundary, Duke University Press, Fall 1993; p. 34 y ss. También, Néstor García Canclini, *Culturas híbridas*, México, Grijalbo, 1990, y *Consumidores y ciudadanos*, México, Grijalbo, 1995.

²¹ “... Asturias fue, por encima de todo, y por sorprendente que pueda parecer, un escritor ‘clásico’, quien, a pesar de conocer a fondo la literatura moderna y la historia de su país, recurrió siempre en busca de inspiraciones a dos tradiciones fundamentales: la de los mayas precolombinos y la de los españoles del Siglo de Oro. (...) Sus planos de referencia son los de la magia primitiva, el psicoanálisis y el materialismo dialéctico; sus modos narrativos, los de la poesía primitiva, la escritura barroca y picaresca y la literatura de la primera mitad del siglo XX; y sus tradiciones, las de la América prehispánica, la España del Siglo de Oro y —no es más que una denominación simbólica— París 1920. (...) Ha comprendido mejor que cualquier otro escritor latinoamericano las diversas formas y funciones del mito en sus dimensiones locales y universales, familiarizándose con la mentalidad primitiva, con la de los mayas antiguos y la de los campesinos contemporáneos de su país.” Gerald Martín, “Introducción del coordinador”, en *Hombres de maíz*, Edición Crítica (citada).

²² Luis Cardoza y Aragón, *Miguel Ángel Asturias casi novela*, México, ERA, 1991, citado por Martín en la Edición Crítica de *Hombres de maíz* (citada); p. XVI.

declarado "hijo unigénito de Tecún Umán" y "Gran Lengua",²³ sencillamente porque no era maya, era un ladino que estudió la cultura maya y se apropió de ella para inventar su discurso literario mestizo, inventando así una Guatemala hecha mestiza en la poesía dolorida de la violencia interétnica. Pero veamos algunos ejemplos del mestizaje de Asturias, para luego ir viendo algunos del mestizaje de Rigoberta, tal y como éste aparece expresado en el libro de Burgos. Escribe Asturias:

El compositor con la cara de cáscara de palo viejo, el pelo en la frente pitudo como de punta de mango chupado y las pupilas apenas visibles entre las rendijas de los párpados, se quedó viendo al Coronel Godoy, silencio de enredadera por el que todos sintieron deslizarse las indiadas que al mando del Gaspar Ilóm no le habían perdido el gusto a lo que no tenían y le llevaban ganas al ganado, al aguardiente, a los chuchos y al pachulí de la botica para esconder el sudor. (p. 545)

El discurso es ladino, la ideología es ladina, la imaginería es ladina, el humor es ladino, el tratamiento del indio es ladino. La posicionalidad de Asturias queda claramente asentada y nunca negada. Desde allí, él inventa su lengua mestiza para dar cuenta de lo que él interpreta como la realidad mestiza de su país, no sólo incorporando sino poniendo en el centro lo popular para desde allí narrar el mestizaje con expresión mestiza.

Por su parte, Rigoberta evidencia su habla mestizada cuando utiliza términos aprendidos indudablemente en la militancia de la izquierda: "Yo pertenezco a una de las etnias que es la etnia Quiché, tengo mis costumbres, costumbres indígenas quichés, pero sin embargo he vivido muy cerca de casi la mayor parte de las otras etnias *debido a mi trabajo organizativo con mi pueblo*" (p. 31).

La expresión subrayada por mí forma parte de un universo lingüístico del que no participan los indígenas que no tienen contacto con la izquierda. El testimonio de Rigoberta está constelado de expresiones como ésta y de otras que mestizan aún más su discurso si lo comparamos con el de otros testimoniantes que no tuvieron el contacto que Rigoberta tuvo con la ciudad letrada (vía la izquierda que le enseñó el castellano) y la mentalidad occidental. Gran cantidad de giros ladinos más o menos "cultos" pudieron ser aprendidos por ella cuando trabajó de sirvienta en la capital. Esta experiencia, por otra parte, junto a su estadía en la costa sur del país, la vincularon con las relaciones capitalistas de producción y con el circuito de circulación de la mercancía, mestizando su experiencia primigenia de orden campesino.

Asturias emplea la oralidad mestiza, sobre todo de Oriente, para otorgar efecto de realidad a su discurso, y, con esa oralidad narra anécdotas, hace inventarios de cultura popular (como los episodios de la feria y la iglesia en el

²³ "1968 - En Guatemala la APG (Asociación de Periodistas Guatemaltecos [sic]) le entrega el Quetzal de Jade, y las comunidades indígenas lo nombran 'hijo unigénito de Tecún Umán'." Gerald Martin, "Cronología", en *Hombres de maíz*, edición crítica (citada); p. 466.

periplo de Goyo Yic, por ejemplo), hace escribir a un párroco con tono de cronista español de la colonia y hace hablar a los indios también. Rigoberta habla de vos, como todos los quichés que hablan en castellano, pero Burgos a menudo la hace hablar de tú, cuestión que lejos de otorgar a su relato un efecto de realidad, se lo quita. Al menos para un lector guatemalteco. Burgos no trabajó el habla de Rigoberta con intenciones literarias y eso constituye una gran carencia de este testimonio. Omar Cabezas tuvo más suerte porque sus amigos escritores nicaragüenses sí realizaron este trabajo y le otorgaron a su testimonio un estatuto literario que Cabezas ni siquiera soñó cuando lo grababa.²⁴ En todo caso la oralidad de Rigoberta logra también el mismo efecto de realidad a pesar de la mediación ética y estética de Burgos, debido al contraste entre el tono *naive* y el contenido horrendo de la narración, el cual se impone al recorte del texto efectuado por la entrevistadora letrada.

En cuanto a la cultura maya, convertida en cultura popular por la colonización, ambos la abordan desde sus posicionalidades personales. Sobre el nahual, dice Rigoberta:

Para nosotros el nahual es un representante de la tierra, un representante de los animales y un representante del agua y del sol. Y todo eso hace que nosotros nos formemos una imagen de ese representante. Es como una persona paralela al hombre. Es algo importante. Se le enseña al niño que si se mata un animal el dueño de ese animal se va a enojar con la persona, porque le está matando al nahual. Todo nahual tiene un correspondiente hombre y al hacerle daño, se le hace daño al animal. (p. 57) (...) Pero cuando se le regalan sus animales, a los diez o doce años, tiene que recibir uno de los animales que representa su nahual. Pero si no se le puede dar un león, se le *suple* por otro animal parecido. (p. 59)

La palabra subrayada por mí seguramente fue introducida por Burgos, pues no es probable que cuando Rigoberta habló ese término estuviera en su léxico de aprendiz de castellano. Y si lo estaba, ello evidencia su contacto con una ladinidad medianamente culta que no podía ser sino la de la izquierda. Rigoberta habla del nahual desde su posicionalidad de indígena. Asturias lo hace desde su ladinidad. Veamos:

Apartó la almáciga de notas para tomar su breviario. El nahualismo. Todo el mundo habla del nahualismo y nadie sabe lo que es. Tiene su nahual, dicen de cualquier persona, significando que tiene un animal que le protege. Esto se entiende, porque así como los cristianos tenemos el santo ángel de la guarda, el indio cree tener su nahual. Lo que no se explica, sin la ayuda del demonio, es que el indio pueda convertirse en el animal que le protege, que le sirve de nahual. Sin ir muy lejos, este

²⁴ La ausencia de un trabajo estético a partir del habla de Rigoberta fue lo primero que a mí me saltó a la vista cuando leí por primera vez su testimonio. Las posibilidades de crear una lengua literaria con el insumo del castellano "incorrecto" que hablan los indígenas de Guatemala, quienes, además, son testimoniantes de la barbarie contrainsurgente, se encuentran contenidas, con las limitaciones del caso, en mi testinovel *Señores bajo los árboles*, Guatemala, Artemis-Edinter, 1994.

Nichón dicen que se vuelve coyote, al salir del pueblo, por ahí por los montes, llevando la correspondencia, y por eso, cuando él va con el correo, parece que las cartas volaran, tal llegan de presto a su destino. Movi6 la cabeza de ceniza de un lado a otro. Coyote, coyote... Si yo lo agarrara, le quemaba el fundillo, como a tío coyote... (pp. 742-3)

Rigoberta habla desde su indianidad y se refiere al nahual como algo propio y real. Asturias se mimetiza en un personaje desde cuya mentalidad aborda el asunto del nahualismo para después, siempre desde la mentalidad del personaje, burlarse de eso aludiendo al cuento del tío coyote. Curioso es que los epígrafes de Burgos al capítulo III del testimonio de Rigoberta, titulado "El nahual", recojan pasajes en los que Asturias se mimetiza en la mentalidad indígena aunque siempre desde una perspectiva ladina para rodear de misterio al nahual. Los epígrafes rezan como sigue. El primero: "Aquella noche que pasó aullando, como coyote, mientras dormía como gente". El segundo: "Ser animal, sin dejar de ser persona". Y finalmente: "Animal y persona coexisten en ellos por voluntad de sus progenitores desde el nacimiento..." (p. 57).

Los dos discursos son equiparados por Burgos, quien, con mentalidad letrada (y no podía haber sido de otra forma) hace ingresar el discurso de Rigoberta en la cultura literaria latinoamericana utilizando a Asturias. Y aunque éste y Rigoberta avancen hacia lo mismo (la cultura popular, el pueblo guatemaltecos) desde posicionalidades distintas, y aunque planteen mestizajes los dos, su discurso no puede ser plenamente equiparado porque uno (el de Asturias) es esencialmente estético (de representación pretendida), y el otro (el de Rigoberta) es esencialmente político (de representatividad pretendida). Aunque los dos participen de la especificidad del otro. Complementarios pueden ser y, por ello, diferentes.

Muchos temas que identifican y diferencian ambos textos, haciéndolos complementarios como procesos que caminan en direcciones encontradas, pueden —y deben— estudiarse. Entre ellos, los temas de la mujer y de la modernidad, tan difundidos hoy día. Hay muchos pasajes en *Hombres de maíz* que remiten a una nostalgia andrógina y que, a pesar del conflicto machista que evidencia tener Asturias al crear personajes torturados por la fuga de sus mujeres, lo dejan bien parado en cuanto a los reclamos feministas de hoy día, especialmente cuando pensamos en la imagen poderosa de Goyo Yic dándole de mamar a María Tecún con un seno simulado con una vejiga de cerdo:

... pues el penco te crió con una vejiga de coche que se colgaba al pecho, porque no querías coger la botella ni el pocillo, como teta de mujer llena de leche de cabra terciada con agua de cal y de la que mamabas por un hoyito hecho con la punta de una espina, hasta quedarte dormida. (p. 659)

Por su parte, Rigoberta, parafraseando a su madre, dice que:

Hay que tener en cuenta que mi madre no sabía leer ni escribir y tampoco sabía de

teorías. Lo que decía ella es que ni el hombre es culpable ni la mujer es culpable del machismo, sino que el machismo es parte de toda la sociedad. Pero para combatir al machismo, no había que atacar al hombre ni tampoco había que atacar a la mujer. Porque mi madre decía, o es el hombre el que es machista o es la mujer la machista, decía mi mamá. Porque muchas veces se cae en dos extremos donde la mujer dice, soy libre, y se radicaliza en ese sentido. Entonces en lugar de solucionar la problemática, es engrandecerla más. (p. 336)

La ignorancia de teorías —reforzado por el tono y el efecto *naive* de la oralidad— es un rasgo ideológico repetido por Rigoberta en su texto, y tiene que ver con su rechazo a la modernidad como ladinidad, para exaltar su cultura como mejor y menos contaminada de los males modernos encarnados en el ladino: vanidad, deslealtad, maldad, etc. La posición de Rigoberta acerca de la modernidad es, como en Asturias, ambivalente. Por un lado, Asturias articula su novela sobre el eje de la lucha entre quienes siembran maíz para comer y quienes lo siembran para vender. Conflicto premoderno: valor de uso contra valor de cambio. Resistencia a la modernidad, aunque el maíz no ha sido nunca un producto que enriquezca a nadie en Guatemala, y por eso este conflicto tiene sólo un valor poético en Asturias. Por otro, *Hombres de maíz* es quizá la novela más moderna de América Latina en cuanto a su técnica y en cuanto a su ideología (típicamente moderna) de la anti-modernidad. Por su parte, Rigoberta es explícita en cuanto a su rechazo a la modernidad cuando dice: “Ya sea por las religiones, ya sea por las reparticiones de tierra, ya sea por las escuelas, ya sea por medio de libros, ya sea por medio de rodeos, de cosas modernas, nos han querido meter otras cosas y quitar lo nuestro” (p. 275).

¿Quiénes? Quienes más sino los ladinos pueden ser los que amenazan la cultura premoderna con el sable de la modernidad (el maíz para comer con el maíz para vender). Esas “cosas modernas” que atentan contra lo “suyo” es precisamente lo que Asturias le ofrece a Rigoberta cuando se apropia de eso “suyo” y escribe *Hombres de maíz*. Ambos, pues, oscilan entre la premodernidad y la modernidad, como corresponde a los latinoamericanos, parados en una multitemporalidad que muchos califican de fantástica, maravillosa y mágica, cuando es simplemente el espacio desgarrado del subdesarrollo. Porque Rigoberta parece abrazar, más que la modernidad, cierta posmodernidad homogeneizante cuando explícitamente propone como meta de la lucha que: “Tenemos que borrar las barreras que existen. De etnias, de indios y ladinos, de lenguas, de mujer y hombre, de intelectual y no intelectual” (p. 346).

Como guatemalteco letrado con una militancia de 25 años en la izquierda y totalmente identificado con las reivindicaciones indígenas (aunque no con alguna de su intelectualidad fundamentalista ni con la posición de la URNG), me permito recepcionar ambos discursos como complementarios en su versión de

la identidad híbrida, mestiza, variable y móvil del guatemalteco, tanto indio como ladino, y como elementos útiles para la conformación de una alianza popular interétnica que coadyuve a la democratización de la hibridación étnica y cultural que constituye el núcleo central del proceso social guatemalteco desde la colonia hasta nuestros días. Se trataría de democratizar, repito, las condiciones en las que se realiza la hibridación, haciendo que la posición del indígena no sea ya una de desventaja frente a la del ladino. Tanto el texto de Asturias como el de Rigoberta apuntan hacia esto al poner en el centro del discurso hegemónico la marginalidad indígena. Y es significativo que los dos lo hagan desde sus posicionalidades de sujetos étnicamente diferenciados y desde su especificidad cultural, porque con ello se demuestra que el mestizaje es el eje posible de la integración de un país desgarrado por la partición colonial, que se mantiene debido a las estructuras terratenientes atrasadas contra las que ambos —Asturias y Rigoberta— alzaron su voz, apropiándose cada uno del discurso del otro para encontrarse finalmente. Guatemala fue para ambos el doloroso laboratorio del sufrimiento y París la ocasión de relatar ese sufrimiento con la serenidad que otorga la lejanía. Ella militó en la izquierda y se apropió de la cultura occidental desde su cultura maya-quiché, se llama Rigoberta Menchú, y así le nació la conciencia. Él simpatizó con la izquierda y profundizó en la cultura maya-quiché desde su cultura occidental, se llama Miguel Ángel Asturias, y así le nació la conciencia. Por obra de ambos, oralidad y literatura hallan en Guatemala el espacio multicultural de su encuentro, política, estética e ideológicamente creador, prefigurando el mestizaje democrático que, sobre la base del respeto y el libre ejercicio de las diferencias culturales, seguramente conformará la tan ansiada nación multicultural guatemalteca por la que Asturias escribió y la cual Rigoberta también propone situándose por encima de fundamentalismos y esencialismos panmayistas.²⁵

Ninguno de los dos textos es, pues, *mejor* que el otro, y ninguno puede reclamar para sí ser *the real thing*. Ambos pueden reclamar con justeza y orgullo ser versiones ficcionales de la identidad mestiza de Guatemala, articuladas desde posicionalidades contrarias y —digo yo— complementarias. Estas posicionalidades expresan la escisión étnica, cultural y clasista que sigue dividiendo al país. Los textos, sin embargo, evidencian que el mestizaje como eje de la nacionalidad y de la identidad nacional es posible y deseable.

Mario Roberto Morales
Universidad de Pittsburg

²⁵ "... to build a solid unity between the Ladinos, the blacks, and the Indians, all of whom must create within their diversity, our Guatemalan national identity... (...)

"By combining all the shades and hues of the Ladinos, the Garifunas, and the Indians in the Guatemalan ethnic mosaic, we can blend in many different colors without any of them clashing, without ugliness

or antagonism. And we must make them bright and of the highest quality, just the way our weavers do: a typical huipil skirt, brilliantly fashioned, a gift to all humanity." "Address by Doña Rigoberta Menchú on the Occasion of the Award of the Nobel Peace Prize 1992", en: *Men of Maize*, Critical Edition, Gerald Martin, Coordinator, University of Pittsburgh Press, 1993; p. 458.