

David Caballero Mariscal

POR LA SENDA DE LOS MAYAS.  
EL INDIGENISMO EN LOS CUENTOS DE  
ÓSCAR SIERRA



Tesis doctoral realizada bajo  
la dirección del Doctor D. Ángel  
Esteban-Porras del Campo

**Departamento de Literatura Española**

Universidad de Granada, 2007





# ÍNDICE

<b>Introducción</b> .....	5
<b>1. Contextualización</b> .....	15
1.1. Guatemala, el país de la eterna primavera.....	17
1.2. Un marco geográfico incomparable.....	19
1.3. La evolución de un complejo proceso histórico.....	25
1.4. Guatemala en el siglo XX: el desenlace de un drama.....	35
1.5 La cultura maya.....	51
<b>2. Indigenismo y literatura indigenista</b> .....	67
2.1. Sobre indigenismo y sus consideraciones.....	69
2.2. La polémica sobre el indígena.....	73
2.3. El indigenismo: la reivindicación del indígena.....	91
2.4. El proceso de la literatura indigenista.....	105
2.4.1 Precedentes indianistas del indigenismo.....	109
2.4.2. El desarrollo del indigenismo. Tres figuras claves: Alcides Arguedas, Jorge Icaza y Ciro Alegría.....	121
2.4.3. La reconceptualización del indigenismo: literatura neoindigenista.....	137
2.4.4. El indigenismo maya de Rosario Castellanos.....	159
2.5. Indigenismo en Guatemala y Miguel Ángel Asturias.....	169
<b>3. Óscar Sierra Iboy: <i>Verde Verapaz</i></b> .....	225
Introducción.....	227
1. Aspectos biográficos.....	235
2. Aspectos literarios.....	241
3. Indigenismo en <i>Verde Verapaz</i> .....	247

3.1. La oposición indígena- <i>ladino</i> en <i>Verde Verapaz</i> .....	251
3.2. La presencia de la naturaleza.....	271
3.3. Religión, magia, superstición y sincretismo.....	291
3.4. La presencia del <i>realismo mágico</i> .....	327
3.5. Indigenismo como reivindicación de la realidad indígena: el indigenismo maya- <i>q'eqchi'</i> en <i>Verde Verapaz</i> .....	339
3.6. El indigenismo como posible planteamiento racista.....	373
3.7. Expresión y lenguaje en <i>Verde Verapaz</i> .....	385
3.8. <i>Verde Verapaz</i> : hacia la concreción de una ética y la proyección de una filosofía social.....	397
3.8.1. La concepción de la persona como parte del todo.....	399
3.8.2. Ética en <i>Verde Verapaz</i> .....	401
3.8.3. Xenofilia frente a xenofobia.....	405
3.8.4. La consideración externa de los desfavorecidos.....	411
3.8.5. Optimismo de cambio y promoción .....	415
<b>Conclusiones</b> .....	425
<b>Bibliografía</b> .....	433
<b><i>Verde Verapaz. Cuentos. Edición</i></b> .....	447

# INTRODUCCIÓN

Resulta necesario con anterioridad al estudio que pretendemos llevar a cabo, presentar y justificar la licitud de éste, sus motivaciones principales, así como la intencionalidad que subyace al mismo.

Debemos partir de formalizar la causa de la elección de un autor desconocido, y de una literatura específica, que ha dado mucho de que hablar en las últimas décadas.

Sin duda, a la historia universal han pasado en condición de *inmortales*, genios cuyo talento no puede ponerse en entredicho, bien por las hazañas que han llevado a cabo en un momento determinado de la historia, o por la aportación que a la humanidad han hecho en un período concreto. Y esto siempre, en una doble dirección, pues si bien, algunos de estos personajes realizaron actos loables, no puede obviarse que otros, más conocidos en la actualidad, fueron los protagonistas de acciones cercanas a lo indecoroso.

No obstante, la historia de la cotidianidad, la base de la sociedad y del mundo en general, tiene por protagonistas, a una masa de personas cuyos nombres nunca aparecerán en las páginas de los manuales destinados al estudio, o en los tomos enciclopédicos de dominio popular. Y puede que el papel de las personas que componen el quehacer del día a día, sea igualmente trascendente, sin necesidad de aplauso popular o reconocimiento universal. Algo similar es lo que sucede constantemente en el ámbito de las artes en general, y la literatura en particular. Sólo los *grandes* parecen ser dignos de reconocimiento y aceptación generalizados. No obstante, constantemente pueden hallarse una serie de autores y producciones literarias de amplia calidad, profundo contenido, y originalidad, que por diversos motivos endógenos o exógenos, quedan anclados en el olvido cruel de la indiferencia colectiva. Y al acercarnos tímidamente a las páginas ignoradas de sus producciones, encontramos, en nuestra condición de lectores, la irremediable avidez de profundizar aún más en el interior de un mundo que abre nuevos horizontes de conocimiento, vida y arte. Tal es el caso de nuestro autor, Óscar Sierra Iboy, quizá conocido y apreciado en el ámbito de la región que le vio

crecer y desarrollar su actividad; incluso en el país que le ofreció la oportunidad de aprender y enseñar. Pero a un nivel más genérico, y por los motivos indeterminados que el azar ha propuesto, se trataría de un escritor desconocido, aunque con una gran serie de posibilidades que ofrecer a un mundo anclado en los condicionantes occidentales que poco a poco han ido imponiéndose en el mundo.

Debemos añadir que Guatemala, país de gran belleza, y rica cultura, ha sido uno de los grandes *olvidados* dentro del conjunto de países hispanoamericanos. Y no sólo en lo que se refiere a su proceso histórico cultural, lleno de complejidad y elementos polémicos, sino en los que concierne a la evolución de la literatura. De hecho, hasta la aparición de Miguel Ángel Asturias, cuya calidad literaria no puede ser puesta en tela de juicio, ninguna voz artística se había alzado a favor de este pequeño país de Centro América. No sólo fue trascendente el hecho de que Asturias recibiera el premio *Nóbel* de literatura en 1967, sino que la misma concepción que expuso de la escritura, las innovaciones y los aspectos culturales introducidos, le supusieron la consagración de autor digno de consideración a nivel mundial.

La diversa y variada problemática presente en el país desde sus orígenes, así como la inestabilidad política y la pobreza, hicieron de Guatemala, un reducto paradisiáco ignorado, muy a pesar de los múltiples atractivos que ofrece, y la riqueza social y cultural que permanece viva e intacta en el interior de sus misteriosas regiones.

Por ello, el escritor que nos ocupa, goza de profundo interés. Guatemala es el país que le dio la vida, y la oportunidad de comprender y reivindicar realidades completamente desconocidas en el horizonte de su propia nación. Y el conocimiento humano y cultural del autor, no se fundamentó en ningún caso en lo *aprendido* de forma teórica. Él, desde su labor docente, desde sus propios orígenes, vivió, y en consecuencia, comprendió profundamente una serie de *sub-mundos* a los que pudo acceder de forma directa y precisa. En ello difiere de otros autores, cuya visión se basó más en el estudio, que en un acercamiento exacto, directo y desde una visión integradora.

No podemos dejar a un lado, que Guatemala, junto a Perú y Bolivia, es uno de los países de mayor población indígena de Hispanoamérica. Por tanto, la *cuestión*

*indígena*, y todo lo relacionado con el *indigenismo* en general, no supondrán en este estudio, algo marginal, sino medular o constitutivo del mismo.

Sin duda, la *literatura indigenista* en el contexto general de los estudios hispanoamericanos, ha sido y continúa siendo un tema primordial. No obstante, cabe destacar que todavía queda mucho por investigar en este asunto, y la necesidad de profundizar en todas las cuestiones relacionadas con lo mencionado, no responde a una *moda* o tendencia pasajera. Es la viva reivindicación de millones de personas que luchan constantemente por la defensa de sus derechos humanos, sociales y culturales, en un contexto mundial hostil y poco favorable.

En nuestro país, a pesar del interés despertado en las últimas décadas hacia la cuestión indígena, los estudios siguen siendo escasos, y continúa suponiendo un asunto pendiente en la literatura, historia y otros ámbitos de las humanidades. No obstante, debemos mencionar que a pesar de ser limitados en número los estudios indigenistas, su calidad es alta y suponen una referencia o visita obligada.

Óscar Sierra I., autor de los relatos que pretendemos tratar, presenta realidades muy particulares en sus cuentos, y especialmente, lleva a cabo una rica descripción de aspectos culturales relacionados con el indigenismo maya, el cual sigue presente en la realidad de millones de personas, y que no puede tratarse, en consecuencia, como una cuestión secundaria o intrascendente. Aunque la crítica hacia ciertos aspectos de la cultura autóctona, están presentes, en sus relatos hallaremos una intensa defensa de la realidad indígena, de sus aspectos culturales, y de la licitud de los planteamientos de vida de estas gentes sencillas, apegadas a la tierra y la naturaleza. Y mediante diversos elementos, que serán analizados posteriormente, el autor defiende la abundancia de valores, la sencillez y espontaneidad de los indígenas, y la presencia de una realidad maya que sigue vigente a pesar del fluir de los siglos, en un contexto que empieza a encontrarse contaminado por los rigores de unos *nuevos tiempos* en los que las concepciones predeterminadas parecen ciertamente caducas, pero continúan influyendo de forma intensa. Ante esta situación, los indígenas se encuentran desconcertados, y en ocasiones, amenazados.



A lo largo de esta tesis, nos centraremos en el análisis de diversos elementos de importancia y consideración, que nos ayudarán a iluminar de forma precisa, las pretensiones que se intentan poner de manifiesto.

Comenzaremos con el tratamiento de algunas cuestiones externas a los cuentos, como el contexto geográfico, histórico y social en el que se escribieron los mismos. Para ello, resultará inevitable una alusión a Guatemala, su historia, y la identidad de los pueblos mayas que viven en la región. Estos aspectos nos servirán de introducción para una mejor adquisición de datos que nos ayuden en la comprensión de los relatos. Posteriormente, trataremos de reflexionar sobre el hecho del *indigenismo*, como fenómeno que aparece reflejado en diversas manifestaciones literarias y en muy distintos *escenarios* sociales y humanos. En estas dos partes introductorias de la presente investigación, quizá no se aporten aspectos muy originales. Pero su referencia es ineludible para comprender con mayor profundidad el análisis de los cuentos de Óscar Sierra, al que procederemos posteriormente.

De la lectura de los cuentos del escritor guatemalteco, tomaremos distintos elementos que nos servirán para comprender la realidad *indigenista* aplicada a un contexto determinado: el *maya-q'eqchi'*. De esta forma, iniciaremos nuestra andadura por la oposición *indígena-ladino*, para no olvidar el marco de referencia ineludible que supone la **naturaleza**, asunto que no puede pasar por alto a la hora de tratar el indigenismo. De ella podremos derivar conclusiones precisas acerca del mundo maya, y su relación con los entresijos más profundos de la relación del hombre con su medio natural.

A continuación, se analizarán aspectos de la religiosidad y cosmovisión propias de los mayas, en general, y este pueblo que habita la región de la *Verapaz*, en particular, de su concepción de la vida, y la convivencia con los aspectos más ocultos e insospechados de la existencia. Desde aquí, entroncaremos con la cuestión del *realismo mágico* sobre la que tantas páginas han sido escritas a lo largo de las últimas décadas, y que resulta un paso obligado para comprender las cuestiones relativas a la literatura hispanoamericana, la idiosincrasia y cultura propias de los latinos. La superstición y el mundo de la magia, ocuparán, de igual manera, parte central de este análisis, pues es

difícil concebir la visión de los *autóctonos* guatemaltecos, desligada y dissociada de estos aspectos.

La muerte, realidad cotidiana de los países más desfavorecidos, y convivencia continua de sus habitantes, también será tratada. Con ella, comprenderemos cómo ésta supone la primera realidad de muchos seres humanos, que viven constantemente inmersos en un profundo sentimiento de provisionalidad, por no poder llevar a cabo en sus vidas, proyectos que incluyan la estabilidad. Y, de igual modo, es necesario aludir a ella, por todo ese mundo de convivencia con el *más allá* en el que conciben la existencia los indígenas. De hecho, parte de sus supersticiones, se inclinan hacia esta dirección. Y ante la sensación de frustración que esta vivencia puede crear en un momento dado, el autor opta por cantar a la esperanza de la *autoliberación* que supone el intento de pasar de la muerte a la vida, al descubrir realidades ocultas que llenan la existencia de plenitud, dándole una apertura nueva a horizontes de ilusiones que pueden parecer difusas o irreales.

Las cuestiones de organización social, y la filosofía que se desprende de la convivencia en pequeñas comunidades, resulta un tema ineludible para la mejor comprensión de la realidad indígena. Por ello, pasaremos a ver qué encontramos sobre lazos familiares, relaciones comunitarias, y por supuesto, todo el mundo de los afectos que conlleva la visión particular de los *q'eqchi'es*. Y es que, el autor, al tratar de plasmar el microcosmos en el que se encuentra inmerso, y del que se siente parte indisoluble, aterriza en la realidad concreta de este grupo maya, que comparte aspectos generales con el resto de los indígenas del país, pero que presenta señas de identidad muy particulares. Y con respecto a las cuestiones de *filosofía social* podemos afirmar que la visión que siempre se ha tenido del *indígena*, lo ha situado en una perspectiva de *despegue* total de las formas de socialización y humanidad mínimas. Nuestro autor, dentro de un contexto determinado, nos vendrá a demostrar precisamente lo contrario, al manifestar la grandeza y nobleza de un pueblo, dotado de nobles sentimientos, y capacidad de amar sin límites, frente a lo preconcebido en épocas anteriores, y en el marco de una clase social, distante y sin interés por una cultura con la que convive habitualmente. De esta manera, y frente a consideraciones que dejan entrever un trasfondo racista, Sierra Iboy alzarán su voz para proclamar con profundo sentimiento reivindicativo, la sencillez y humildad de aquellos *olvidados* de su patria.

La cuestión política estará de fondo, pero siempre en forma de denuncia ante la situación de injusticia en la que viven inmersos los pueblos indígenas. No obstante, no podemos obviar que nos encontramos ante un momento político muy delicado, en el que el miedo y la cobardía social por las situaciones que se están presenciando, llevan a que los diversos autores tomen partido por la denuncia de las injusticias, y la crítica de los intereses políticos desordenados y carentes de un fondo social claro.

El lenguaje y la expresión que el autor emplea en sus descripciones, así como las diversas palabras en lengua autóctona, servirán para comprender aún mejor la identidad de los personajes que trata Óscar Sierra en sus narraciones. Y supondrá una manera más directa de entender la realidad cultural de las diferentes etnias que pueblan el país, e insistiendo de manera especial en los *q'eqchi'es*, aunque se abren las perspectivas hacia otros pueblos y en dos casos, concretamente, se emplean los esquemas del indigenismo a otras realidades raciales completamente diferentes.

Si nos detenemos a plantearnos el porqué de la elección de este autor, podrían suscitarse una serie de cuestionamientos básicos que pueden llamar la atención. De esta forma, y aunque Sierra Iboy no ha pasado de forma directa a la *historia de la literatura*, como hemos mencionado antes, sí es cierto que su forma de narrar y sus descripciones son originales en la forma y los planteamientos. Y esto viene en gran medida, por su conocimiento directo de los indígenas. Convivió con ellos a lo largo de su vida, preocupándose por una defensa o apología de los mismos, y por profundizar en los aspectos culturales más destacados y menos conocidos de los mayas. Es más, debe destacarse que nuestro autor, es de origen maya, y le fueron transmitidos una serie de valores propios de la condición indígena. De esta manera, estuvo influido por esta cultura de forma directa y profunda, sin mediaciones ni elementos conectores, y siempre en contacto directo con las gentes de las que formaba parte, y de las que procedían sus raíces.

No obstante, sí debemos destacar que este escritor ha sido profundamente admirado y reconocido en la región en la que nació, vivió, y desempeñó su actividad docente, intelectual y literaria. La lectura de sus relatos, y la profundización en las historias que plantea, hacen que el lector quede cautivado, y motivado a indagar en el

profundo universo de sentimientos, paisajes y situaciones que se plantean en sus páginas.

Es motivador un análisis de esta sencilla pero interpelante obra, en la que el enriquecimiento llega desde los primeros párrafos. También es cierto que son mostradas una serie de realidades, crudas y profundas, que cuestionan y hacen conectar con sentimientos sorprendentes y, al mismo tiempo, maravillosos.

Dentro del contexto de la literatura guatemalteca, no puede pasarse por alto la producción narrativa de Miguel Ángel Asturias. Este autor, sin duda, ha servido de base y fuente de inspiración de muchos otros autores hispanoamericanos. Pero dada su genialidad, no se puede olvidar cómo sus páginas han sido estudiadas y valoradas en su país natal, sirviendo de modelo e influencia de otros muchos escritores, que a partir de él, se han atrevido a alzar su voz y proclamar sentimientos de denuncia y reivindicación de una cultura, amenazada por el progreso, pero base y fondo de una nación en continuo cierre. Y tal parece ser el caso de Óscar Sierra, quien a partir del conocimiento de diversos autores, entre ellos, Asturias, se atrevió a escribir sobre situaciones reales que anteriormente parecían vetadas.

El conocimiento directo de la realidad del país, de lugares olvidados, y de personas de rostros y vidas olvidadas, pero que transmiten mucho en su día a día, ha servido de motivación fundamental para la elaboración de este estudio que nos ocupa. Por ello, y a pesar de las otras causas, de fondo intelectual, o de inquietud formativa, la motivación fundamental encontrada para seguir adelante con esta tesis, está en ellos, los indígenas, de los que mucho se aprende, y que llenan la existencia de cualquier *extraño* con el optimismo y la ilusión de su existencia plena.

La elaboración de la presente investigación ha recorrido diversos caminos y distintas metodologías. No existe bibliografía del autor de estos cuentos, quien incluso, tuvo serios problemas para lograr que su obra siguiera adelante. Sí existe el testimonio de quienes convivieron con él y conocieron de cerca sus andanzas, e incluso, compartieron sus creaciones literarias. Pero toda labor que de investigación que se lleve a cabo sobre Óscar Sierra debe basarse en un método filológico que parta de la lectura

minuciosa y pormenorizada de los cuentos. A partir de ahí, se pueden sacar determinadas directrices que se enriquecen con el estudio de otras obras indigenistas.

Otra de las pautas que se han seguido ha consistido en la observación directa de las comunidades indígenas *q'eqchi'es* de la Alta Verapaz, por el trato derivado de la convivencia con ellas. Este hecho, unido al conocimiento de personas que han vivido entre las comunidades durante décadas, y trabajan con ellos de forma directa en proyectos determinados, ha supuesto un elemento de investigación directo y muy eficaz, que ha servido a su vez para comprender y desvelar realidades que en una observación extrínseca, resultan de una más dificultosa comprensión. Así, las entrevistas, el intercambio de impresiones sobre ciertas costumbres y puntos de vista, se han convertido en un instrumento eficaz dentro de la labor de investigación.

Por otro lado, el estudio bibliográfico ha sido frecuente, tratando de encontrar nuevas orientaciones. No obstante, nos enfrentamos a la dificultad de que no hay mucho escrito sobre el pueblo *maya-q'eqchi'*, al menos, en su vertiente literaria. Como veremos con posterioridad, las tradiciones de este pueblo no se encuentran escritas, y sólo por el estudio y acercamiento a su realidad de manera directa y precisa, podremos aprender aspectos reveladores que sirvan para comprender los espacios, costumbres, tradiciones y creencias de los indígenas de esta *porción* de Guatemala. Existen determinados estudios, de gran interés, sobre los *q'eqchi'es* que habitan la región. Pero son escasos, y aunque de gran calidad, ofrecen aspectos más relacionados con la sociología, antropología e historia, que con la literatura. Y es que la Verapaz no cuenta con demasiados escritores, si bien en los últimos años, parece que están surgiendo *nuevas voces* que vienen a relevar a aquéllas, como es el caso de Óscar Sierra, que ya no pueden pronunciarse. Por este hecho, el *indigenismo* en la vertiente *maya-q'eqchi'* es totalmente original y ofrece una visión enriquecedora y abierta sobre un hecho común a muchos pueblos.

Los estudios sobre los mayas que habitan actualmente la región de la Verapaz han sido de gran utilidad a la hora de matizar aspectos que se observan en las descripciones de los cuentos que analizaremos a continuación.

Con esta serie de indicaciones, ponemos en relieve que se abre la perspectiva a nuevas investigaciones, como ya iremos señalando paulatinamente.



# 1. CONTEXTUALIZACIÓN





## **1.1. GUATEMALA: EL PAÍS DE LA ETERNA PRIMAVERA.**

Resulta importante, como paso previo para un conocimiento mayor de las motivaciones y sentido profundo de los cuentos que vamos a tratar de analizar, acercarnos a la realidad tanto interna como externa que envuelve este misterioso país, repleto de historias, leyendas, elementos poco conocidos, que se desarrollan en un marco geográfico incomparable, y en el contexto de un desarrollo histórico-social de profunda complejidad. En efecto, el país presenta una belleza impresionante a todos los niveles. Pero de igual manera, la problemática humana y el acontecer histórico, han llenado de temor a los habitantes de esta pequeña y variada región centroamericana, en continuo cierne y búsqueda de su propia autoafirmación identificadora, a la deriva de encontrar un puerto que le conduzca a conocer su origen, su desarrollo y el destino mismo de sus gentes, en muchas ocasiones perdidos en los *océanos* de una incierta noche humana e histórica.



## **1.2. UN MARCO GEOGRÁFICO INCOMPARABLE.**

Guatemala, el país de la eterna primavera, que vio nacer a grandes autores como Miguel Ángel Asturias, y donde también nació, creció, y desarrolló su actividad Óscar Sierra Iboy, es quizá uno de los países más bellos de Hispanoamérica, y, al mismo tiempo, de los más desconocidos, olvidados, obviados.

Ha sido considerado como una tierra *mágica y paradisíaca*, si bien, y debido a la profunda problemática que ha envuelto a la región desde sus orígenes, ha parecido de igual modo, una tierra maldita, llena de misterios y peligros.

Situada en el corazón de Centro América, se trata de una tierra de profundos contrastes geográficos. La mayor parte del país se encuentra bajo los rigores de un relieve montañoso escarpado, repleto de altos volcanes, y de prolongadas llanuras en el conocido *altiplano guatemalteco*, donde se asienta la mayor parte de la población.

La rica y exuberante flora del país es el resultado de la variedad geográfica y climática existentes. Gracias a su extraordinaria ubicación y geografía, Guatemala es un verdadero paraíso de numerosas especies de flora y fauna. El manto vegetal del país es bastante variado, según sea la altitud y la cantidad de precipitaciones. Y es que el clima es un factor determinante de las diferencias existentes entre los diversos departamentos o sub-regiones naturales que puedan darse en el país (De la Vega, 2001, pp. 2-4).

El clima ha condicionado desde antiguo el desarrollo de las actividades humanas y sociales del país. Aunque en general podemos afirmar que Guatemala se encuentra en una región climática tropical, este factor es variable debido al profundo marco montañoso en el que se encuentra inscrita la república. De hecho, la altura marca el régimen de las precipitaciones, y la variedad térmica, dando lugar a matices climáticos muy diversos y que implican un contraste considerable entre las tierras bajas o costeras, y las montañosas, predominantes en el país. De ahí, que los propios

habitantes del país hayan llevado a cabo la distinción entre *tierra caliente*, que corresponde a las zonas más bajas, donde el clima es cálido y húmedo, llegando en ocasiones a rozar lo insalubre, y en el que la presencia de precipitaciones resulta escasa; *tierra templada*, correspondiente a la mayor parte del altiplano guatemalteco, en el que la altura es considerable (sobre los mil metros), y que da al país la denominación común de ser la *tierra de la eterna primavera*; y *tierra fría*, que corresponde a los lugares de mayor altitud, donde en ocasiones, las temperaturas rozan lo invernal, y las lluvias resultan constantes y muy intensas (Zamora, 1985, pp. 42-43). Es necesario hacer referencia directa a esta cuestión, porque de forma constante, los diversos autores, que describen la tierra y sus gentes, han hecho mención al clima y la situación desde el punto de vista geográfico.

El manto vegetal del país es bastante variado, según sea la altitud y cantidad de precipitaciones, en las tierras calientes, lluviosas y de largos ríos, existe una selva siempre verde de carácter ecuatorial, donde predominan las ceibas<sup>1</sup> y las caobas. En las zonas menos húmedas la selva se hace más rara, dando lugar a las especies de tipo tropical que se ven afectadas por la *doble estación*<sup>2</sup>. Los árboles que más prevalecen en este caso, serían el *zapote*, la *chinchona*, o el *árbol del pan* (Laserre, 1975, p. 44).

En las zonas de las *tierras altas* y de las cuencas cerradas, se encuentran los bosques de coníferas. Y hacia los tres mil metros, aparece la vegetación propia de la puna.

Las frondosas selvas están repletas de animales, entre las numerosas especies que destacan, se encuentran numerosas aves, como los pájaros carpinteros, propios de la región, los tucanes, *guanés*, loros aras, y en especial, el *poc*, ave zambullidora única en el mundo y desgraciadamente en vías de extinción. El ave nacional es el *quetzal*, de largas plumas y que posee una variedad cromática considerable condicionada por la refracción de la luz. Desde muy antiguo, la belleza de este pájaro ha cautivado la vida de los habitantes de Guatemala, dándole por ello desde siempre atribuciones *divinas*, y un papel importante a nivel social. De ahí procede la denominación incluso de la propia

---

<sup>1</sup> La ceiba, con toda la simbología que posee, es considerado en Guatemala como el *árbol nacional*, símbolo ineludible de la república, y orgullo de sus habitantes.

<sup>2</sup> La división entre estaciones, debido al clima tropical, es prácticamente inexistente, reduciéndose a dos la época lluviosa o *invierno*, y los meses secos, o *verano*.

moneda del país, el *quetzal*, en la actualidad de escaso valor. Ya los antiguos mayas llenaron su existencia de constantes referencias directas a este ave, atribuyéndole una simbología profunda y difícil de entender, pero cargada de referencias directas a lo *trascendente*.

En Guatemala también habitan jaguares, cocodrilos<sup>3</sup> y gran variedad de serpientes venenosas, como la de *coral*, y variantes tropicales de la de cascabel. Destacan, además pumas, venados, iguanas, tapires e infinidad de insectos.

El aspecto humano y social también llena al país de un interés y una particularidad destacados. La mayoría de la población de la república es indígena, situando al país a la cabeza de porcentaje poblacional indígena respecto a toda Hispanoamérica (Vidal Herrera, 2006, pp.2-4). Los indígenas guatemaltecos proceden de la etnia *maya-quiché*, herederos directos de los antiguos *mayas* que poblaron este y otros territorios vecinos. No obstante, el prestigio social de los mayas continúa siendo bajo, a pesar de la paradoja de ser mayoría en el país. Su peso social es escaso, aunque representan casi el setenta por ciento de la población general, alcanzando en algunas regiones el noventa por ciento del total.

Más de veinte etnias diferentes procedentes del mismo tronco común ya mencionado, se dan cita en estas tierras. Y aunque presentan características similares, poseen lengua propia, y matices culturales particulares y diferentes. No obstante, es común de todas ellas el intento de mantener viva una tradición ancestral, en el contexto de un ambiente hostil que no favorece el desarrollo y mantenimiento de la misma.

El departamento de la *Verapaz*, situado al norte del país, presenta características comunes con el resto de la república, si bien la nota dominante es la presencia mayoritaria de indígenas. Por el aislamiento de este departamento<sup>4</sup>, presenta unas especiales características humanas, geográficas y ambientales. De hecho, ha sido fácil para sus habitantes, mantener vivas tradiciones y costumbres que de otra manera, hubieran ido diluyéndose gradualmente por la influencia directa de factores exógenos.

---

<sup>3</sup> En el mundo indígena, el cocodrilo o *lagarto* está cargado de supersticiones, y resulta un reptil temido y profundamente evitado.

<sup>4</sup> En la actualidad, y administrativamente, la región se encuentra dividida en dos departamentos: Alta y Baja Verapaz.

En el mencionado departamento, se encuentra la ciudad de Cobán<sup>5</sup>, una de las mayores del interior del país, sumida en un profundo subdesarrollo económico, pero en la que no parece, por muchos motivos, que haya transcurrido el tiempo.

En la Verapaz, creció y desarrolló su actividad intelectual Óscar Sierra, el autor del que más tarde nos haremos cargo.

Tanto al Alta como la Baja Verapaz, poseen un marco geográfico privilegiado, mezcla de naturaleza agreste y salvaje, y de belleza natural incomparable, estas condiciones han servido a muchos autores, tanto autóctonos como extranjeros, de inspiración y referencia ineludible de sus composiciones.

En el contexto general de Guatemala, cabe destacar, desde el punto de vista humano, que nos encontramos en el marco de una nación sumida en un profundo subdesarrollo económico. La pobreza y la falta de formación de la mayoría de los habitantes, contrastan con la riqueza geográfica y de recursos del país, rebosante, por otra parte, de iniciativas. Las tradiciones siguen arraigadas. La mujer continúa luciendo el traje típico, compuesto por el *güipil* y el *corte*<sup>6</sup>. Los hombres siguen tocando la marimba, instrumento propio de las regiones centroamericanas<sup>7</sup>, apegados al trabajo manual de cultivo de maíz y café.

El castellano no es la lengua común entre las familias indígenas y la población rural. Estos utilizan habitualmente las lenguas mayas. La presencia de la lengua autóctona ha sido promocionada por los últimos gobiernos, que han introducido la noción de una educación intercultural, editándose incluso gramáticas de estas lenguas, con el intento de mantener viva la tradición cultural correspondiente, y sin olvidar los intentos de formación y promoción cultural presentes en las reformas políticas correspondientes.

---

<sup>5</sup> Tradicionalmente Cobán ha sido denominada la *ciudad imperial de Carlos V*, por la especial predilección del mismo hacia sus habitantes.

<sup>6</sup> El *Güipil* es la camisa de bordados y colores propios de la mujer indígena. Y el *corte*, es la falda tradicional de cuadros y rayas, laboriosamente tejida.

<sup>7</sup> Es un instrumento de percusión determinada, formado por planchas de madera, que da lugar a acordes y armonías muy típicas.

En gran medida, Guatemala es el resultado de un proceso histórico complejo, lleno de adversidades, y que han dotado a la región de profundos contrastes e inestabilidad. Este asunto será tratado a continuación.





### **1.3. LA EVOLUCIÓN DE UN PROCESO HISTÓRICO COMPLEJO.**

Gran parte de los avatares en los que se encuentra el país en la actualidad, responden a la evolución de la historia, que en algunos momentos ha sido generosa con Guatemala, y en otras ocasiones, ha mostrado su aspecto más hostil y despiadado. Desde sus orígenes, los conflictos han marcado la vida de los habitantes de las diversas regiones guatemaltecas, convirtiéndose la violencia en prolongados períodos, en la protagonista más destacada.

No obstante, y a pesar de la sucesión de culturas, la imposición de las que en ese momento han resultado más fuertes, y el dominio de los pueblos extranjeros sobre los habitantes originarios de estas tierras, podemos afirmar que muchas tradiciones, y la identidad más profunda de Guatemala, han perdurado y sobrevivido a lo largo de los siglos, en el marco diacrónico de una zona cambiante, y en el contexto hostil del suceder de acontecimientos en ocasiones oscuros y terribles (Beristain, 1997, pp.27-29).

Los asentamientos de población en las diversas regiones guatemaltecas, según nos indican los estudios arqueológicos, datan de una prolongada antigüedad.

Los orígenes de la población en el continente americano, parecen difusos, polémicos y de difícil comprensión. Pero ya hacia el segundo milenio antes de Cristo, se sientan las bases para la aparición de la denominada *cultura olmeca*, poco estudiada y conocida, aunque parece de gran importancia para el conocimiento del desarrollo y génesis de asentamientos culturales posteriores, de mayor cercanía y conocimiento.

Tal como indican los estudios de Lucena Salmoral (1987, vol. I, p.97), la *civilización olmeca* apareció y se desarrolló en torno al Golfo de México. Y paulatinamente, tras un desarrollo y esplendor incipientes, se fue extendiendo por las regiones vecinas, entre ellas, la región guatemalteca, y las costas salvadoreñas. Aunque

se trata de una civilización desconocida, oscura, y de la que poseemos escasos datos, sin ella, su génesis y desarrollo, resultaría compleja una comprensión precisa y profunda de los asentamientos posteriores, y el desarrollo de culturas cuyo esplendor se encuentra, aún en la actualidad, en estudio y valoración.

A los *olmecas* se les debe una profunda herencia cívica y ceremonial. Los sistemas sociales, aparentemente fueron complejos. Frente a una élite sacerdotal y política, dominadora de los aspectos culturales y sociales más relevantes, se situaba un sustrato campesino dominado y sumiso a la clase superior (Soustelle, 1983, p 126). Ésta, se encontraba dispersa en poblados y aldeas, con una economía de subsistencia basada en la agricultura. El trabajo manual ya aparecía como algo *indecoroso*, dedicándose, en consecuencia, la clase alta, a las actividades culturales e intelectuales de manera absoluta.

Durante la evolución de los sistemas *olmecas*, parece que se establecieron ciertos núcleos urbanos en los que se desarrolló una intensa actividad económica. Las bases urbanas dejan entrever la complejidad de la conducta social de sus habitantes, que los estudiosos han tildado de tener determinados paralelismos con las antiguas culturas orientales (Gendrop, 1980, p. 13-15).

Entre el 1300 y el 600 antes de Cristo, la civilización mencionada entra en crisis, aportando manifestaciones artísticas de cierto simbolismo, que dejarán entrever influencias sobre la cultura maya posterior. De hecho, como señala Rojas (1992) ya en los *olmecas*, podemos contemplar “personajes de tipo antropomórfico”, con infinidad de “objetos mágicos y fantásticos” (pp. 12, 13).

En lo que ha sido conocido como el *período formativo*, los diversos núcleos de población se van diluyendo y extendiéndose hacia el norte y centro de la actual Guatemala. No obstante, a pesar de las diferencias culturales que podemos encontrar entre ambas culturas, se dan convergencias interesantes que hacen pensar en una influencia directa de los *olmecas* sobre los mayas. Y es fácil comprobar este hecho por medio de las manifestaciones simbólicas religiosas comunes, divinidades y estelas (Soustelle, 1980, p. 17-20).

Desde Izapa, en México, se produjeron una serie de migraciones hacia el sur, que parecen corresponder a la base de los asentamientos humanos modernos. De hecho, cerca de la actual capital de Guatemala, se encuentran los asentamientos de *Kaminaljuyú*. Y en sus manifestaciones artísticas, que bien pueden remontarse al siglo cuarto o tercero antes de Cristo, encontramos elementos de similitud profunda con los que caracterizaron a los *mayas* del período clásico. De hecho, las ramas aplastadas, los helechos, las estelas, y las inscripciones, son semejantes a las que posteriormente se hallarán en el seno de las civilizaciones mayas de otros núcleos determinados de la *Guatemala* actual. La población de la ciudad mencionada, pudo alcanzar los cinco mil habitantes, y pareció gozar de un cierto resplandor urbanístico y social (Baudouin, 2001, p. 30).

Desde los diversos núcleos de población, y dadas las buenas condiciones climáticas y de fertilidad, se produjeron asentamientos de importancia en los altiplanos, y llanuras elevadas del interior de Guatemala.

Las *tierras bajas de los mayas*, esto es el Yucatán (México), y el Petén (norte de Guatemala), comienzan a conocer un esplendor cultural y social intenso. En tanto, los asentamientos del interior del país continúan su curso, no sin influencias bilaterales, o permaneciendo completamente al margen. De hecho, entre unas regiones y otras, se da una cierta afinidad cultural o unidad en aspectos concretos.

Tras la desaparición de las culturas anteriores, una nueva civilización, la *Xe'*, hace su aparición. Esta, y otros pueblos, contribuirán al desarrollo de los *mayas*, a su posterior evolución, y a la consolidación de la identidad propia de este pueblo, cuyas tradiciones ancestrales se mantienen aún en la actualidad.

Los *Xe'* basaron su economía en la agricultura, formando comunidades reducidas, y parecieron carecer de afán colonizador. Su asentamiento en tierras altas fue gradual, y el aspecto social de este pueblo no parece haber llegado a un nivel muy elevado. De hecho, las construcciones carecieron de estabilidad, y el conocimiento de este pueblo se basa en los restos arqueológicos de artesanías y cerámicas.

Los desastres naturales, entre ellos, las diversas erupciones catastróficas del volcán *Ilopango*, presuntamente dispersaron la población, dando lugar a horizontes civiles y culturales nuevos.

Con posterioridad, se produjo el período conocido como *Mamom*, del que conservamos restos ceremoniales (altares de sacrificios) y figuras modeladas a mano, que dan muestra de la uniformidad cultural y ceremonial.

Dentro de esta época formativa, y en un período ya más tardío, podemos contemplar una consolidación cultural profunda, llena de vigor, y base de los diversos procesos formativos de la cultura maya. Síntoma de la afirmación que hemos realizado, es la presencia de edificaciones de mayor envergadura y consistencia<sup>8</sup>. Las construcciones son estables, y mediante la importancia del *elemento funerario*, podemos ratificar la suposición de ritos ceremoniales y religiosos consolidados, y de la presencia de una diferenciación social considerable, muestra de la evolución de las relaciones sociales, y síntoma del dominio de un grupo de élite dominante, dedicada a la actividad cultural y política. No obstante, poseemos pocos datos sobre las manifestaciones y prácticas religiosas del momento, aunque sí es segura la existencia de una mayor regulación y sistematización de las mismas. Y es que, según se puede deducir, el elemento religioso está intrínsecamente ligado a la propia identidad de estos pueblos en su evolución.

Posteriormente, en el período *postclásico* (aproximadamente entre los años 100 y 250 de nuestra era), se produce una intensa intrusión de culturas más sofisticadas de Centroamérica, provenientes de las zonas altas. La riqueza y complejidad que producen este encuentro, van dando paso, de forma gradual, al inicio del esplendor de la *civilización maya clásico* (Scott, 1998, pp. 20-37).

Ante la decadencia de las culturas anteriores, los diversos pueblos emigran, en búsqueda de mejores condiciones de vida, hacia el sur, el altiplano guatemalteco, y las zonas costeras del actual Salvador.

---

<sup>8</sup> En TIKAL, podemos encontrar restos de este hecho, como ha mostrado la investigación arqueológica reciente.

Aparecen los primeros síntomas e indicios de elaboración compleja de la cultura maya; arquitectura, cerámica y escritura. La población aumenta de forma dilatada. Y esto da lugar a nuevos planteamientos en las civilizaciones ya preexistentes, llevando a la reestructuración de nuevos sistemas sociales y a organizaciones humanas de mayor complejidad que sientan las bases de una nueva cultura.

*Los mayas* desarrollaron sus sistemas sociales, y emprendieron un desarrollo cultural resplandeciente durante siglos. No obstante, la evolución de esta civilización estuvo llena de contratiempos y dificultades. Durante siglos, los *mayas* dominaron las regiones centroamericanas más fértiles y ricas, y se asentaron, dando lugar a una civilización y cultura de gran importancia, cuyas consecuencias y riqueza particulares, aún son perceptibles en los indígenas del interior de Guatemala, por la presencia de determinados ritos y costumbres de carácter milenario (Ayala, 1998, p. 12).

Desde el siglo III al sexto de nuestra era, los mayas se establecieron y determinaron sus sistemas sociales y de civilización, dando lugar a florecientes ciudades. Los cambios sociales fueron profundos, dándose la consolidación de un grupo autoritario político y religioso que contribuyó al desarrollo intelectual, artístico y económico<sup>9</sup> (Iglesias, 1990, p. 12-16).

Diversas estelas muestran las sucesiones dinásticas que se produjeron, y sobre las cuales tenemos pocos datos en la actualidad.

La población continúa dispersándose por el altiplano, y en el siglo VI están bien asentadas las bases y la identidad propias de la cultura que en los siglos posteriores será, probablemente la más importante y poderosa de toda Hispanoamérica.

Años más tarde, en el denominado *período clásico tardío* (Lucena, 1987), los centros urbanos no responderán a las necesidades de la mayor parte de la población. En consecuencia, muchos habitantes emigraron hacia zonas rurales, dando lugar a dispersos y pequeños núcleos de población, distribuidos por las montañas de las sierras interiores de la región, y ligados fuertemente al trabajo manual y a los cultivos de subsistencia. En

---

<sup>9</sup> Muestra de ello son los monumentos mayas erigidos en la época en el actual parque del Tikal.

cualquier caso, las creencias, aspectos culturales básicos, y la cosmovisión, dan unidad a los habitantes dispersos de una misma región, pero que mucho difieren en situación espacial.

Norte y sur de la *región maya*, comienzan a tener una independencia cultural considerable, al mismo tiempo que se disgregan desde lo social y político.

El desarrollo cultural de ambas regiones es paralelo, dando lugar a dinastías de carácter hereditario de cuyo resplandor dan fe las majestuosas construcciones presentes en Tikal y Quiriguá. De entre ellas, podemos destacar el poderoso reinado de *Kal Cacabil*. Otra dinastía digna de mención fue la conocida *Palenque*, descendiente directamente de los dioses, y que ha dejado un legado arqueológico y artístico considerable (Florescano, 1999, p. 61-62).

En el período *clásico terminal*, la decadencia y el oscurecimiento de la cultura maya predominante se presentan como la realidad más inmediata y certera. La complejidad de técnicas alcanzadas y el estructurado sistema social, decaen en pro de la búsqueda de la supervivencia. Y frente a las miras que se habían establecido en épocas anteriores, con un desarrollo inverosímil de la metalurgia, las artes, los textiles y el arte plumario, la escritura y el culto al tiempo<sup>10</sup>, decayeron para dar lugar a los asentamientos poblacionales rurales y dispersos que se convirtieron en la nota dominante de los siglos posteriores (Rivera Dorado, 1985, pp. 192-218)

Los núcleos urbanos fueron decayendo progresivamente. La historiografía y los estudios arqueológicos parecen mostrar que la población cayó en una profunda crisis, y la economía no podía mantenerse de manera equilibrada. Puede que las malas cosechas, las sequías prolongadas, o las catástrofes naturales derivadas de la actividad volcánica y sísmica, jugaran un papel decisivo en este contexto.

---

<sup>10</sup> El culto al tiempo formó parte fundamental de la cosmovisión maya. Por medio de él, los mayas eran capaces de analizar los tiempos pasados, y prever las situaciones humanas, naturales y sociales que podían desencadenarse en un momento o período concreto. La base numérica, mezcla de lógica matemática, astrología y religión, se fundamentó en el número veinte.

Lo cierto es que, con varios siglos de anterioridad a la llegada de los españoles, la civilización maya ya se encontraba sumida en una crisis profunda, de la que nunca se recuperaría por el dominio de las sucesivas culturas dominantes.

Durante muchos años, estos pueblos se asentaban de forma definitiva en el interior de las montañas, dedicados a sus actividades económicas, y con un modesto desarrollo cultural. La focalización de los determinados centros urbanos, no resulta precisa, aunque parece que la colonización española se fundamentó en los lugares ya preestablecidos por los indígenas, asentándose en núcleos formados previamente<sup>11</sup>.

Tras el *Descubrimiento* del Nuevo Mundo, llevado a cabo por las expediciones de Colón, bajo la soberanía de la Corona Española, se emprenden diversas expediciones que sirven para conocer y conquistar estas tierras desconocidas, y posteriormente, someterlas al dominio de la Corona. En estos años de la incipiente adhesión de los nuevos territorios a España, habitaban Guatemala principalmente los indígenas mayas del tronco *quiché*, emparentados directamente con las etnias predominantes en la actualidad. También había algunos indígenas *pipiles* de lengua *nahúati*, aunque menor en población y desarrollo.

En diciembre de 1523, el conquistador de México, Hernán Cortés le asignó a Pedro de Alvarado la misión de conquistar Guatemala<sup>12</sup>. Con una tropa de trescientos soldados, cruzó el río *Suchiate* y conquistó ciudades como Iximché y Uatlán (Webster, 2002, p. 102)

Alvarado combatió contra los indígenas que habitaban Tilapa y Zapotitlán. Más tarde llegó a Quetzaltenango, donde se encontraban los *quichés*. La crueldad de las tropas de Alvarado, resultó, al parecer, impresionante, mandando quemar a muchos de los líderes *quichés* y la ciudad de Gumarcaj. Desde este punto, emprendió camino hacia Iximché, núcleo de población principal de la etnia maya de los *Cakchiqueles*. Más tarde, se acercó a la zona de *Atitlán* (p. 103).

---

<sup>11</sup> Kaq'koj, en el interior de la Verapaz, ya parecía ser un centro urbano determinado, tras la Conquista, pasó a ser S. Cristóbal. De esta misma manera ocurrió con muchas ciudades y pueblos de la actualidad.

<sup>12</sup> El nombre del país parece proceder de la voz indígena *cuatte-mal-la*, o tierra de árboles.



La región de la *Verapaz*, que nos interesa especialmente por ser la *cuna* de nuestro autor, parece haberse librado de la cruenta actuación de Alvarado y los primeros conquistadores. Así, al parecer, la Iglesia llevó una profunda labor de acercamiento y conocimiento de la realidad social y cultural de la región, impidiendo la entrada militar en la zona y consiguiendo la incorporación de la región a la Corona Española. De ahí procede su nombre, *Verapaz*, que pone en relieve la ausencia del *acero* en pro del diálogo para la consecución de un mismo objetivo. Así, Fray Bartolomé de las Casas, supuso un eslabón ineludible y muy eficaz en el proceso de acercamiento a la realidad indígena, mediante un “celo caritativo a favor de los indios que enseñaba en todas partes” (Rodríguez, 1997, p. 6).

Carlos I creó la capitanía general de Guatemala. Pero en medio de conflictos, ésta fue incorporada años más tarde a la *capitanía general de México*. Finalmente, en 1570, se creó la *Audiencia de Guatemala*, que abarcaba desde Chiapas (sur de México), hasta Costa Rica, la identidad centroamericana que siempre ha tratado de unificarse, y que en cierta medida, posee elementos convergentes considerables.

Durante el siglo XVI la principal riqueza del país residió en el cacao, si bien, y algo posteriormente, los conquistadores vieron en el añil, un filón considerable. Todas las explotaciones se realizaron bajo la supervisión del sistema de *encomiendas de Indias*, que sería abolido en el siglo XVIII (1784).

La Iglesia llevó a cabo una importante labor. Primeramente, introdujo el sistema de ganadería por la explotación vacuna. En años posteriores emprendió una labor educativa fundamental por medio de la creación de escuelas que promovieron la alfabetización e integración de parte de la población. Más tarde, fundó la universidad San Carlos, con sede todavía en la capital, y que contribuyó a una mayor difusión de la cultura, y la introducción de elementos procedentes de Europa. Las primeras gramáticas en lenguas autóctonas y la recuperación de parte del patrimonio cultural histórico y literario de los mayas, se debió, también, en gran medida, a la labor misionera llevada a cabo por los religiosos (Recorriendo la Historia de la Verapaz, 2001, pp. 39-43).

El conflicto *criollo*, presente en toda Hispanoamérica, tuvo también su eco en Centroamérica. De hecho, la población nacida en el país, y con ascendencia española,

comenzó a hacerse notar y reivindicar sus propios derechos. A este hecho debemos añadir que Guatemala presentaba (al igual que en la actualidad) una mayoría de población indígena. Y los colonizadores españoles se mezclaron en parte con los indígenas, dando lugar a los mestizos, o *ladinos*. Esto generó un número indeterminado de conflictos, que resultaron difíciles de solventar. Y esto, unido al descontento general, la crisis de España, y las ansias de independencia, desembocó en los primeros movimientos independentistas del país. Todo ello, unido a determinados elementos internos y externos, condujo a la Independencia, que se hizo realidad el quince de septiembre de 1821. La independencia de México, alentó considerablemente a los habitantes de Guatemala para que se consumara este hecho con mucha mayor rapidez. El propio general Gabino Gainza, apoyado por la Iglesia y los latifundistas, proclamó la separación de España, y en enero de 1822, incorporó Guatemala al imperio mexicano de *Itubirde*. No obstante, las otras provincias rechazaron el sometimiento a este régimen monárquico mexicano, en especial por las convicciones republicanas predominantes.

Una vez extinguida la monarquía mexicana (julio de 1823), se crearon las *Provincias Unidas de Centroamérica*, con capital en Guatemala. En cualquier caso, esta unión duró poco tiempo, a causa de las disensiones entre las diversas provincias por una parte, y las discrepancias entre liberales y conservadores, por otra. Las diferencias culturales entre las regiones, marcaban la pauta de divergencia más profunda, a pesar de la escasa distancia que las delimitaba.

A lo largo del siglo XIX, y durante ciertos períodos del XX, los intentos de reunificar las pequeñas repúblicas centroamericanas han sido múltiples, aunque infructuosos.

Los problemas sociales continuaron siendo un tema por resolver. Gran parte de la población seguía dedicada a sus labores de economía de subsistencia, y ajena a todos los acontecimientos políticos y sociales que estaban teniendo lugar en ese momento. Por otra parte, en la búsqueda de la propia identidad nacional, Guatemala se tropezaba continuamente con serios obstáculos. En primer lugar, la mayoría de la población seguía siendo indígena, y aunque se empezaba a hablar del glorioso pasado maya, éstos seguían gozando de un prestigio social ínfimo. La solución debía pasar por otro camino. Añadido a este hecho, debemos señalar que en 1838, el liberal Mariano Gálvez fue

derrocado por el conservador Rafael Carrera. Este hecho puede parecer contradictorio *a priori*, ya que la independencia de la metrópoli parecía encaminar el asunto hacia los derroteros de las nuevas ideas liberales, que se distanciaran del conservadurismo de la Corona Española, dominante en épocas muy cercanas (Flores Juárez, 2002, p. 30)

Ante la creciente ola de situaciones violentas, el descontento social, y la incipiente toma de conciencia de muchos ciudadanos, la historia guatemalteca comenzó a girar de forma dramática, dando lugar a muchos de los problemas más recientes del país, que todavía en la actualidad siguen vigentes. De hecho, desde 1844 hasta 1865, se produjo la férrea dictadura de Carrera. La iglesia y los indígenas apoyaron esta dictadura, en la que se cometieron importantes situaciones de irregularidad, y en la que el miedo comenzó a hacer su aparición. No obstante, como señala Alda Mejías (2000) determinadas reformas emprendidas en el contexto de este régimen, hicieron que el país mejorara en ciertos aspectos sociales.

La presión de los liberales y el desacuerdo social con el prolongado gobierno de Carreras hicieron que se produjera el retorno al gobierno de Justo Rufino Barrios (1873-1883). Este político se enfrentó directamente con la Iglesia e impulsó el cultivo del café, al quebrar la industria de la *cochinilla*.

En 1859, Guatemala perdió Belice ante los ingleses, territorio que todavía en la actualidad reivindica. Esto supuso un importante cambio en la historia del país, ya que las comunicaciones por el Atlántico quedaron reducidas a la estrecha salida de Puerto Barrios.

Barrios murió en el Salvador al intentar imponer por la fuerza la reconstitución de la federación de Centroamérica.

Las dictaduras liberales se sucedieron, y en este contexto, Guatemala prepara su camino para el siglo XX, en el que los conflictos se suceden y dan lugar a situaciones dramáticas e insospechadas.

## **1.4. GUATEMALA EN EL SIGLO XX: EL DESENLACE DE UN DRAMA**

El siglo XX supone una bisectriz en la historia del país, debido al desarrollo de los acontecimientos, que previamente se habían estado gestando durante siglos.

Durante este siglo, se suceden movilizaciones políticas, campesinas, y sociales, que determinan la situación actual de la república. Multitud de acontecimientos dramáticos se dan cita en estas décadas de cruentos conflictos. Y la ya difícil situación de un país en continuo cierne y búsqueda de una identidad propia, se ve agravada por la sucesión de elementos adversos.

Resulta fundamental conocer el desarrollo de los acontecimientos en las décadas mencionadas del siglo XX, porque durante el transcurso de estos años, se produce un mayor conocimiento del país, una mayor apertura al exterior, y la proliferación de artistas y escritores conocidos a nivel mundial. De hecho, Asturias vive y lleva a cabo su actividad literaria en el contexto del siglo XX. Y al igual que él, otros muchos autores y grupos literarios entre ellos, Óscar Sierra, el autor de cuentos del que nos ocuparemos con posterioridad.

En estas conflictivas décadas, Guatemala comenzará a salir al exterior, y se conocida por la *comunidad internacional*, en ocasiones por buenos motivos, y en otras, por el acontecer de tragedias que conmueven la opinión internacional.

El siglo XIX se había desarrollado en el contexto de una inestabilidad política y social profunda. Las soluciones tanto *liberales* como las procedentes del *conservadurismo* habían resultado insuficientes. En 1877 se había promulgado la *ley de los trabajadores*, que intentaba remediar la situación de precarias condiciones laborales y de explotación en la que se encontraban inmersos muchos obreros y agricultores, en

especial, indígenas. No obstante, el *indígena* seguía teniendo un prestigio social muy bajo, y sufría la discriminación de forma profunda. Prueba de ello es la proclamación de *la ley contra la vagancia*. Ésta consistía en la obligación, por parte del indígena, de trabajar de manera forzada en la tierra de cafetales por un período superior a cien días en el año<sup>13</sup> (Cuesta Marín, 2001, p. 14). Así, se garantizaba el funcionamiento de todas las capas sociales, incluidos los indígenas, que durante mucho tiempo han sido considerados como la causa de los grandes males del país por su actitud.

La política liberal de final de siglo conlleva a que éste concluya en medio de polémicas y levantamientos de los campesinos y terratenientes. Muchos de ellos se habían visto desprovistos de sus posesiones por las imposiciones estatales y las leyes gubernamentales. Y este hecho llenó de descontento y preocupación a las capas más favorecidas de la sociedad.

Y el siglo XX comienza en la misma tónica del siglo anterior. Los movimientos militares, a causa de las revueltas sociales, se convierten en un elemento de cotidianidad. Todo ello, dará lugar a sangrientos conflictos y la imposición de posturas represivas por parte de los diversos gobernadores.

Reina Barrios había sido destituido del poder mediante el asesinato. Y durante las dos primeras décadas del siglo Estrada Cabrera se hace con el poder. Su primera iniciativa fue la de transformar el partido liberal. Y durante su primera época, intentó gobernar con acierto, propugnando el desarrollo de la economía e introduciendo novedades como el ferrocarril.<sup>14</sup>No obstante, la dependencia de los Estados Unidos era casi absoluta. Éstos controlaban el ochenta por ciento de las exportaciones y se encargaban de importar el setenta por ciento de los productos requeridos.

Debido a los problemas sociales derivados de la precaria situación de gran parte de la población, los movimientos indígenas se multiplicaron. Y la reciente *Revolución Mexicana*, entonces, supuso una motivación y un aliento para los grupos

---

<sup>13</sup> No debemos olvidar que el *indígena* seguía siendo considerado como una persona de poca voluntad y escasa predisposición para el trabajo.

<sup>14</sup> El ferrocarril cubría una ruta estratégica: desde Puerto Barrios, principal puerto comercial, hasta la capital.

reivindicativos. De hecho, ya en 1919, existían treinta y seis nuevas asociaciones obreras y artesanales.

En 1920 se produjo una conspiración de finqueros y comerciantes, desplazados del poder desde las últimas décadas del siglo anterior. Manuel Cobos Batres emergió como líder de la protesta junto al obispo José Piñol. Un año antes se había consolidado la *Liga Obrera*, que reclamaba un régimen parlamentario, la reforma del sistema monetario y la integración centroamericana. Como consecuencia de la *insurrección*, casi dos mil personas perdieron la vida.

Estrada Cabrera fue derrocado del poder, y llegó al gobierno Carlos Herrera Luna cuyo mandato sólo se prolongó por dos años. Sus logros se basaron en algunos avances en materia de cooperativismo y derechos individuales. No obstante, fue conocido por restringir las protestas mediante el *Reglamento de Manifestaciones*. En esta destacó por su beligerancia la Unión de Ferrocarriles de Guatemala.

Con el gobierno de Herrera se introdujo el cultivo del cardamomo en Alta Verapaz. Y en 1920 se creó la *Unión General de Agricultores* (AGA), promovida por la familia Aycena Arrivigalla. Un año más tarde se constituyó la Cámara de Comercio.

En 1921, un triunvirato encabezado por el general **José María Orellana**, derrocó a Herrera. Orellana reemprendió las negociaciones con la empresa eléctrica *Bond and Share*. También creó el *quetzal* como moneda y en paridad con el dólar, lo que produjo una devaluación de hecho en beneficio de los cafetaleros.

En estos años, se fundó el *Banco Central de Guatemala* como único emisor del quetzal. Y el gobierno abrió el *Departamento Nacional de Trabajo*, que promovió algunos derechos de los trabajadores, y leyes de protección laboral, aunque en 1922 reprimió el levantamiento de los *quichés*.

A pesar de la enrevesada situación que se vive en los momentos que hemos descrito, no es, hasta los años treinta, y en especial, en las dos décadas posteriores, cuando los conflictos se recrudecen, tomando forma, en años posteriores, de guerra encubierta, y dando lugar a atrocidades descomunales en muchas ocasiones.

En 1931 fue electo presidente Jorge Ubico Castañeda jefe político de Verapaz y vinculado a familias muy influyentes. Ubico ejerció un largo gobierno autocrático. Además, Guatemala sufrió en los treinta las consecuencias de la crisis económica sufrida a nivel mundial. Aunque Ubico no podía devaluar la moneda, debido a que ya había sufrido un proceso de devaluación muy profundo, sí ganó el apoyo de los cafetaleros manteniendo el orden social en el campo mediante un programa de obras públicas forzadas.

En 1934, el gobernante canceló las deudas por *habilitaciones*<sup>15</sup> buscando favorecer así a los empresarios menos competitivos en lucha por obtener mano de obra, y enfrentar las presiones producidas por el excesivo endeudamiento de los trabajadores y la grave crisis fiscal. Esto permitió a una minoría indígena dedicarse a la actividad comercial, desplazándose por todo el país. Estos indígenas rompieron con el patrón cultural de mantenimiento de tradiciones y prácticas mágico-religiosas<sup>16</sup>, y entraron a un movimiento de conversión religiosa que facilitó la penetración de la Iglesia Católica y las iglesias protestantes, que de forma incipiente, y procedentes de Estados Unidos, emprendieron su labor de *difusión* de la fe. Y el altiplano guatemalteco fue un campo propicio para el desarrollo de estas actividades.

Ubico continuó su actividad por medio de una política de *terror*. De esta manera, la fuerza armada coaccionó a los campesinos para construir caminos y tender los hilos del telégrafo por todo el territorio nacional. Además, persiguió brutalmente a todos sus perseguidores y los que habían conspirado contra él. Sin embargo, en 1944, entre protestas populares, tuvo que entregar el gobierno a un triunvirato presidido por el general Federico Ponce Vaidés, quien gobernó por el espacio de unos cien días.

Ponce continuó el régimen de terror político del *ubiquismo* y ordenó el asesinato del único oponente a la presidencia, Alejandro Córdova. Por otra parte, los conflictos interétnicos se exacerbaban. Los enfrentamientos locales entre indígenas y ladinos tomaron el protagonismo, debidos en gran parte a la promesa de Ponce de entregar

---

<sup>15</sup> Sistema de los hacendados consistente en pagar anticipos a los jornaleros, que les permitían mantenerlos endeudados a sus plantaciones.

<sup>16</sup> Conocidos como los *zahoríes*.

tierras a los primeros. Estos conflictos no tardaron en trasladarse al escenario político central, y desembocaron en masacres de *cakchiqueles* por su levantamiento contra los ladinos, como recoge el detallado Proyecto Interdiocesano para la Recuperación de la Memoria Histórica (REHMI, 1998). Y la intervención del ejército, complicó la situación, revistiéndola de una mayor envergadura debido a la denominada *cacería de indios*, en la que los grupos paramilitares ladinos intervinieron con la muerte de unos quinientos indígenas. En consecuencia, los años cuarenta son conocidos por ser los primeros en los que los asesinatos masivos toman el protagonismo de manera dramática.

En esta misma década, la CIA comienza una operación de intervención en el país, en gran medida, movida por los profundos intereses económicos que representa Guatemala. Se aprovecha el delicado momento político y social que se está viviendo, en el que toda intervención a favor de solventar o intentar mitigar la situación, es bienvenido, debido al miedo y la inseguridad que se respira en el ambiente de manera continuada (Galeano, 1971, p. 182)

Tras el derrocamiento de Ponce, y a lo largo de los años cuarenta, la situación social ya aparece como insostenible, ante los propios habitantes del país, y la comunidad internacional. De hecho, el mismo año en el que se produce la caída del presidente mencionado, tiene lugar la denominada *Revolución de Octubre*, en la que se pretendió el ascenso al poder de la clase media mediante un sistema participativo y reformador. Las intenciones más brillantes de este intento de reforma, versaron sobre las reformas sociales encaminadas a solventar los problemas sociales y económicos profundos y graves que sufría el país.

Hasta principios de los años cincuenta, el presidente Juan José Arévalo defendió el modelo liberal. Durante su mandato, y el de su sucesor, Arbenz, se produjo una cierta prosperidad económica, que favoreció a la clase media, e intentó eliminar la desigualdad social reinante en el país (pp.183-184). Este presidente mencionado, llevó a cabo una política de reforma agraria muy original, la cual favoreció de forma precisa el desarrollo económico de la nación (Cambranes, 1992, p.349).

En 1954, tiene lugar un nuevo golpe de estado, que destituye del gobierno, de forma violenta, al presidente Arbenz. Tal irrupción en el gobierno, fue dirigida por el



Coronel Carlos Castillo Armas, y supuso la consolidación del ejército como abierto dirigente del país (Cardenal, 1997, p. 377) Las revueltas políticas y las ejecuciones diversas, dieron lugar a venganzas y *ajustes de cuentas* que sembraron el pánico y la cobardía social. El resentimiento reinante entre las diversas clases sociales, y los diferentes grupos étnicos, se agudizaron terriblemente. Y en este contexto, el panorama socio-político pareció tornarse insoportable. La seguridad se apodera de los ciudadanos. Y el sentimiento de provisionalidad comienza a ser una realidad entre los habitantes del país, quienes por el miedo y la inseguridad, no se plantean ya llevar a cabo proyectos que requieran una cierta estabilidad o la proyección clara hacia un futuro, que se muestra como desolador. La economía es insostenible, y la pobreza pinta el marco social de desolación y muerte.

En estos años ya podemos empezar a hablar de *guerra civil*. Los diversos grupos sociales se enfrentan entre sí, dando lugar a crímenes, que generan venganzas despiadadas de generación en generación.

El 13 de noviembre de 1960 (ODHAG, 2004), se ha tomado como fecha de referencia en la que el conflicto armado organizado comienza su actividad de manera más directa. La Guerra Civil, que se prolongará por un espacio de casi cuarenta años, tiene su punto de partida en esta fecha mencionada. Los diversos grupos armados, pretenden defender los intereses propios a costa de lo que sea, incluso movilizándose y protagonizando matanzas masivas. La crueldad se convierte en la cotidianidad de la actuación de los grupos armados. El miedo y la incompreensión se tornan en los sentimientos más generalizados del momento (pp. 39,40).

Tras una sublevación, que tiene lugar en la fecha mencionada, la crisis en la que entra el país es irreversible. En lo sucesivo, la situación no mejorará, sino que llegará a convertirse en más problemática con el transcurso de los años.

La violencia sigue llenando la cotidianidad del transcurrir diario. Todas las regiones sufrirán el peso de la represión y la sacudida de las olas incesantes de movimientos hostiles que sembrarán el pánico y la inseguridad.

En 1961, hacen su aparición en la escena de la República los grupos guerrilleros, controvertidos y polémicos. En esta incipiente ola guerrillera, los *trecistas* toman el relevo de grupos anteriores que no se habían alzado con la voz de la reivindicación. Más tarde *El fondo Concuá* y *la Columna de Huehuetenango* serán los guerrilleros más desatacados, haciendo notar su presencia por medio de diversas intervenciones que, sin olvidar el afán reivindicativo, siembran de horror la ya inquieta vida de los habitantes de las diversas regiones (REHMI, 1998, vol. 3, pp. 234-245) De esta manera, los conflictos agudizan sus formas, pues ya habrá demasiados frentes que atender, y el gobierno se convertirá en el principal verdugo y perseguidor de los grupos de guerrillas. Por otro lado, éstos tratarán en todo momento de reprimir las políticas de los diversos gobiernos, dándose en el escenario de una pequeña región, como es Guatemala, la múltiple presencia simultánea de frentes diversos de conflictos.

En 1963, Peralta Azurdia lleva a cabo un golpe de estado con la intención de terminar con la problemática iniciada en las décadas anteriores. Sus principales propósitos se basaron en el intento de una reforma agraria y social de mejora. Pero la situación socioeconómica continuó siendo pésima. Y parece que el país estaba irrevocablemente destinado a un *infierno* sin retorno. A pesar de todo, y en medio de este desfavorable contexto, en 1965 se proclama una nueva constitución. Las leyes son revisadas y se pretende una integración social de los grupos desfavorecidos. La reforma, en cualquier caso, resultará muy breve en el tiempo, pues tres años más tarde, Méndez Montenegro entrará en el poder, sorprendentemente debido a todas las circunstancias acontecidas, de manera democrática. No obtiene la mayoría absoluta, pero la población pone altas expectativas en él. Pero la decepción social sufrida por el pueblo respondió a una realidad cruda: el gobierno de Méndez resultó agresivamente represivo y cruel. Los pactos con el ejército sirvieron de justificación perfecta para las intervenciones, presuntamente en pro de la justicia y el mantenimiento del orden social. Pero en realidad, los métodos contradijeron una ética mínima de derechos humanos. La intención de mantener el orden estuvo por encima del respeto a la vida. Y las reformas militares llevadas a cabo llenaron al ejército de un poder, cuyo abuso fue inmediato (Fuentes Mohr, 1978, pp. 82-87).

La grave situación que se vive en estos momentos es la excusa perfecta para el crecimiento y la proliferación de los grupos *paramilitares*, que hacen su aparición en

escena, sembrando el pánico y multiplicando los frentes de horror a los que los ciudadanos deben enfrentarse. Su intervención fue inmediata y precisa, generando una mayor inseguridad, y contribuyendo a que las libertades y la expresión pública de cualquier pensamiento o idea quedaran limitadas.

La guerrilla persevera en su crecimiento y actuación paralelamente a las oleadas de violencia. El ajusticiamiento, y la defensa de sus intereses por encima de cualquier otro propósito, fueron sus métodos más frecuentes. En muchas ocasiones, se impuso la subversión social ante la realidad de injusticia dominante, y la defensa de los más desfavorecidos. Pero los métodos empleados, resultaron crueles y despiadados. Con la proliferación de estos grupos, ya entraron en juego tres facciones enfrentadas entre sí, en defensa de intereses particulares divergentes, y con los métodos de horror y violencia como elemento común entre ellos.

Se generó una violencia descomunal, y la sucesión de crímenes llenó de temor a la población, que día a día eran protagonistas de los atentados contra la vida que se iban sucediendo.

El final de la década de los sesenta encontró una cierta calma en la situación desesperada del país. Se pensó, en consecuencia, que los conflictos se habían mitigado considerablemente, e incluso, estaban llegando a su fin. Pero nada más lejos de la realidad. El período de paz aparente fue muy breve. Y el escepticismo hacia los políticos, aumentaba en los diferentes grupos sociales y étnicos. Así, en estos años, *El Señor Presidente* de Miguel Ángel Asturias obtuvo el premio *Nóbel* de literatura, y en esta novela se refleja, con escepticismo, la figura casi maldita del dictador hispanoamericano.

Los años setenta, aunque aparecen con horizontes de cierta esperanza, no resultan muy alentadores en cuanto a mejoras sociales. La historiografía ha denominado esta época como la *década de los gobiernos militares*, por la presencia de los militares al frente del poder, y la influencia de los mismos en las decisiones más relevantes que concernían al estado.

La inauguración de esta política militar llegó de la mano de Carlos Arana Osorio. Éste invitó a la fuerza armada a que se instalara en el gobierno. Y debido a su inicial política, la situación económica mejoró, en gran medida gracias a los proyectos de desarrollo preestablecidos, y que intentaron ponerse en marcha de forma acertada. No obstante, la contraposición de intereses enfrentados conllevó a un aborto directo de las mejoras emprendidas. El gobierno de Arana siguió en la tónica de los anteriores respecto al tema de la violencia y la represión. Además, se introdujo la imposición de los *estados de sitio* de manera sistemática ante cualquier dificultad o sospecha de la misma (Saavedra, 2001, pp. 60-93).

Las *alianzas de poder*, las conspiraciones políticas, el temor popular, y la aparición de organizaciones populares pueden considerarse como tónicas dominantes en el proceso de esta década. No obstante, a mediados de la misma, se proponen reformas económicas impulsadas por la inversión. Tales intentos llegan hasta finales de los setenta. El objeto fundamental de todo pareció fundarse en la promoción de los más pobres y necesitados, y la mejora social ante las dificultades que el país atravesaba desde hacía ya muchos años. El éxito de estos intentos tímidos de mejoría resulta diminuto y casi imperceptible. A pesar de ello, la actitud de ciertos sectores sociales, se transformó por la apertura a una nueva esperanza. A este hecho en conjunto, se le debe añadir la entrada en el país de forma organizada y sistemática de múltiples *organizaciones no gubernamentales* (ONGD), cuya pretensión fue la de mitigar las dificultades atravesadas por la población guatemalteca del momento, y el intento de concienciar al resto del mundo de lo acontecido en el país. Su repercusión fue, de igual forma, mínima. Pero se contribuyó a mejorar la situación de determinados sectores desfavorecidos por medio de la educación y la promoción de la sanidad. Además, Guatemala empezaba a tener ya un mayor eco a nivel internacional, y algunos países empezaban en serio a preocuparse por la situación de la pequeña república centroamericana.

El *movimiento indígena*, que como indica como indica Luján (1998) había adquirido fuerza en décadas anteriores, sigue creciendo y desarrollándose en los años setenta, hasta llegar a reivindicar un nuevo papel de decidido reconocimiento de su identidad (p. 414). Los grupos por la defensa de las lenguas y culturas tradicionales de los mayas toman cada vez más fuerza. Por primera vez, las lenguas autóctonas son

reivindicadas al gobierno, para que éste inicie una política educativa de difusión y mantenimiento de las mismas, como patrimonio para conservar y base de la identidad nacional. Y en Cobán, capital del departamento de Alta Verapaz<sup>17</sup>, comienza a celebrarse de forma sistemática y anualmente el festival de la *Rabin´a´Hau*, o dama indígena por excelencia.

Las lenguas indígenas y las tradiciones se revitalizan por la edición de gramáticas en lenguas vernáculas, y la difusión de programas en diversas emisoras, radiados en las lenguas mayas propias de cada región. La recuperación de todo este *material* cultural tradicional, sirve de aliento e impulso para los movimientos indígenas más reivindicativos. Y no podemos olvidar que un sector, minoritario, de los indígenas, tiene acceso a la cultura y la formación, por lo que en el contexto de una educación alta, podrán proceder a una petición o exigencia más acertada de sus derechos individuales y comunitarios (Halperin Donghi, 1986, p.186).

Los movimientos *indigenista* y *popular* se vieron reforzados a merced de los nuevos acontecimientos. Y las guerrillas, completamente renovadas, se avivaron por las circunstancias acaecidas. De hecho, la nueva guerrilla, entra en juego con mayor estrategia y especialización, formando parte medular de ellas, grupos intelectuales que poseen una visión de conjunto diferente a las primeras manifestaciones *guerrilleras*. La respuesta gubernamental es inmediata. La *contrainsurgencia* o movimiento del gobierno para la represión de fuerzas subversivas, reprime cualquier intento de rebeldía y mediante la fuerza y la imposición del terror. Todo sospechoso podía ser víctima de esta fuerza represiva, por lo que el miedo se apoderó de las gentes, y el temor a ser relacionado con algún grupo rebelde, hizo de la libertad de expresión, una utopía lejana (Flores Juárez, 2002, pp.46-48). De hecho, la expresión de ideas en público quedó reducida de sobremanera por el miedo a ser tildado de *guerrillero*.

---

<sup>17</sup> En este departamento la población indígena supera en muchos caso, el noventa por ciento de la población. La Verapaz se ha convertido en el paradigma del indigenismo.

El entrenamiento de estas fuerzas especiales de mantenimiento del orden, no sólo vino de parte de los Estados Unidos<sup>18</sup>, sino que intervinieron también de forma directa países muy versados en las artes de la guerra, como Israel, Taiwán y Argentina.

Los años ochenta no supusieron un aliento para la ya enmarañada situación. De hecho, esta década se caracteriza por las tendencias hacia una corrupción más directa. Se produce, de esta manera, una intolerancia clara hacia el emprendedor sector empresarial, por lo que los intentos de resurgimiento y fomento de ciertas actividades económicas, quedaron relegados al olvido.

La tierra, por la permanente crisis, se revalorizó considerablemente. Y esto dio pie a que se llevaran a término nuevos despojos de tierras. Los campesinos, indígenas en su mayoría, estaban asentados en determinados territorios. Pero las olvidadas tierras, fueron recuperadas por los patrones. Esto generó enfrentamientos violentos, con un número indeterminado de víctimas. Pero los campesinos indígenas no quedaron impasibles ante este hecho. Así, los movimientos *indígenas* continuarán en un proceso irrefrenable de crecimiento y fortalecimiento (Le Bot, 1995, pp.86-97) Esta postura, supuso un elemento molesto para el gobierno, que no esperaba la subversión procedente de este sector étnico. Además, el terremoto de 1976, constituyó una *prueba de fuego* para las comunidades de indígenas, pobres y olvidados. A este acontecimiento se puede añadir, además, el deterioro del sistema electoral. La corrupción llegó a conocer límites insospechados. De hecho, no se puede decir que la elección de gobernantes respondiera a un sistema democrático y justo. La intención de muchos de los gobernantes de esta década no versaba sobre la intención de mejorar las condiciones, sino sobre la imposición de determinadas pautas, y el mantenimiento en el poder a toda costa.

Los movimientos populares crecían y se consolidaban. También, las nuevas guerrillas, haciendo su aparición de manera sistémica e insospechada. Pero el gobierno, continuó buscando soluciones en la intervención de la *contrainsurgencia*, con sus habituales métodos tiránicos y despóticos. Sobre los asesinatos ya no se guarda silencio, porque resultan tan frecuentes, que se habla ya sobre ellos de manera clara y abierta. Y las condiciones de vida, toman la forma de guerra. Al anochecer nadie osa pisar la calle,

---

<sup>18</sup> Tradicionalmente la *Escuela de las Américas* entrenaba a reclutas de forma dura para que fueran capaces de cometer atrocidades y actos violentos de envergadura brutal.

pues tras el *toque de queda* por el miedo social existente. Los jóvenes de los años ochenta, relatan con pavor el riesgo de entretenerse en una conversación, o salir de alguna reunión festiva. Y muchos han sido testigos de disparos y han arriesgado sus propias vidas, o sufrido la muerte de algún compañero o amigo cercano.

La década se inauguró con el gobierno de Lucas. El general Romeo Lucas García se hizo con el poder. Ya desde los comienzos, resultó completamente fraudulento, pues su elección pública careció de carácter democrático, debido a los intereses y a que había sido pactada con anterioridad. Los estudiosos de la historia de Guatemala, han considerado que este gobierno se puede traducir en la represión política llevada al extremo. Los crímenes se sucedían y no se ocultaban. Es más, servían de ejemplo y arma para el mantenimiento de posturas consideradas como *correctas*. El miedo a la expresión pública de pensamientos, sentimientos o ideas, tuvo su justificación en la respuesta que dio el gobierno ante la sospecha de cualquier elemento que pudiera resultar contrario a los intereses preestablecidos. De ahí, que en enero de 1980, se produjera el conocido asalto a la embajada española, en el que brutalmente se acabó con la vida de decenas de refugiados (Cajal, 2000, pp.38-39). Sólo dos de los ocupantes de la embajada, resultaron ilesos: el campesino Gregorio Yujá, que apareció muerto días después de la crisis, y el embajador Cajal, que tuvo que huir del país, por el peligro que corría su vida.

La política *contrainsurgente* continuó su ritmo represivo, por medio de métodos devastadores. De hecho, aplicó la estrategia de *tierra arrasada*. Ésta encontró su fundamento en una opresión dura y cruel contra el altiplano guatemalteco, tan golpeado por los avatares de los siglos anteriores.

Los desaparecidos aumentaban de forma constante y sistemática. Y el número de víctimas ya parecía difícil de ser determinado. En estos años, Sierra Iboy publica sus cuentos bajo la denominación genérica de *Verde Verapaz* en honor a su *patria pequeña*, que tanto sufrimiento está recibiendo en especial en las últimas décadas.

Ante la falta de apoyo, el malestar social y los intereses enfrentados, el gobierno de Lucas cayó. Llega al poder entonces, Ríos Montt. Este gobierno, aunque breve, ha sido considerado como un auténtico giro dramático en la historia de Guatemala

(REHMI, vol 3, p. 303). La crueldad llegó hasta unos extremos desconocidos. Ante el levantamiento, los movimientos de protesta, y todo lo que supusiera una amenaza contra el poder central Ríos Montt no vaciló en reprimir de forma dura y decisiva. Desde esta perspectiva, se puede afirmar que se producen masacres masivas que trascienden a las muertes o desapariciones individuales, que ya habían sembrado de horror el panorama social de la nación.

Las principales masacres encontraron su escenario en Huehuetenango, Chimaltenango, Petén, Quiché y la Verapaz. Esta última, fue quizá una de las regiones más golpeadas por la represión. Los indígenas, ante la discriminación que había sufrido por siglos, y a las diferentes políticas de represión de la cultura maya (se llegó incluso a cambiar el apellido de los indígenas para eliminar cualquier resquicio de presencia del sustrato maya anterior), crearon una especie de *psicosis de cerco*, que conllevó a la captación agresiva de cualquier elemento que resultara ligeramente peligroso para su cultura y tradición. Como consecuencia, los mayas comenzaron a recuperar con fuerza sus raíces, ritos y costumbres, dormidos por el peso de los siglos. La práctica de los mismos fue puesta en práctica en la más estricta clandestinidad.

Ríos Montt permaneció dos años escasamente en el poder. Y Mejías Vítores lo sucedió en el gobierno, entrando en el mismo por medio de un golpe de estado. A éste le sucedió Vicinio Cerezo. Aunque los intentos de negociación y pacificación comienzan durante el mandato de este último, la *guerra sucia*, junto a conspiraciones y levantamientos, siguen resultando el método más efectivo para la solución de los problemas. La forma se torna más encubierta y oculta, pero el fondo del horror, sigue siendo similar. La problemática aumenta, aunque el miedo parece mitigarse de manera leve (Giraldo, 2004, cap. 4, pp.5-35).

Los años ochenta concluyen con una serie de sucesivos golpes de estado. La inestabilidad política aborta todos los intentos de pacificación y mejora de las condiciones sociales y económicas del país. La guerra psicológica que domina, da lugar a la denominada guerra sucia, ya fuera del control de los gobernantes y en la que una legislación ácrata se impone, dando lugar a la ausencia total de escrúpulos en la actuación. Muchos religiosos y sacerdotes son ejecutados o desaparecen sin dejar rastro,



por la acusación de tener contactos o ideologías afines con las guerrillas. El éxodo de organizaciones de ayuda, y misioneros, vuelve a convertirse en una realidad. Se generaliza una política que combina la diplomacia con el terrorismo. La militarización de las fuerzas públicas contribuye a que este hecho se haga realidad. En este escenario, las fuerzas internacionales intervienen y dan lugar a un debilitamiento de las fuerzas políticas y del poder militar. En breve, todos los proyectos de estabilización pierden fuerza y se derrumba el sistema de mejoras emprendido por la *democracia cristiana*.

A principios de los años noventa, en el contexto de un gobierno completamente hundido, los grupos financieros llevan a cabo estrategias aprovechando el oportunismo del debacle gubernamental. La liberación del precio del azúcar y el alza de los productos básicos, contribuyó, en gran medida a que este asunto fuera una realidad. En este contexto, los más golpeados fueron los miembros de las clases populares. Los campesinos se debatían en constantes crisis difíciles de superar.

Serrano Elías sucede en el poder al provisional Grajano. Su política de lucha contra la privatización no tiene éxito. Y en 1993, llega al poder Ramiro de León. No obstante, en este mismo año, Serrano trata de imponer un *autogolpe* de estado (Fernández Camacho, 2004, pp. 237-259). Quienes confiaron en él como la posible solución a los problemas de inestabilidad económica, no tardaron en sentirse frustrados. Las soluciones propuestas, y llevadas a cabo mediante el chantaje fiscal y la privatización, no contribuyeron a solucionar los problemas. El contexto continúa siendo el de una lucha sin cuartel por alcanzar y mantener el poder. Los empresarios no aceptan la situación y deciden entrar en los conflictos. No obstante, y como dato positivo, en estos años se prepara el camino para la paz, en medio de arduas negociaciones y no sin olvidar el daño ya presente en los ciudadanos. La Iglesia Católica interviene en las negociaciones para la paz de forma activa y positiva. Y ya en 1995, el camino está preparado. Los grupos guerrilleros no encuentran el contexto adecuado para sus luchas. Toda la propaganda guerrillera de tiempos atrás deja de tener vigencia. En décadas anteriores, escuchar o cantar una simple canción de cercanía a ideologías en familiaridad con la guerrilla<sup>19</sup>, podría suponer la ejecución inmediata o la consecución de una pena de muerte.

---

<sup>19</sup> Informado por personas que vivieron esta situación de cerca.

Ya hacia la mitad de esta década, la situación de temor permanente por la represión feroz deja de tener una vigencia tan absoluta. Los grupos guerrilleros no parecen tener la fuerza y presión de los momentos anteriores. También se da una situación de debilitamiento en estos sectores, debido a la falta de iniciativa, y a la ausencia de líderes carismáticos. En consecuencia, no parecían suponer una auténtica amenaza para los diversos poderes, ni para la población.

En el contexto del gobierno, el descontento continúa siendo la nota dominante. Todos los sectores apuntan ahora a la sucesión de diferentes facciones políticas, con estrategias que rozan la megalomanía. Las conspiraciones están a la orden del día, y la violencia persiste a pesar de la aparente buena disposición que se presupone con respecto a la consecución de la paz.

En 1996, tras diversos acuerdos y estrategias múltiples, se firma la paz. No obstante, comienza el arduo trabajo de reconstrucción, de reconciliación e inserción en una vida que pretende volver a la normalidad. Se emprende el trabajo de difícil investigación para el esclarecimiento de la verdad histórica y los sucesos acaecidos en estas décadas de profundo terror. En cualquier caso, y a pesar de que presuntamente las guerrillas se han extinguido, y la situación de paz es aparentemente la nota dominante en el país, la violencia sigue siendo una realidad en Guatemala. El lastre dejado a su paso por los conflictos se puede traducir en una situación de pobreza, en algunos casos extrema. Los episodios de violencia, aunque aislados, perseveran en el marco de una sociedad ya profundamente quebrantada por la miseria reinante. Y la situación de libertad, tanto en el terreno del pensamiento, como en el de la libre expresión de opiniones, está restringida por el miedo instalado durante años, y el sentimiento parásito de culpa presente en la vida cotidiana, en especial, de las clases populares, los realmente maltratados por la situación.

Pobreza e inseguridad ciudadana están a la orden del día en la República. Y la libertad auténtica todavía tiene mucho camino por recorrer, como muestra el hecho del asesinato de Monseñor Gerardi, sólo cuarenta y ocho horas después de la publicación del informe *Guatemala Nunca Más*, intento desesperado de esclarecer la verdad histórica subyacente a décadas de terror (EDAI, 2002, pp. 5, 32).



## **1.5. LA CULTURA MAYA.**

Todavía en la actualidad perviven millones de descendientes de los antiguos mayas, dispersos entre el sur de México y Guatemala, la mayoría de los cuales se encuentran en el último país.

A pesar de la baja consideración a la que han estado sometidos en los últimos siglos, y la discriminación política que han padecido, debemos destacar que la cultura maya fue la más desarrollada y poderosa de las existentes en la América precolombina. José Martí, en su reflexión sobre Hispanoamérica, su origen, y la reivindicación del pasado americano, afirma que los indígenas fueron “una raza artística, inteligente y limpia” y respecto a los mayas, admira la grandeza de su arquitectura y los logros obtenidos en todas sus facetas culturales y sociales (Martí, 1995, p. 88).

En la actualidad, los mayas que sobreviven, apegados a la tierra, suponen la mayoría poblacional de Guatemala, y luchan por mantener vivas las tradiciones milenarias de las que descienden, en un medio, sin duda, hostil y poco propicio para que esto tenga lugar. No obstante, la búsqueda de una identidad propia, y la lucha en contra de esos elementos exógenos que impiden el desarrollo y la consolidación de un pueblo vivo, han permitido, que en el transcurso de las últimas décadas, hayamos protagonizado el resurgir de un pueblo arrasado por la imposición de otros elementos culturales, sociales y tradicionales.

El proceso de *occidentalización* que han sufrido la mayoría de los países, también ha llegado de forma irremediable a Centro América, y concretamente a Guatemala. Pero debido a la precaria situación de las comunicaciones, y el aislamiento de siglos, ciertos aspectos culturales se han enraizado, y ha perdurado por encima del auge de la civilización.

Fue entre los siglos XIII y V, antes de Cristo cuando se asentaron las bases para la consolidación de la cultura maya. Tomaron tradiciones *olmecas* como base de su cultura, a la que añadieron aspectos propios, y llenaron los territorios de construcciones y manifestaciones artísticas peculiares (Rojas, 1992).

El apego a la naturaleza, y el respeto por el medio en el que el hombre se halla inmerso, fueron notas dominantes de sus creencias y actitudes vitales. Y esta es una de las realidades que perdura de forma más precisa y observable en la actualidad:

La madre tierra es para nosotros, los pueblos indígenas, sinónimo de fuente de riqueza económica y medio de subsistencia gracias a que nos da el maíz, fuente esencial de nuestras vidas...por lo que la respetamos y veneramos. Hemos heredado de nuestros abuelos una convivencia armoniosa con la naturaleza, lejos de pretender someterla como si fuéramos dueños de ella. (Menchú, 1990, p.12).

En este pequeño fragmento de Rigoberta Menchú, comprobamos el valor y la importancia concedida aun en la actualidad, a la naturaleza, y las tradiciones heredadas de los ancestros.

El término *maya* significa “gran amor, inmensa estima” (Scott, p. 5). Ya de por sí podemos hacernos una idea de la idiosincrasia propia de este pueblo milenario, sus orígenes y metas a conseguir en el transcurrir de la historia.

A pesar de que han estado discriminados desde el Descubrimiento de América, y sus formas de cultura, incluidas las manifestaciones religiosas, han sufrido el yugo de la relativización y trivialización, no podemos ignorar que los datos que nos han llegado acerca de sus conocimientos sobre ciencia, astronomía y astrología, ponen en relieve la presencia de una civilización muy digna de consideración y que nada tiene que envidiar de otras resplandecientes en Occidente durante los mismos siglos, o en Oriente durante el *gran crisol* de los pueblos antiguos.

Los *mayas* han sido considerados como los grandes *maestros de las estrellas*, debido al profundo interés y conocimiento de las mismas, de los ciclos vitales, y toda la superstición que se deriva de estas consideraciones. Este hecho lo conocemos, principalmente, gracias a los datos aportados por el conocimiento de su triple calendario. Éste se componía del *Haab* (calendario compuesto de dieciocho meses y veinte días, al que se le añadían cinco más al final del ciclo anual), el *Tzalkin* (calendario sagrado, compartido por otros pueblos como los *aztecas* y *toltecas*) y el denominado por los estudiosos como *long count* (desconocido y de existencia datada en el cuarto milenio antes de nuestra era, cuando todavía el pueblo maya no estaba consolidado). De todo lo expuesto, podemos derivar la importancia del elemento *tiempo* en la vida de este pueblo. No obstante, debemos afirmar que el tiempo, como condición de posibilidad de la existencia, se consideró de forma diferente a la actualidad, siendo éste *cíclico*, tal y como en los pueblos orientales ha venido siendo considerado tradicionalmente (Rivera, 1986). Y todo debido, principalmente, a la referencia ineludible de los ciclos vitales, y en relación a los mismos. De hecho, en la actualidad, todavía existen consideraciones similares entre los mayas de la actual Guatemala, a pesar de la introducción de los modos de vida occidental.

Respecto a la escritura de los *mayas*, debemos decir que poco conocemos al respecto, si bien es de considerar que debieron tener una escritura sistemática y regulada. Lo único que nos ha llegado son las transcripciones fonéticas en alfabeto latino de los primeros misioneros llegados a las tierras de Centroamérica.

En la memoria de los *mayas*, se encontraba inscrita la idea de una procedencia lejana, en el espacio y el tiempo. De hecho, todavía hoy, se puede oír a los ancianos relatar las historias sobre el asentamiento en estas tierras de sus antepasados, que procedían de lugares lejanos, en los que el maíz no podía crecer por el frío y la ausencia de sol. No obstante, el origen de este pueblo, así como el de los pobladores primitivos del continente americano, es un misterio, sobre el cual se han escrito diversas teorías, que no merecen mención por apartarse de la intencionalidad que nos ocupa.

La idea de *jerarquía* y el respeto a los *mayores*, es una de las tradiciones que con más vida se ha mantenido en la historia de este pueblo. De hecho, los más ancianos, debido al peso de su vida y la experiencia acumulada, son dignos de veneración y

respeto, referencia obligada para la consulta de cualquier asunto relacionado con el buen funcionamiento de la comunidad, o la petición de un consejo de importancia. La procedencia de esta tradición, no es conocida. Pero sí es sabido su milenar origen. De este modo, podríamos hacer referencia al mito de *Vara Alta* (Lhuillier, 1993). Según las historias legendarias que hacen referencia a este mito, un hombre sencillo, sin pertenecer a un linaje alto, llegó a ser alcalde de *Vara Alta* por su sabiduría y experiencia al afrontar las situaciones. De esta manera, los *indígenas* elegirían a su representante o máxima autoridad, basándose en los méritos acumulados en su vida, y no en la procedencia social. Los mayores, por tanto, serían una auténtica autoridad, por su constancia, esfuerzo y decisión al afrontar la vida misma, cargada de dificultades y motivos a resolver. Y tradicionalmente, la autoridad sería juez, consejero, y el último en dar el consentimiento ante decisiones que lo requieran. Y aunque en la actualidad, las pequeñas comunidades se hallan sujetas a múltiples abusos y arbitrariedades, en la vida interna de cada una de ellas, esta situación sigue siendo de la misma manera.

Si un elemento ha sido venerado a lo largo de la historia de este pueblo, y sigue siendo digno de alabanza, culto y respeto en nuestros días, es la *tierra*. Ya en el *Popol Vuh* (Recinos, 2001), aparece como la madre de los vivientes (Cap.I, p. 14-17), el espacio vital del que toda criatura procede, y el fin último al que todo ser vivo tiende. La tierra es el mayor testigo del paso de las generaciones y el único patrimonio que posee el maya. De ahí la importancia de poseer un espacio para vivir y donde ganar el sustento, y la gravedad del *destierro*, el *desarraigo*, pues en este caso no quedaría ningún punto de referencia al que sentirse unido. La tierra proporciona el alimento. Es *bendita* y sagrada por ser la fuente de vida que hace posible perseverar en la existencia. Por ello, precisamente, es un elemento cotidiano, familiar y querido, y al mismo tiempo, lleno de misterios. La consideración de lo *sagrado*, de hecho, ha sido así tradicionalmente: desvelamiento de una realidad oculta, y de igual forma, misterio que nunca se desvela en su totalidad. La tierra, además, debe ser respetada en su totalidad. En caso contrario ésta se rebelaría dando el castigo correspondiente a la falta realizada (Mitos y Leyendas Indígenas, 2004, p. 33).

Unido íntimamente a la veneración por la tierra, se encuentra la presencia de todos esos elementos que se hallan en el interior de la misma y los misterios que encierran. De hecho, introducirse en el interior de la tierra, supone un cierto estupor. De

ahí que los pozos y cuevas, hayan sido desde siempre, lugares de apertura a lo desconocido. Ya a los primeros misioneros, les llamó la atención de forma considerable el respeto que sintieron los mayas por estos lugares, como formas directas de *hierofanía* y punto intermedio entre el hombre y esa *realidad que se encuentra más allá*. Y este punto de reunión entre lo humano y lo divino, implica misterio y apertura a lo desconocido, lo oculto. No obstante, debemos señalar que dentro de la concepción del mundo maya, existió la creencia de la presencia de seres extraños, desconocidos que habitaban en las profundidades, y ante los que había que tener un respecto absoluto. Así, múltiples leyendas se desarrollaron entorno a estas *realidades subterráneas* (Fenomenología de las Culturas de Verapaz, 2002, p. 14)

La tierra, en tanto que es la *madre de todos los vivientes*, debe ser respetada en todas sus leyes. Y los puntos de unión más directos entre el hombre y la tierra, son las oquedades y cuevas, que se introducen en el interior de esta realidad, querida y necesaria para la subsistencia de todo cuanto habita en su superficie. Resulta curioso cómo aún en la actualidad, los grupos religiosos mayas siguen reuniéndose en las cuevas, como lugar de culto y forma de revivir tradiciones ancestrales.

En cuanto a la *religiosidad* de los antiguos mayas, y la pervivencia de elementos en la actualidad, podemos afirmar, junto a Scott (1998) que nos encontramos ante un hecho complejo (p. 8). La naturaleza, como hemos indicado anteriormente, supone un elemento de vital importancia en la *cosmovisión* de estos pueblos. Pero a pesar del culto rendido a los *elementos*, no debemos hablar de un claro *politeísmo*. Sí es cierto que en el *Popol Vuh* se hace alusión a los *formadores* y una serie de deidades que se encargan de gobernar el cosmos y todo cuanto hay. Pero la mayoría de los investigadores de la religiosidad e idiosincrasia propia de los mayas, han llegado a la conclusión de que más bien se trata de un cierto *panteísmo*, debido a la confluencia de los elementos naturales, que forman una especie de *mosaico* en el que cada uno ocupa su lugar e importancia concreta. No obstante, y como hemos indicado, la visión inicial de la formación del mundo y el universo, correspondió a divinidades múltiples.

De entre todos los dioses que se mencionan en la tradición de estos pueblos, ocupa un lugar privilegiado el denominado *Itzamna*, que se encuentra relacionado directamente con el maíz. De hecho, la concepción de los pueblos de la *Meso-América*



sin maíz, sería prácticamente imposible. El maíz es el principal alimento, y en consecuencia, la *fuentes de vida*. Sin éste, resultaría imposible la subsistencia. Y por ello, sólo puede ser un regalo de los dioses, que permite que los vivientes puedan perseverar en la existencia. La llegada de una cosecha copiosa, es la mayor bendición que puede tener un indígena maya. Por el contrario, la ausencia de lluvias u otros elementos que puedan propiciar un buen resultado del trabajo realizado en la tierra, supone un símbolo (desde tiempos inmemoriales) de maldición o enojo de los dioses.

En el *Popol Vuh* (2001, p. 9), los mitos de creación del hombre, hacen referencia a que éste fue formado a base de maíz, como elemento fundamental y propicio para su formación. Este hecho prodigioso sucedió después de que los formadores, llevaran a cabo varios intentos frustrados de crear al ser humano, con otros elementos (barro, madera), que sólo conllevaron el fracaso y la frustración (Sydney Thompson, 1997, p. 417).

El maíz se encuentra relacionado también con la lectura que los mayas siempre han hecho de los *signos de la naturaleza*, como medio de interpretación de la conducta a seguir y las pautas que deben llevar a cabo en sus vidas.

Del mismo modo que *Itzamna* (Scott, p. 66) es la divinidad principal de los mayas, podemos decir que existieron otros dioses diferentes, siempre relacionados con elementos naturales. De hecho los llamados *chaacs* fueron objeto de culto por haber sido considerados como los creadores de la lluvia y los que generosamente la enviaban a la tierra para satisfacción de las necesidades humanas y de los seres vivos de la tierra. Y se hayan directamente en relación con los *puntos cardinales*. En la actualidad, aún se celebra el denominado *mayehak*, ceremonia que incluye diferentes ritos, pero que se suele inaugurar con la oración a los cuatro puntos cardinales, direcciones de los vientos, y apertura inminente a lo desconocido, y al mundo de lo onírico. Los líderes religiosos, desde los orígenes de esta civilización, han hecho honor a estas tradiciones, con ritos variados, pero que muchas veces han consistido en la quema de *pom*<sup>20</sup>. Esto produce nubes densas de humo, que suben, en forma de petición por las lluvias a los dioses, al cielo. La semejanza de las nubes formadas por el *pom*, unida al mismo hecho ritual de

---

<sup>20</sup> Incienso denso y aromático, procedente de la resina de diversos árboles.

aclamar al cielo por medio de un sacrificio ritual, presupone la buena disposición de la *trascendencia* a enviar las lluvias que los hombres necesitan.

La misma concepción religiosa de los *mayas*, conlleva a la importancia que se le concede a los astros. Durante siglos, fueron grandes conocedores de los ciclos vitales, y de los elementos del cosmos, de las estrellas y los fenómenos que envolvían la noche (Matul, 1998). Esto fue quizá, por la vida nómada que llevaron durante mucho tiempo, que les llevó a buscar formas diversas de orientación, basadas en los estables elementos del cielo. Por ello, fueron grandes astrólogos, y esto hizo que la ciencia se derivara de sus concepciones astrológicas. Y también permitió el auge de ciertas disciplinas y el avance de la ciencia, a niveles, que pueden resultar sorprendentes para la época (Ciudad, 1998, pp.125-126).

Respecto de las concepciones antropológicas que tuvieron en el pasado los antiguos pobladores de Centroamérica, podemos destacar que se consideró que el hombre formaba parte de un todo absoluto. De ahí las derivaciones *panteístas* que destacábamos anteriormente. Pero a pesar de ser un elemento más del *todo universal*, ya los antiguos sabían de la especial condición del hombre, único ser sobre la faz de la tierra con capacidad de admiración y observación. Por tanto, gozaba en sus creencias, de un estatuto ontológico especial y privilegiado, que lo distanciaba en superioridad del resto de los vivientes. El ser humano es inteligente, dueño de su destino y capaz de enfrentarse las mayores dificultades que se le pueden plantear en su existencia. Está capacitado, además, para poder interpretar los signos de la naturaleza, que le sirve de guía.

La *vida trascendente* también fue motivo de especulación y preocupación entre los mayas. De hecho, ya desde siglos atrás, tuvieron la concepción de *alma*, como realidad que sobrevive a la muerte. Y la distinguieron del *espíritu*, entendido como esa especial sensibilidad humana más relacionada con aspectos psicológicos. Por ello, la muerte, aunque temida por el carácter de finitud al que responde, no es el fin en sí mismo. Sería más bien un cambio de estado. De hecho, los diversos términos que se acuñaron para hacer referencia al hecho de la muerte, *cemil* o *canay*, pueden traducirse como *nuestra bajada*, estos es, el hecho de volver a las profundidades de la *madre tierra*, de la que procede el hombre en sí (Sharer, 1998). Se trataría de un proceso

cíclico en el que el hombre vuelve al mismo lugar del que surgió. Es la *bajada al centro común*, en el que toda persona adquiere la misma condición de igualdad.

El acto de morir, no supondría sólo el descanso, o cese de la actividad. Sería como un *cambio de vestido*, ocupar un puesto nuevo o transformarse. Por ello, los indígenas tienen presente la simbología, también presente en la cosmovisión cristiana, de la semilla, de la que surge la vida tras romperse, hundirse en la tierra y disolverse en ella por medio de la descomposición. Nada muere en la naturaleza, pues todo se funde en ella y se transforma en la misma.

La vida, valor supremo, debe ser respetada, pues nada hay sin ella. Y como acertadamente indica Adams (1957), la persona es parte de un todo absoluto, por lo que se debe proceder a cuidarla, respetarla y contribuir a la perseverancia del mantenimiento de las propias leyes de la naturaleza. Por ello, el valor del *prójimo* es importante. Hay que ponerse en el lugar del otro, en sus sentimientos y vivencias para comprender lo que puede desear, querer o necesitar, y por supuesto, no hay peor falta que el intentar atentar contra el propio hombre. Podemos afirmar que los conceptos de *bien* y *mal*, ya estaban arraigados en el seno de esta civilización desde sus orígenes. Aunque también resulta paradójico el hecho de que durante ciertas épocas, se realizaran sacrificios humanos y conflictos o enfrentamientos cruentos (Rivera, 1985). No obstante, podemos decir que fueron producto de la situación y el momento que se vivió, en medio de una sociedad en expansión, y al mismo tiempo en una profunda búsqueda de la propia identidad.

Desde el principio, como indicamos con anterioridad, el respeto mayor, fue encauzado hacia los más ancianos, que por su experiencia, están dotados de sabiduría y conocimiento. Pero la mayor veneración está ligada a los padres. La *maternidad* y la *paternidad* suponen los mayores dones que han podido dar los dioses a los seres vivos. Y además, el hombre es consciente de esto desde su nacimiento. La madre, entrega al mundo a un nuevo ser, como la tierra es madre de todo cuanto hay. Y el padre, es la semilla que hace real este acontecimiento. La conjunción de ambos factores hace posible que el hombre puede proyectarse en una dimensión de futuro, y abrirse a una continuidad que garantiza la perpetuación de su presencia dentro la tierra. De igual forma, garantiza la continuación de los ciclos vitales y responde a un seguimiento intensivo y profundo de las leyes dictadas desde la aparición de la vida sobre la faz de la

tierra. El lazo existente entre el hijo y su madre, resulta casi indisoluble según la tradición maya. Es una *fuerza mayor* que trasciende a cualquier atadura. Y aunque el hijo crezca, llegue a su madurez y sea capaz de ser independiente, ese vínculo es trascendente a las meras consideraciones espacio-temporales y situacionales. Es igual que el hombre y la tierra, que se hallan unidos en una relación de dependencia absoluta. Sin la tierra, el ser humano, al igual que cualquier otro ser vivo, no podría subsistir.

Debemos, no obstante, destacar ciertas contradicciones en el seno de la vida de los antiguos mayas. Es conocido el valor conferido a la vida en estos pueblos. No obstante, resulta paradójico que como acto de diversión se practicara en ciertos momentos el conocido *juego de la pelota* (Scott, p.164), en el que el objeto de ataque era una persona, condenada a muerte y tortura con una pelota de piedra, de forma macabra y cruel. Puede que siguiendo la concepción cíclica de la vida y la historia, estos pueblos tuvieran una cierta creencia en la reencarnación, por lo que la vida, a pesar de tener que ser respetada, tuviera un valor relativo por el ciclo sucesivo de existencias encadenadas al que conlleva cada muerte.

Con respecto a la simbología y mitología mayas, debemos destacar que fue muy rica y amplia, llena de conceptos y elementos sorprendentes, algunos de los cuales todavía perduran en la actualidad, en esos descendientes mexicanos y guatemaltecos de los antiguos pobladores de estas tierras. De hecho, hoy en día, diversas formas de las antiguas creencias, han resurgido con mucha fuerza, dando lugar a un profundo sincretismo religioso.

Entre todos los elementos que tuvieron importancia a lo largo de los siglos de evolución del pensamiento maya, debemos destacar las diversas *hierofanías*, puntos de unión entre lo divino y lo humano, y lugares sagrados en los que el estupor se impone ante lo desconocido. Así, el agua, es una de las principales vías de manifestación de lo divino. Es necesaria para la vida, y además, puede dar lugar a una serie de desgracias provocadas por la violencia del desencadenamiento de fuerzas superiores. Todo lo relacionado con ella, supone objeto de distancia y respeto, así como de necesidad. Destacan en ese sentido, la consideración de los lagos y lagunas, como lugares cargados de encantamiento. Esconden misterios insondables a los que el hombre no puede acceder. Y parecen tener vida propia, respondiendo con violencia a cualquier osadía del

hombre por proceder a una conquista o violación de estos lugares sagrados. Y por otra parte, derivado de esta consideración, encontramos el *nikté-ha* (Ayala, p.167), o la flor de agua, un don que las mismas profundidades subacuáticas proporcionan al hombre no sólo en relación a la belleza y lo sensual, sino como augurio de un destino afortunado.

El fuego, al igual que en la mayor parte de las culturas, ha supuesto un elemento sagrado y una *hierofanía* de profunda importancia. Es símbolo de vida. No sólo atiende a las necesidades humanas, sino que además tiene el poder de purificar. El sol, es el punto de referencia más directo en relación al fuego, ya que proporciona a los seres la posibilidad de vivir. Es además, el símbolo del triunfo de la vida sobre la muerte. De igual manera, y dentro de la amplia consideración que los mayas dieron al papel de la astrología en sus vidas cotidianas, la luna ocupó un puesto de privilegio. Era mezcla de misterio y destino. Misterio, por el enfrentamiento que suponía a una realidad desconocida y cotidiana. Y destino por marcar, en muchos aspectos, la vida de los hombres con sus ciclos.

Tanto *sol* como *luna* sirvieron a los religiosos evangelizadores de simbología, ya que el primero se identificó con Cristo, y el segundo, con María, siguiendo los preceptos de la tradición bíblica. De esta manera, no resultó dificultosa la integración de estos símbolos, aunque los mayas continuaron, y continúan confiriéndoles matices de interpretación diferentes, dando lugar a un sincretismo muy marcado.

Una de las simbologías que más contradicción produjo entre los primeros misioneros españoles, fue la veneración y culto dados a la serpiente. Según el *Popol Vuh*, con la sangre de este reptil, se formó la primera pareja perfecta de humanos. Además, su influencia ha resultado tan profunda, que en el arte maya, las formas suelen ser curvas, como mimesis directa del movimiento del animal mencionado. Esto produjo polémica en el primer proceso de evangelización, ya que la serpiente ha estado íntimamente ligada en la tradición *judeo-cristiana*, a lo demoníaco, al mal. Y se consideró por mucho tiempo, que en realidad se le estaba dando culto a lo satánico. Nada más lejos de la intención de los pobladores americanos, ya que su concepción del mal distaba de la visión cristiana, y existía una fuerte divergencia en la simbología religiosa de ambos pueblos. Por este hecho, estas manifestaciones, junto a otras, fueron reprimidas durante siglos.

Dentro del culto ofrecido a la serpiente, destaca y llama la atención la llamada *serpiente emplumada*<sup>21</sup>. Es una figura difícil de comprender. Hay quien la ha identificado con el mismo *quetzal*, ave de gran valor y de profunda admiración entre los mayas. Otros, lo identifican con elementos de carácter mitológico que nada tienen que ver con la realidad. Puede que el estupor y la distancia propios que envuelven en sí a este temido reptil, le hayan conferido cualidades extraordinarias.

En el contexto de la religiosidad y tradición de los mayas, resulta lícito hacer referencia a la figura del *brujo*, sobre la que volveremos al analizar los relatos de Óscar Sierra. En materia de conocimientos religiosos, ha sido considerado tradicionalmente, como la máxima autoridad. Correspondería a la figura del sacerdote en cualquier otra tradición. Es cierto que todos los estudios realizados acerca de la fenomenología religiosa, hacen alusión directa a esta figura, cargada de dones y propiedades extraordinarias. De una cultura a otra, existen ciertos matices de diferencia en cuanto a las competencias que se les confiere, tal y como veremos al referir esta misma figura dentro del contexto de los *q'eqchi'es*.

Pero es cierto que en sus fundamentos, resulta parecida, y cumple una función similar. En este caso, los pueblos mayas no suponen una excepción a este hecho. La figura del *hechicero* tuvo, en la antigüedad, una importancia vital. Incluso en nuestros días, y a pesar del proceso de *occidentalización* sufrido por estos pueblos, y la introducción de la medicina moderna y la religión cristiana, sigue existiendo la figura concreta del *curandero*, con funciones similares a las que tuvo en épocas pasadas. Y no es un papel superfluo el que cumple esta persona: es más, sigue gozando de un alto prestigio popular entre los indígenas, y es punto de referencia obligado en ciertos momentos. Ocupa un lugar destacado en las decisiones importantes de la comunidad, y es respetado por la labor que cumple.

El *brujo* cumplió durante mucho tiempo la función de intermediario entre los hombres y la *divinidad*. Era una especie de *elegido*, que por ello tenía ciertos privilegios, y cuyo estilo de vida, debía cumplir determinados requisitos. Se trató de una

---

<sup>21</sup> El mismo Asturias recoge referencias a la *serpiente emplumada* en sus *Leyendas de Guatemala*.

figura oscura, ligado a lo oculto y con poderes que se consideraban prodigiosos. Interpretaba la *voluntad divina*, y por ello, no sólo era un *gurú* o guía espiritual, sino que sus predicciones servían de oráculo a los que a él acudían, y era capaz, según la creencia popular, de interpretar correctamente los signos del destino y actuar con precisión en el arte de la adivinación (Estrada, 1993). De igual forma, también era capaz de llevar a cabo acciones prodigiosas a favor de las gentes. Sus conocimientos eran elevados en materia de naturaleza y cosmos, por lo que se le consultaba ante problemas de salud, y en la toma de decisiones. Además, se le otorgó el don de encauzar con acierto los destinos. Pero resultó una figura también temida, por ser capaz de proyectar sus capacidades de forma negativa hacia quienes quisiera, llevándolos a destinos trágicos y desenlaces dramáticos.

Pocos datos certeros tenemos acerca de la condición propia de este elemento tan importante dentro de la cultura maya. Sí sabemos que en ciertas zonas, se le denominaba *sukia*, en especial en la actual Honduras. Aunque la identidad exacta de este *personaje* deja muchos datos por desvelar, mediante un análisis de los textos que nos han llegado, y comprobando la situación y características propias de los que han perdurado hasta nuestros días, podemos estar seguros de que fue un elemento imprescindible, lleno de sabiduría y ciencia, y bastante oscuro. Parece ser que durante mucho tiempo, la clase sacerdotal formada por estos hombres, supusieron una élite selecta y apartada del resto de la sociedad. No tenía un fácil acceso, ya que los sacerdotes eran elegidos meticulosamente siguiendo determinadas prescripciones, y en función a intereses concretos. Según ciertos datos historiográficos que nos han llegado, durante cierto tiempo, se distanciaron de las enseñanzas del *Popol Vuh*, abusando del poder en actitud tiránica. Esto conllevó a que tuvieran autoridad sobre el pueblo, y lo condujera hacia sus intereses particulares. En realidad no se trata de un hecho aislado, ya que se ha criticado mucho de los *curanderos* actuales, el que hayan utilizado sus supersticiones para fines específicos relacionados con su propio beneficio.

La magia supuso y supone aún en la actualidad, en realidad cotidiana, natural y necesaria. Su importancia gozó de una gran trascendencia, ya que acaparó todos los ámbitos de la vida humana (Rivera Dorado, 2005, pp. 9-26). Por un lado, estaba la magia de carácter *ahuyentista* o *apotropeica*, encauzada a cubrir las necesidades de tipo más espiritual, y que se fundamentó en el uso de pócimas, talismanes, amuletos y

hechizos con el fin de evitar desgracias y conseguir bienes. Relacionado con ello, encontramos el tema de la creencia en la presencia de *espíritus malignos* que se introducen en las personas y les producen males diversos, tanto físicos como espirituales (Parra, 2004, p. 131). Así, todavía en nuestros días se habla de *aire* o enfermedad leve, y *viento* o enfermedad severa, interpretando que el haber contraído alguna enfermedad, es producto de la presencia o influencia de estos *espíritus* en el enfermo.

La *magia purificadora* tenía la función de eliminar el mal de la persona. Por ello, usó procedimientos como la ablución o el sometimiento a determinadas oraciones o rituales con el fin de eliminar la influencia negativa. En muchos casos, también servía como mediación ante las faltas graves cometidas, para la reconciliación con los dioses, en pro de evitar el desencadenamiento de males mayores.

El tipo de magia que quizá gozó de mayor prestigio durante la época de esplendor de esta cultura, fue la *medicinal*. El profundo conocimiento de la naturaleza, y en especial, de las hierbas, llevó a los *brujos* a ser capaces de aliviar enfermedades de diferente consideración. Para los miembros del pueblo, se trató de hechos prodigiosos relacionados con los poderes divinos concedidos a estos hombres. No obstante, la sabiduría y la tradición transmitida por generaciones, de las propiedades de ciertos elementos, llevaron a estos *curanderos* a conocer diagnósticos precisos y tratamientos eficaces.

En su proceso de *especialización*, el brujo o sacerdote, también tenía remedios concretos para otras necesidades completamente diferentes entre los habitantes de los diversos núcleos de población. De esta manera, y en el ámbito de lo profesional, también existieron diversos tipos de magia como la *agrícola*, la *ganadera*, la *meteorológica* y la *amorosa*. Cada una iba destinada a un fin determinado, y usaba *filtros* concretos o plegarias específicas en cada caso.

No podemos pasar por alto la referencia a las formas de sociedad y civilización de los mayas. Por lo que conocemos, parece ser que fue una civilización muy avanzada con formas de sociedad organizadas y en una estructura muy compleja, que ponía de manifiesto una gran jerarquía. La forma actual de vestir de los indígenas, responde a la



época colonial, aunque posee elementos derivados de las épocas previas a la Colonización. De ahí que se le conceda un lugar privilegiado a la higiene y cuidados personales, al cabello en la mujer, y los adornos.

La sociedad se organizó entorno a ciertos núcleos urbanos, en los que se concentró toda la vida social y económica. Pero paralelamente a esta vida, también debemos destacar que la población rural supuso la mayor parte del pueblo. La arqueología ha demostrado que los mayas se esmeraron en sus construcciones, y que las ciudades poseían determinada orientación, y una disposición muy cuadrículada.

Los *mayas*, como precisamos al principio de este capítulo, no son sólo historia: en la actualidad millones de indígenas procedentes de los antiguos pobladores mayas, siguen viviendo dispersos entre el sur de México y Guatemala. Continúan manteniendo muchas de sus tradiciones y costumbres. Luchan, en el entorno de un mundo adverso, por encontrar y mantener la propia identidad. De hecho, muchos elementos del pasado, siguen vivos, y no exclusivamente en la memoria colectiva, sino en la vida diaria y el quehacer cotidiano.

Perduran diversas lenguas derivadas todas del tronco común *maya-quiché*. Además, las creencias y vivencias de siglos ya remotos, siguen presentes y vivas, adquiriendo fuerza por la creciente necesidad de las gentes de volver a los orígenes y luchar por lo que son.

En la actualidad podemos destacar diversas etnias, con un origen común, y con costumbres y tradiciones semejantes. La diferencia fundamental, estriba en la lengua autóctona, aunque entre ellas las semejanzas resultan profundas por haber partido de un tronco idéntico. Es corriente, además, la buena relación entre ellos, y el considerarse como un pueblo único con diferentes matices culturales. De entre las diversas etnias podemos mencionar las siguientes (Ayala, pp.97,98):

- **Grupo Quiché.** Comprende la mayor parte del interior de Guatemala. Está formado por los *quichés* propiamente, los *cakchiqueles*, y los *tzutujiles*. Parece que

la mayor manifestación cultural de los mayas, en la que incluimos el *Popol Vuh*, está emparentada directamente con estos grupos en concreto.

- **Grupo *man*.** Quizá ha sido el más olvidado de toda esta cultura, por tener un prestigio menor, y una situación social inferior. Comprende los *ixil*, los *chuj*, y los *aguatecos*, de la zona de Huehuetenango.

- **Grupo *pocoman*.** Se halla principalmente en las zonas del altiplano guatemalteco, en especial en las *Verapaces*. También se pueden encontrar en Petén e Izabal. Dentro de este grupo estarían los *kekchí*, *pocomchí*, y *achí*.

- **Grupo *Chorti*.** Este sector es menor y más disperso, llegando también al interior de Honduras.

- **Pipiles.** Ocupan la zona limítrofe entre Guatemala y El Salvador. En la actualidad, están en una situación socio-económica muy deprimida, y sus tradiciones y continuidad de las mismas, se encuentran condicionadas por este hecho.

- **Lancandones.** Hoy en día, debido a su dispersión y la influencia de otros pueblos, están prácticamente en extinción, no superando su número los doscientos. Se sitúan entre el estado mexicano de Chiapas y el norte de Guatemala. Viven como en la Edad de Piedra, anclados no ya en siglos pasados, sino en milenios anteriores.

- **Huastecos.** También son un grupo reducido en la actualidad, y están dispersos en los alrededores del Golfo de México.

- **Los mayas,** propiamente dichos, representan un pequeño grupo, pero se presume que son los más cercanos a los antiguos pobladores mayas del pasado. Se encuentran en el Yucatán y norte de Belice, pero ya están siendo reducidos por la presencia de otros pueblos más numerosos ante los que no resulta difícil el sometimiento por la afinidad o cercanía cultural.

Los diversos pueblos mayas que perviven hoy, están ligados a la tradición y las costumbres de sus antepasados. Sus ritos y creencias, influidos por la llegada de los españoles, se encuentran a medio camino entre la historia, la leyenda y la tradición.

Debido al interés particular y la visión específica de este trabajo, nos centraremos en el grupo *q'eqchi'*, que habita la región de la Verapaz, otros departamentos de la República de Guatemala, y algunas zonas del sur de México. Este grupo, aunque olvidado por diversos motivos, y del que existen pocos estudios, presenta una riqueza cultural profunda. Aunque muchas de sus costumbres y formas de sociedad son compartidas por el resto de los grupos mayas que existen en la actualidad (dado el origen común y la inevitable interacción diacrónica y actual), los *q'eqchi'es* constituyen un pueblo que ha sabido, como veremos, comprender el significado de su identidad y raíces, por lo que presentan formas y costumbres muy arraigadas en sus vidas, y que puede ser consideradas como únicas.

El indigenismo en los cuentos de Óscar Sierra supone un ejemplo original que combina elementos de juicio con descripciones muy directas de la situación que viven los indígenas pertenecientes a esta etnia maya.

## 2. INDIGENISMO Y LITERATURA INDIGENISTA



## **2.1. SOBRE INDIGENISMO Y SUS CONSIDERACIONES.**

No podemos comenzar a analizar el indigenismo presente en los cuentos del autor que nos ocupa, sin comprender el contexto socio-histórico en el que se gestaron estos, y la identidad propia de los pueblos que componen esta región. Pero también debemos subrayar que resulta imposible acercarse a esta cuestión, si no comprendemos el hecho en sí del indigenismo, desde sus perspectivas más destacadas. Éste se torna en un tema ineludible, que nos puede acercar a la comprensión de algunas cuestiones, y de igual modo, nos llevará a descubrir tanto rasgos comunes con otras obras, como aspectos particulares de ese indigenismo presente en los cuentos de los que nos ocuparemos.

En el desarrollo de la literatura hispanoamericana en general, uno de los capítulos fundamentales y que más polémica ha creado, por lo conflictivo de sus reivindicaciones, y la crudeza de la temática, ha sido la denominada *literatura indigenista* o *indigenismo*. De hecho, el *indigenismo* no sólo responde a una mera corriente literaria, ya que en muchos sectores de la población americana ha supuesto todo un movimiento social y político de reivindicación.

Debemos señalar, en cualquier caso, que el proceso de gestación de este movimiento, ha resultado lento, y producto de muy diversos factores, que han dado como resultado, el hecho de que esta corriente o movimiento, haya ocupado numerosas e importantes páginas en el panorama literario e ideológico de la mayor parte de los países hispanoamericanos.

Existen diversos aspectos que debemos señalar, y en los que tenemos que insistir a la hora de analizar el hecho en sí de la realidad indígena, ya que resulta un asunto de profunda complejidad y dificultades de comprensión, si pasamos por alto muchas cuestiones.

Para comenzar, deberíamos preguntarnos sobre los términos *indígena* e *indigenismo*. La palabra *indígena* hace referencia a la persona que es propia de un lugar determinado. Incluso puede referirse a aquel grupo étnico que lleva establecido en un mismo lugar durante generaciones, de tal modo que ya ha convertido prácticamente en suyo, el espacio que ocupa, estableciendo con él lazos de pertenencia y relación directa. De esta manera, si procedemos a interpretar este término en el contexto concreto de Hispanoamérica, deberemos entender que el indígena sería el habitante originario del *continente americano*, previo a la llegada de los europeos al mismo. De este modo, los actuales indígenas serían los descendientes de los primeros habitantes de estas tierras, cuyo origen resulta difuso, pero cuyo asentamiento en los diversos lugares habitados, parecía definitivo y correspondería al período de muchos siglos. Durante este tiempo, habrían desarrollado su cultura y forjado su propia identidad. Y aunque de origen común, podríamos afirmar que determinados factores endógenos y exógenos, habrían configurado una serie de civilizaciones determinadas y diferenciadas entre sí.

No obstante conviene señalar que la idea del *indígena* ha ido evolucionando a lo largo de los siglos desde la Conquista de América. De igual forma, ha ido transformándose gradualmente su papel en el seno de las sociedades de las diversas naciones actuales. Lo que sí es cierto, es que el indígena ha sufrido la discriminación a lo largo de las diferentes épocas, y en muchos momentos fue producto de abusos desproporcionados. De ahí parte la génesis del *indigenismo*, como movimiento reivindicativo del indígena, que parte de su situación precaria para intentar criticar los factores que han llevado a la posición que ocupan las diversas etnias indígenas en ese momento concreto.

El movimiento *indigenista* trata de reivindicar el pasado glorioso de los pueblos precolombinos, y volver a recuperar esa serie de tradiciones ancestrales como medio de recuperación de la propia identidad. Surge en especial, en las primeras décadas del siglo XX, si bien en el siglo anterior ya podemos encontrar manifestaciones claras de este movimiento. Y su origen tiene mucho que ver con las protestas, manifestaciones y levantamientos llevados a cabo en los primeros años del siglo pasado, en los países mayoritariamente poblados por indígenas. No obstante, y aunque la manifestación del hecho indígena no se ciñe exclusivamente a la literatura, sí podemos decir que ésta ha

supuesto el vehículo fundamental de difusión de ideas, vivencias y protestas en pro del discriminado indio.

*Indígena* e *indigenismo* son términos que contienen mucho significado, ya que hoy en día se atribuyen a realidades exactas y a valores de defensa de estos pueblos, por mucho tiempo olvidados o relegados a una posición de exclusión. Pero este proceso de gestación ha resultado dificultoso y doloroso. No obstante, se debe decir que las protestas e intentos de promoción del indígena han dado como resultado la reaparición de este movimiento en la actualidad, en forma de *neoindigenismo* o por los intentos de recuperación de tradición, cultura y formas de sociedad durante décadas perseguidos.

No obstante resulta necesario indicar que el acceso del indígena a la cultura ha sido limitado durante mucho tiempo, por lo que se podría hablar de literatura *indigenista* y no de literatura propiamente *indígena*. Ésta sólo podría ser posible cuando el propio indígena diera muestras de reivindicación por medio de la literatura y las artes. Y hasta el momento, los escritores representativos del movimiento indigenista, no han sido indígenas. A lo sumo, fueron mestizos, y conocedores directos de la cultura. En cualquier caso, con el tiempo, los indígenas de muchos países han ido teniendo acceso a la expresión literaria, por lo que el desarrollo de esa literatura indígena podría llegar en las décadas próximas como un movimiento articulado y bien definido.





## **2.2. LA POLÉMICA SOBRE EL INDÍGENA.**

A lo largo del tiempo, desde que los primeros españoles llegados al nuevo mundo tuvieron contacto con los indígenas, la concepción del *indio* ha ido cambiando y transformándose gradualmente. De igual manera, también ha ido variando la idea sobre el lugar que debería ocupar en la sociedad, y las posibles aportaciones que pudiera realizar en el marco de un mundo nuevo y desconocido.

La *polémica* sobre el indígena ha llenado muchas páginas dentro de la literatura y el pensamiento hispanoamericano, siempre en búsqueda de una certera identidad que fuera capaz de definir el ser humano de estas tierras, su origen, y destino. Aunque la propia *idea sobre el indio* ha ido evolucionando a lo largo de los siglos, éste sigue siendo todavía un tema espinoso y de difícil solución. De hecho, el mismo levantamiento indígena y el acceso de éste a la formación y la cultura, ha dado lugar a numerosas polémicas en diversos ámbitos de la sociedad. No obstante, y aunque aún existen determinados sectores detractores del *indio*, su consideración social ha ido evolucionando y ya puede hablarse de una imagen completamente transformada respecto de épocas anteriores.

Jorge Basadre, en sus estudios sobre la realidad peruana, lleva a cabo una selección de datos que sirven para poner en relieve la importancia del *hecho indígena* en la historia y en el futuro de la región andina. Esta situación puede ser aplicada a todos los espacios de Hispanoamérica en los que la población indígena aún se alza con la mayoría. Así, Basadre hace referencia a la publicación en 1927 del artículo *Nuestra Comunidad Indígena*, de su paisano Hildebrando Castro Pozo. En este escrito se hace una descripción detallada de la situación de los indígenas en los albores del siglo XX. Y resulta especialmente importante por las referencias constantes que se hacen a la evolución de la consideración del indígena a lo largo de los siglos tras la llegada de los españoles a finales del siglo XV (López Alfonso, 1995, pp. 188. 189).

Siguiendo a Basadre y a Castro, podríamos distinguir una serie de etapas más o menos flexibles, en la que la idea sobre el indio se transforma paulatinamente contemplando aspectos sociales, culturales y raciales hasta llegar al *indigenismo*, que analizaremos con posterioridad (Baptista, 2005, p.239).

La primera visión que se tuvo del habitante del *Nuevo Mundo* responde a la situación de sorpresa y novedad ante la que se encuentra el conquistador. Ya en crónicas y pequeñas descripciones del mismo Colón, la maravilla que supone la apertura a nuevos horizontes, conlleva una admiración de una realidad novedosa y desconocida. La visión, por lo tanto, que se plasmará, será la de un mundo exótico, donde sus habitantes forman parte de ese contexto particular. Se les verá con una cierta simpatía, pero no se tendrá en cuenta más que para hacer alusión a que es un elemento más de ese ambiente casi *mágico* y *onírico*. La presunta inferioridad manifiesta del indígena, todavía no estará presente, aunque ya de una forma u otra, el ignorar en principio el hecho de una tierra habitada previamente, vendrá a mostrar que la historia de enfrentamientos entre *vencedores* y *vencidos*, es una realidad desde el comienzo. Podemos comprobar la visión de asombro del propio Colón (1984), y las descripciones pintorescas que hace del habitante del *nuevo mundo*:

Ellos no tienen ni hierro, ni acero ni armas. Todos andan desnudos, hombres y mujeres. En estas tierras me parece que todos los hombres sean contentos con una mujer, y las mujeres me parece que trabajan más que los hombres. Ni he podido entender si tienen bienes propios, que me pareció ver que aquello que uno tenía todos hacía parte. (p.141)

Es cierto que la perplejidad llena las descripciones de Colón, quien no da crédito a todas las cosas que contempla. Sobre el hombre que habita el *nuevo mundo*, sólo puede decirse que forma parte de ese nuevo universo en el que se encuentra inmerso, sin trascender a otras consideraciones. Sí podemos afirmar, por las propias ideas que expresa el autor, que existe una gran diferencia entre la idea previa que posee del hombre que descubre, y la que se encuentra con posterioridad. De hecho, su concepción

previa parece fundamentarse en la idea de un ser feroz, y lleno de violencia, que genera el horror en lo que se encuentra a su alrededor. Sería caso un ser monstruoso al que hay que observar con profundo estupor. No obstante, el mismo Colón descubre que se trata de un hombre de buen trato y poseedor de una serie de cualidades que lo llevan a ser ingenuo y bondadoso. De fondo casi se podría afirmar que se trataría de un hombre intelectualmente limitado, y socialmente anclado en el pasado. Sí hace referencia el *almirante*, a la presencia de algunas tierras en el Caribe, en las cuales el hombre es antropófago. En cualquier caso, y movido por el exotismo y la maravilla que produce el acercamiento a estas tierras, Colón deja muy claro que no ha encontrado en todo su recorrido a ningún *ser monstruoso*.

En una segunda etapa, en el marco de los cruentos enfrentamientos por la Conquista del Nuevo Mundo, surgen diversas voces que vendrán a reivindicar el respeto hacia los indígenas. De esta forma Garcilaso y fray Bartolomé de las Casas llevarán a cabo manifestaciones en defensa de la identidad del indio. Los que pertenecieron a sus *escuelas*, continuaron esta tradición reivindicativa.

El *Inca Garcilaso* ha sido considerado por muchos como el primer elemento en la elaboración de la *historia propia* de América, en especial a partir de aquellos que mostraron la necesidad de una independencia real con respecto a España. A lo largo de los escritos del Inca Garcilaso (1984), encontramos numerosas referencias al pasado glorioso del continente, y del orgullo que siente el autor al ser de origen indio o mestizo:

A los hijos de español y de india o de indio y española, nos llaman mestizos, por decir que somos mezclados de ambas naciones, fue impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos en Indias, y por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación me lo llamo yo a boca llena y me honro con él.  
(Garcilaso de la Vega el Inca, p. 425)

Los comentarios de Garcilaso son atrevidos para la época y muestran un alto grado de reivindicación en el contexto de la realidad social del momento. Con este autor, y en el marco de su obra en general, se puede afirmar que comienza a

considerarse al indígena como un realidad humana objeto de discurso, y por tanto, de polémica. Para justificar su postura, y reivindicar la realidad indígena, exalta las cualidades del habitante americano, y desecha ciertos mitos negativos creados entorno al mismo. De esta forma, niega con rotundidad y sin problemas ciertas conductas *inmorales* que se les habían atribuido a los indígenas, tales como el incesto, canibalismo o vida errante. Por el contrario, exalta la gloria de los tiempos pasados, en los que estos antecesores vivieron en una civilización cargada de exotismo, y al mismo tiempo, orden.

En la misma línea que este autor, se sitúa, como mencionamos con anterioridad, Bartolomé de las Casas. Éste, además, destaca que el privilegio que posee el *indio* en su entorno natural, no le viene dado, ya que éste se ha afanado durante generaciones en conseguir que la tierra se haya convertido en lugar fértil y productivo. Por tanto, se distanciaría de la visión del indígena como ser ocioso que se empeña en eludir el trabajo, como la propaganda *etnocéntrica y diferenciadora* había difundido por Europa. Las Casas se afana por defender y tratar de demostrar que el *indio* es un ser humano en todas sus facultades, y por tanto, con todos los derechos y privilegios que posee éste. Critica cómo ciertos autores se han empeñado en considerar que el indio es un ser inferior, degenerado y lleno de bajos sentimientos (Recorriendo la Historia de la Verapaz, 2001, p. 5-9). De hecho, Juan Ginés de Sepúlveda y Domingo de Betanzos profesan una postura completamente divergente a la representada por Bartolomé de las Casas. De esta forma, estos religiosos consideran que los indios son *seres inferiores*, prácticamente *bestias*. Ambos destacan la desgracia de la condición de estos hombres, cuya problemática parece fundamentarse en una especie de *castigo divino* consecuencia de su bajeza y de la ínfima condición natural que poseen. No serían hombres en toda regla, tal y como Las Casas trató de defender. En su defecto, se trataría de *pseudo-humanos, hombres* en un rango de inferioridad marcado respecto al hombre europeo. Pero dada que su cultura y tradiciones no estaban a la altura de los europeos, debían ser instruidos desde pequeños en la doctrina y cultura de la fe católica (Olaechea, 1992, pp. 47-61).

Volviendo al Inca Garcilaso, debemos señalar que su postura discursiva, a pesar de la implícita defensa del indio presente en ésta, ha sido vista por algunos como una actitud superficial y llena de *eurocentrismo*. Es posible que se pueda hallar algo de esta

actitud en él. Pero no podemos olvidar que el mismo autor es producto de la mezcla de dos culturas, y se encuentra a servicio y disposición de la Corona Española. En consecuencia, la misma cosmovisión del autor, y la propia situación personal, hacen difícil una reivindicación absoluta del indio. Pero difícilmente podemos ver en el *Inca* una posición detractora del indígena, ya que su orgullo por poseer sangre inca aparece de forma evidente en sus escritos. De igual forma, la ironía que puede entrescribirse en su forma de expresarse, parece dirigirse más bien hacia los horrores protagonizados por el conquistador. De cualquier forma, en los dos autores, esto es el Inca Garcilaso y Bartolomé de las Casas, comienza un discurso sociológico e histórico sobre la *cuestión indígena* que llega hasta nuestros días.

Décadas más tarde encontraremos lo que Basadre denomina el *indigenismo hispanista* (López Alfonso, p. 188). Con esta expresión queremos referirnos a los humanistas, lingüistas y misioneros que hicieron un acercamiento a los pueblos precolombinos con la intención de adoctrinar, redimir o suprimir los cultos y costumbres hasta el momento llevados a cabo, y que suponían un peligro para las verdades de la fe cristiana. Por ello, impusieron por la fuerza muchas de las convicciones, como intento desesperado de acabar con la religiosidad preexistente, traducida en formas de idolatría, magia y ciertas supersticiones. No obstante, podemos destacar desde una óptica más optimista, que para llegar a los pueblos a los que pretendían *civilizar*, tuvieron que conocer su cultura e idioma, y en muchos casos, este proceso de *inculturación* llevó a estas personas a un conocimiento de unos aspectos culturales desconocidos y muy ricos. De esta forma, en muchos aspectos se produjo un intenso cambio de mentalidad y perspectiva. Pero, de igual manera, se produce un fenómeno inevitable en el encuentro de dos culturas en las que una de ellas aparece como dominadora. Así, Fernando Ortiz para referirse a la generación de nuevos elementos culturales derivados de la convergencia de distintos procesos, acuñará el término *transculturación*. Según Ortiz, no sólo asistimos a la transmisión de una cultura a otra, sino que además está implícito el desarraigo de la cultura precedente. Pero todo este proceso, en el que se puede observar una asimetría evidente entre las partes, viene acompañado de la creación de una identidad particular basada en nuevos fenómenos culturales. Es evidente que en las generaciones posteriores siempre permanecen reductos de ambas culturas en mayor o menor medida. Pero también es cierto que a su

vez, el resultado difiere de ambas partes por ser algo distinto y original (Ortiz, 1940, pp. 91-97).

Toda la realidad de la transculturación, cuyo origen fue acuñado por su creador para la realidad cubana, puede aplicarse del mismo modo al resto de las regiones hispanoamericanas. Y debido a los métodos que se aplicaron en las primeras décadas posteriores a la llegada de los españoles, se potenció la *leyenda negra*, en la que son realizados los aspectos más negativos de la Conquista, y se subrayan las aberraciones cometidas por intereses concretos y en muchos casos, en nombre de la religiosidad y la fe.

A finales del siglo XVI y durante gran parte del siglo XVII, circulan todas las ideas acerca del *mito del buen salvaje*. Las afirmaciones que se extrajeron de estas ideas nuevas, dieron lugar a posicionamientos muy divergentes con respecto a una misma cuestión. Este movimiento comienza con Mointagne, y tras un proceso de consolidación, concluirá con las ideas sociales y políticas de Rousseau. Mointagne afirma que sin contaminación social, el hombre posee una naturaleza buena, cargada de actos siempre referidos a la propia naturaleza moral (Alvarado Borgoño, 2004, pp. 2-14). La intuición ética sería el único elemento necesario para llegar a una sociedad perfecta, no contaminada, carente de intereses y preocupaciones mezquinas. De esta manera, este autor realiza una contraposición entre la caduca sociedad europea, y ciertos sectores del nuevo mundo que están aún desprovistos de maldad.

Tomás Moro y Erasmo divulgan por Europa ideas semejantes a favor del indio y su cultura. Así, quedan expresadas las ideas sobre la bondad natural del hombre salvaje, su inocencia y candidez no contaminada por la maldad y las preocupaciones triviales, vacías e incluso absurdas del hombre occidental.

El *movimiento ilustrado*, nunca exento de contradicciones, supondrá un paso ineludible para la concepción del indígena dentro de la visión manifiesta del indio como *buen salvaje*. De esta forma, ya Voltaire en su tragedia *Alzira* reivindica los derechos del habitante autóctono de las tierras americanas, si bien menosprecia su simplicidad y la rudeza de su vida. No obstante, parece encontrar un punto intermedio de convivencia

pacífica entre las razas fundado en la comprensión y aceptación mutuas (Basadre, 1947, p. 223).

Rousseau culmina el movimiento de defensa del indígena con sus tesis fundamentadas en la bondad del hombre en su esencia más directa. Fuera de la posible polución que supone el desarrollo de las sociedades, cifrado en intereses concretos que van más allá de la mera supervivencia, el hombre podría vivir en perfecta armonía con su medio, y en paz, sin aspiraciones ambiciosas que pudieran mancillar las pretensiones que tiene el ser humano en estado puro. Si no existiese este hombre, alejado de la civilización, todas estas teorías se convertirían en hipótesis posibles sin verificación alguna. Pero al haber encontrado al hombre en este *estado puro*, concretamente en el caso de América, el *mito del buen salvaje* se convertiría en una hipótesis verificable y con posibilidad de ser constatada:

En el estado primitivo el hombre no tenía intereses privados ni necesidades superfluas, era libre (...). El hombre salvaje, falto de talento y razón se entrega el sentimiento primero de la humanidad: la piedad, el amor y la bondad (Rousseau, 1982, pp. 232, 241).

El mito indicado no supone para algunos, sino una fantasía o una auténtica utopía. Dentro del *pragmatismo* radical de algunos empiristas ingleses, la consideración de la existencia al margen de lo social, supone una irrealidad, ya que el ser humano, es, en esencia, un ser social. Y en el caso concreto de Hobbes, el problema no vendría ya de la consideración del indígena. El ser humano, según este *escéptico* es malo por naturaleza. En consecuencia, el indio no escaparía de esta consideración. Si el “hombre es un lobo para el propio hombre” (Hobbes, 1998, p. 102), no existiría un ser humano con bondad suficiente como para demostrar que por sí mismo es bondadoso y lleva una existencia colmada de armonía

Las posiciones de Montesquieu y De Pauw difieren mucho de las ideas expresadas por los defensores del *buen salvaje*. Así, el primero advierte que todo es diferente en este continente. Las diferencias no sólo son formales, sino también



esenciales. Y según el mismo autor, el clima que caracteriza a estas regiones, debido a la humedad y a las benignas temperaturas, influye notablemente en la forma de ser de los autóctonos, y les lleva a la desidia, el hastío, la pereza y el desinterés por el trabajo. De Pauw, por su parte, va más allá y considera la degeneración de las *nuevas tierras* por motivos diversos, que van desde la naturaleza en sí, hasta factores de tipo existencial, incluso teológico. Rescata la antigua tesis aristotélica sobre la existencia de *esclavos por naturaleza*. Y considera que todo es inferior en América, desde los animales y las plantas, hasta el propio ser humano, que no ha terminado de desplegar sus posibilidades y sigue siendo un hombre imperfecto (Mercier, 1980, pp. 178-210). Los comentarios y descripciones del habitante americano, resultan, en ocasiones, crueles y llenos de sarcasmo. Destaca los defectos del indígena, y la inversión del orden de los sexos concebido tradicionalmente en Europa. De esta forma, según De Pauw, las labores propias del hombre son llevadas a cabo por mujeres, mientras que el hombre realiza tareas femeninas relacionadas con el hogar y el cuidado de los niños. Puede que estas afirmaciones tengan un fondo basado en la intención de ridiculizar a los *indios*, o quizá mostrar la ausencia de *normalidad* en estos hombres. No obstante y ante la actitud y el planteamiento racista de ciertos autores como De Pauw, se produce una profunda reacción de pensadores y escritores, que critican la postura etnocéntrica del hombre europeo, y defienden la dignidad del *indio*. Así, el jesuita mejicano Francisco Saverio Clavigero sentencia por medio del sarcasmo y la ironía la postura de los pensadores europeos, que tratan al indígena americano como mero objeto de sus investigaciones, sin considerar que sea una persona que merezca una dignidad mínima:

¡Qué bellos materiales para una Thaumatógrafía! En verdad yo no sé qué admirar más: la temeridad y lo impúdico de estos viajeros que expanden tales fábulas, o la muy grande estupidez de los que la adoptan. Y aquel que lea otras contradicciones y tonterías semejantes publicadas en Europa desde hace algunos años, ¿no se dará cuenta de que los viajeros, historiadores, naturalistas y filósofos europeos han establecido en América el almacén de sus fábulas y de sus habladurías y que para amenizar su obra con la novedad maravillosa de sus supuestas observaciones, atribuyen a todos los americanos lo que ha sido

observado en algunos individuos o en ninguno? (Clavigero, citado en Lioneti, p. 169).

Ante semejantes afirmaciones, determinados sectores europeos y americanos, reaccionan rechazando las ideas de la inferioridad y degeneración irremediables de los habitantes del Nuevo Mundo. Se trataría, en la mayoría de los casos, de hombres que todavía no han alcanzado el estatus del hombre europeo, pero que con la educación adecuada, y desplegando todas sus posibilidades potenciales, podrían estar al mismo nivel. En pocos sectores más optimistas, se vería la presencia de una cultura completamente diferente a la conocida por los conquistadores, y de esa incompreensión habrían surgido las dudas y los problemas más acuciantes. Pero en ningún caso podríamos recurrir a hablar de inferioridad de razas, sino de diversas y divergentes cosmovisiones. No obstante, la idea y necesidad de imponer criterios y evangelizar, seguirá presente incluso en los sectores más afines o cercanos a los indígenas. La fe cristiana y la cultura derivada de ella, será un punto de referencia inevitable para cualquier ser humano. El peso de la tradición y la religión, estarán presentes siempre. Y ya no de forma tan precisa y directa como a finales del siglo XV, en un intento forzado de la Corona Española por conseguir *almas* convertidas al cristianismo. En este contexto, la situación tiene por objetivo primordial la difusión de unos patrones culturales, sociales y religiosos que se consideran como los auténticamente rectos, lícitos y civilizados. Pero la consecución de estos propósitos se ejecutó en muchos momentos superando los umbrales de los derechos del indígena (Díaz Novoa, 2001, pp. 15-18).

Con la entrada del siglo XIX, la situación se complicará más debido a la cantidad de ideas nuevas que circulan por el *viejo continente*, y que tardarán poco en llegar a América. De hecho, la gestación del *romanticismo*, y los movimientos nacionalistas, harán que Hispanoamérica entre en un proceso de transición que llevará a la emancipación del país dominador, en este caso concreto, España. La búsqueda de criterios que solidifiquen la presencia de una identidad definida, llenará el panorama social de complicaciones y profundas controversias.

Al comienzo de este siglo, determinados grupos liberales intentarán buscar elementos que sirvan de referencia para justificar las ya incipientes independencias de los diversos países y regiones. Los *nuevos estados*, en definición y conformación, recurrirán al pasado indígena, cargado de tradiciones y cultura, para afirmar la presencia de elementos de identidad suficientes y válidos que ratifiquen la validez de la formación de los países y su propia idiosincrasia. De este hecho procede también la corriente de pensadores protestantes, en especial, anglosajones, que contribuyen a la difusión de la *leyenda negra*, sobre la actuación negativa y dañina de los españoles en el tiempo del Descubrimiento y la Conquista. La simpatía hacia el *indio* quedará de manifiesto, frente a la impía acusación hacia la actuación del dominador.

No obstante, y a pesar de que se ha considerado que la exaltación del nacionalismo ha ido íntimamente ligada a los movimientos románticos, en el caso de Hispanoamérica, parece que no es de esta forma completamente. Así, una de las notas dominantes de los autores románticos fue la búsqueda del pasado glorioso. En este caso, los románticos americanos no recurrieron en su mayoría a la grandiosidad del pasado de los indígenas como medio de autoafirmación. Así, el indígena sería un elemento prácticamente literario, y motivo muy adecuado para el desarrollo de sus intrigas. En algunos casos muy específicos sí se ha descrito con mayor intensidad el problema social del indio. Pero por lo general, no se ha salido de una óptica literaria y casi ficticia. El *indígena*, por tanto, no queda en esta época liberado de esa carga de exotismo e irrealdad de tiempos anteriores (Basadre, 1987, p. 29).

A este hecho, debemos añadir el interés científico que se despierta por el indígena, su naturaleza, y origen. Las corrientes *positivistas* y las teorías evolucionistas conllevarán el replanteamiento del tema indígena y abrirán nuevos frentes de polémica. Así, Domingo Faustino Sarmiento y Alberdi defenderán la imposibilidad de las naciones de alcanzar el progreso por el gran número de indígenas que las componen, puesto que su incapacidad mental y limitaciones individuales conllevan un inevitable estancamiento (Roitmann, 1996, p. 39). Asistimos a una consideración racista del indígena que tiene su raíz en la percepción de éste como ser inferior.

En cualquier caso, el siglo XIX viene determinado por dos elementos cruciales en la historia de Hispanoamérica: la Independencia de la metrópolis, y el fuerte

sentimiento nacionalista. Éste se vio acrecentado por las luchas independentistas (Halperin, pp. 134-143). Y ante tales perspectivas el indígena pudo suponer un obstáculo ya que se apartaba del modelo de nación-estado al que se aspiraba en estas décadas. Por ello, la justificación en un pasado glorioso fundado en las culturas ancestrales, parece contradictorio con la imposición civilizadora que se toma como referencia (Olguín, 1998, pp. 94-99).

Con la aparición del *marxismo* y la influencia de sus ideas en el campo del pensamiento, la cuestión toma una forma completamente diferente. El prisma de la teoría de la *lucha de clases* hace su aparición en escena, y aumenta la preocupación sobre las causas económicas que han podido llevar a los diferentes pueblos latinoamericanos, a la precaria situación de discriminación diferencia en la que se encuentran inmersos. Los diversos filósofos y sociólogos del momento centran su atención en el problema de la economía del Perú antiguo y la colectividad de subsistencia de los pobladores americanos previos a la llegada de los españoles (Basadre, 1987, pp. 3-4) Con posterioridad, los grupos marxistas toman mayor conciencia del asunto, y no se dedican exclusivamente a teorizar sobre la cuestión indígena, sino que ofrecen propuestas de solución para acabar con la problemática social existente, y abrir la perspectiva a una sociedad nueva. De esta forma, el indígena no sería un *ser inferior*, como muchos autores habrían proclamado con anterioridad. Su pasado legitima la propiedad cultural y social que les ha sido usurpada de forma injusta. El problema del *indio* sería el problema de la tierra también, de la que se han visto desprovistos, no por opción, sino por presión externa. Para solucionar el tema, sólo cabría recurrir a una subversión de las estructuras fundadas en la diferenciación, admirando los logros del “Incario”, pero superando a su vez las limitaciones impuestas por su rígida estructura traducida en desigualdad (Basadre, 1935, pp. 24-25).

La polémica sigue su curso, nutriéndose de las más divergentes opiniones sobre una misma cuestión. Pero en este contexto propicio surgen las primeras asociaciones consistentes en lucha por la reivindicación del indígena. De esta forma, aparece la *Sociedad Amiga de los indios* y posteriormente, con mayor peso, la *Asociación Pro-indígena*. Todo esto ocurre en el seno de la sociedad peruana, y se irradia a parte de Ecuador y Bolivia. En cambio, ciertos países donde la población indígena es elevada, continúan anclados en un sistema que por exclusión, sigue considerando que el indio es

una *lacra* para la sociedad y el desarrollo del país. Tal es el caso de Guatemala, donde aún no parece dificultoso encontrar un lugar para la defensa de la población indígena, que paradójicamente es mayoría en el país. De igual manera, y curiosamente, sucede en México, donde se dieron los primeros pasos para la configuración ideológica de lo que posteriormente se denominará *indigenismo*, como defensa y reivindicación de la cultura autóctona y al mismo tiempo, como forma de integración del indígena en una estructura social y económica mayor (Villoro, 1950, pp. 129-139).

Diversos arqueólogos y estudiosos de las culturas ancestrales realizan durante las últimas décadas del siglo XIX y primeros años del XX, investigaciones que llevan a descubrir yacimientos impresionantes, que harán poner en tela de juicio la idea despectiva del *indígena* como falta de cultura, raíces e identidad propia. Los restos arqueológicos hallados en Perú, sur de México, y el *Petén* guatemalteco vendrán a demostrar que las culturas precolombinas gozaron de un auge sorprendente y de una vida social desconocida. Los hallazgos se extenderán a otras regiones de América Central y Sudamérica, dando lugar a un cuestionamiento generalizado sobre el origen y desarrollo de los pueblos que habitaron estas regiones en épocas previas a la llegada del europeo el *nuevo mundo*. No obstante, queda manifestada la fuerza y el esplendor de los pueblos americanos, que llegaron a alcanzar de forma rápida y efectiva un desarrollo y conocimiento de las diversas disciplinas del saber, impresionante y misterioso. Todo esto desmontaba en gran medida las argumentaciones en contra del indio, y las especulaciones sobre su estatus y el papel que debían desempeñar en el ámbito social. Y de hecho sirvió de punto de apoyo para muchos intelectuales y artistas regionalistas que desarrollaron una reivindicación del indígena, enfrentada a la detracción directa del habitante de la capital, del blanco y del mestizo, símbolos de la *destrucción* de un legado todavía recuperable (Pacheco, 2002, pp. 40-41).

Las aportaciones concretas de Manuel González Prada sobre la realidad de su país (Perú, en este caso), resultan especialmente interesantes, por el radicalismo de sus afirmaciones y la influencia que tendrán en autores posteriores. Este autor, tras hacer una severa crítica sobre el gobierno y las políticas llevadas a cabo en Perú tras la independencia, es capaz de afirmar sin prejuicios, que el *hombre blanco* no es sino un usurpador de todo aquello que pertenece al indio. Aprovechándose de la debilidad del momento, ha ido ganando terreno y poder a los que realmente son propietarios de

aquellas regiones. Consecuentemente, el racismo y desprecio hacia el indígena, podría reducirse a una cuestión meramente económica. La base de todo el problema es de índole pedagógica y social. Pero en realidad, fuera de todo este asunto, la serie de sistemas que han ido surgiendo a lo largo de las décadas y los siglos, serían artificiales y carentes de un auténtico fundamento cultural. La licitud de las culturas precolombinas, quedaría de esta forma, garantizada. Así, los indígenas no serían sino las *víctimas* de una sociedad que de forma casi irónica, aspira a la civilización y el avance. Y para reducir la diferenciación se debe integrar al indígena, aunque no por medio de la asimilación cultural, sino facilitando para los grupos más desfavorecidos de la sociedad el acceso a los privilegios que tiene el resto (López Alfonso, 2006, pp. 95-96).

Con los cimientos asentados para el reconocimiento de una cultura arrasada por las intenciones de quienes pretendieron imponer sus criterios, comienza un fuerte movimiento de reivindicación del indígena. Y éste continúa vigente en la actualidad.

La relevancia del *indio* (Mariátegui, 1986, p. 134), en el marco de las sociedades hispanoamericanas, ha ido aumentando considerablemente desde las primeras décadas del siglo XX. Los diferentes movimientos de reivindicación, acompañados de manifestaciones sociales diversas, han hecho que el indígena no sea un *elemento social* más, cuya importancia en el conjunto poblacional sería escasa. Es más, la promoción de sectores indígenas y su acceso a la cultura, han contribuido a que se tengan en cuenta aspectos, hasta el momento, olvidados. Los levantamientos sociales han dado lugar a la represión continuada de los que han querido mantener el poder (Adams, 2002, p. 54-57) Pero estos intentos de extinción de la realidad indígena no han servido sino para alentar de forma precisa y directa, todas las formas de reivindicación. Las soluciones han sido diversas. En zonas donde la población indígena ha gozado de la mayoría, se ha pretendido imponer las formas de vida occidentales bajo cualquier precio. De hecho, en países como Guatemala y México, se intentó eliminar cualquier elemento que pudiera suponer el reconocimiento de una cultura ancestral legítima. De esta forma, se prohibieron los trajes típicos utilizados por la población autóctona, y las lenguas propias, mantenidas por siglos, fueron relegadas a un segundo plan, y en ocasiones, completamente proscritas. En su lugar, se procedió a la imposición de la lengua castellana en todos los niveles de educación y en aquellos sectores en los que todavía pervivían los vestigios de las antiguas lenguas precolombinas (Arrivillaga, 2002, p. 8).

Una excepción a este hecho, fue Paraguay, donde se empezó una política de educación bilingüe y plural, que se ha mantenido hasta nuestros días, y que cada vez alcanza mayor difusión. En cualquier caso, la situación siempre es fluctuante. Pero el hecho de que muchos autores, pensadores y políticos hayan apoyado incondicionalmente la actitud *indígena*, ha contribuido a una mayor aceptación de una realidad social tan discriminatoria durante siglos.

En realidad, no podemos olvidar que la historia de Hispanoamérica responde a un lento proceso de gestación en el que muchos factores se han dado cita. Y gran parte del componente de esta historia en continuo cierne y búsqueda de una identidad propia, corresponde al pasado precolombino y a la presencia y pervivencia de elementos que aún están vivos en estas regiones<sup>22</sup>.

Aunque en la actualidad se ha realizado mucho la *leyenda negra* sobre la presencia de los españoles en tierras americanas, no obstante el hecho de ser *indígena* parece una situación intrínsecamente inferior al ser descendiente de españoles. Muchos indígenas tratan de ocultar su origen mediante la supresión de la propia lengua o formas de cultura, o adoptando apellidos que traten de indicar un posible pasado español. Y en gran parte de los países donde la presencia *inca*, *maya* o *azteca* aún es elevada, la minoría poderosa del país, sigue situando en un estrato de inferioridad al habitante *aborigen* y legítimo. Por ello, las clases sociales de cierto nivel, evitan una mezcla con indígenas en el ámbito social y familiar. Y sigue siendo frecuente trivializar las formas culturales aún vigentes, que suelen ser tachadas de primitivas y atrasadas. Ante esta postura se lanza la voz de indígenas con alto nivel cultural que pretenden una subversión de valores con la intención de que las etnias apartadas y maltratadas durante siglos alcen la voz y sean capaz de recuperar el puesto en la sociedad que les es lícito. Muchos grupos se han afanado en conseguir esto de forma inmediata. Pero el proceso es lento, debido a que las dificultades aumentan y el acceso a la cultura por parte de los miembros de una sociedad *en desarrollo*, resulta un auténtico privilegio y no una necesidad. En una economía de subsistencia, en la que es difícil tener una garantía mínima de futuro, parece casi utópico realizar planes a largo plazo, o emprender proyectos que supongan una mínima estabilidad. Y el indígena, en gran parte, sigue

---

<sup>22</sup> Recuérdese todo lo referente a la *búsqueda de la propia identidad* que aparece en la obra y pensamiento de José Martí.

apegado a la tierra y a las tradiciones que ha podido mantener a lo largo de los siglos de sometimiento en los que se ha encontrado inmerso sin elección. Las culturas continúan vivas, y toman fuerza en un siglo en el que paradójicamente se hace tanta referencia a la *tolerancia*. Pero lejos de conseguir esta idea, muchas veces se produce un distanciamiento abismal con la misma. No obstante, la consolidación de una *identidad indígena*, en la que la protesta y reivindicación vengan por parte de aquellos que han permanecido en el silencio por tanto tiempo, es una realidad cada vez más presente. Con el tiempo, y siguiendo la opinión de Mariátegui, quien vaticinó este hecho hace muchas décadas, se puede considerar que en el futuro no tendrá lugar un movimiento de observación externa del hecho indígena en sí. Por el contrario, serán los propios indígenas los que desde una profunda filosofía social, expongan intereses, y critiquen aspectos que quizá en la actualidad todavía permanecen dormidos. No obstante, grupos de intelectuales de origen indio han contribuido a que esta realidad no sea una utopía, sino una presencia palpable (Mariátegui, 1986, p. 335).

Para concluir, podemos hacer mención a un aspecto que aún no ha sido demasiado desarrollado, y que quizá sale del ámbito de lo literario: la cuestión cinematográfica. El desarrollo de las tecnologías y del arte cinematográfico, ha llevado a que también se ponga en la *gran pantalla* el tema indígena. No es quizá el momento de poner sobre la mesa este asunto, ya que sale de nuestra intención. No obstante, conviene hacer mención a un par de referencias que pueden resultar de interés. La propaganda norteamericana nos hizo creer durante mucho tiempo que el nativo americano era un ser sin escrúpulos, lleno de maldad y cuya intención siempre iba encaminada a poner de manifiesto la pretensión de acabar con el *hombre blanco*, cuya intencionalidad siempre fue lícita y acertada. En cualquier caso, y aunque muchas generaciones anteriores fueron objeto de esta visión particular, debemos precisar que esta postura ha sido muy criticada durante las últimas décadas. De hecho, la crisis de este género de películas no sólo responde al cambio social y la diferencia de intereses respecto de años anteriores. Puede que de fondo exista la presencia de un punto de vista totalmente diferente. Para ello baste mencionar dos ejemplos de películas: *Ukamau* de Jorge Sanjinés (1966) y la producción guatemalteco-mexicana *La hija del Puma* (Ult Hultberg, 1995), ya en el contexto de la década de los noventa. Con la imagen como instrumento, ambas muestran la realidad del indígena de forma realista y eludiendo la visión tópica y colorista que se había dado con anterioridad. *Ukamau* destaca por su



sobriedad y la presencia de actores no profesionales. El mismo título, en *aymara*, manifiesta la reivindicación de las lenguas autóctonas, olvidadas y relegadas a un injusto plano de inferioridad. La crítica social es importante, así como la reivindicación de elementos culturales y sociales que parecían olvidados o en *peligro de extinción*. Parece que esta película supone la apertura a una nueva etapa sobre la visión del indígena y la presentación de una realidad ante el mundo, que por muchos años parece no haber sido digna de ser conocida. En cualquier caso, y a pesar de las muchas limitaciones que puede presentar la cinta, debido a la falta de presupuesto, no pasó desapercibida, por mostrar la situación del indígena y la discriminación sufrida por el campesino. El asunto y la perspectiva siguen patrones que desde siempre se han encontrado presentes en la literatura, como es la consideración de las condiciones ínfimas en las que vive el *indio* y la discriminación sufrida por el hombre blanco. De igual forma, se presenta la controversia del *mestizo*, en búsqueda constante de la propia identidad, y que trata con sumo desprecio al indígena, como medio de conseguir la integración en un mundo, del que, definitivamente, parece no ser parte. Todo ocurrirá en el contexto del mundo rural, cargado de belleza y sugerencia.

*La hija del puma* muestra la crueldad de la situación social presente en el conflicto bélico vivido en Guatemala durante los años de represión. La crudeza de las imágenes, y de la misma trama argumental de la película, hacen que en momentos resulte espeluznante. No obstante, el realismo consigue que se conecte con la realidad. Y paralelamente al sinsentido de la violencia, se halla presente la búsqueda constante de la identidad perdida del indígena, en el contexto de la dificultad que puede encontrarse por la imposición de aquellos que quieren reprimir toda manifestación cultural. Sentimientos nobles se hallarán presentes en el indígena, mientras que la crueldad y la hipocresía representarán las tónicas dominantes del mestizo o del descendiente de españoles.

Como vemos, ya la imagen del *indio* ha dado un gran paso, al considerarse como un hombre que a lo largo de los siglos ha sufrido un gran número de dificultades, y que ha tenido que sufrir la represión de otros que no han sido capaces de entender y respetar la verdadera esencia de unos pueblos milenarios, cuyo delito sólo parece haber sido el defender la propia identidad y propiedad, y que paradójicamente, ha sido arrancado de su *tierra madre*, encontrándose errante en la *inhóspita mansión del desarraigo*.

En cualquier caso, y como decíamos anteriormente, el indígena va ocupando un lugar en la sociedad, y su consideración ha ido subiendo en ciertos sectores. No obstante, pasará mucho tiempo antes de que éste alcance una posición más digna dentro del contexto de la sociedad.



## **2.3. EL INDIGENISMO: LA REIVINDICACIÓN DEL INDÍGENA**

Por *indigenismo* podemos entender, en sentido genérico, esa corriente de interés y simpatía hacia los indígenas que conlleva una consecuente reivindicación. Desde este punto de vista, podríamos considerar que se trataría de un movimiento de carácter social. Ante la situación de injusticia y discriminación en la que el *indígena* ha estado inmerso durante siglos, una voz de denuncia se alza a favor del *legítimo poblador* de las regiones americanas. No obstante, debemos destacar que tradicionalmente, en la lucha por la defensa del indígena y la integración social de éste, siempre han jugado un papel privilegiado las clases dominadoras, siendo los “indios” el objeto de discusión (Warman, 1978, pp. 3-6).

Aunque, como indicamos en el capítulo anterior, existen precedentes de interés desde la Conquista, no será hasta las primeras décadas del siglo XX, como indican Fernández, Millares y Becerra (1995, pp.320-333) cuando el *indigenismo* toma fuerza y se adquiere la conciencia de una intencionalidad dirigida en *pro* de la defensa del *indio*. Debido a una serie de factores endógenos y exógenos, se empieza a comprender con profundidad esta situación. Diversos acontecimientos históricos y sociales permiten que este hecho sea posible. Y dependiendo del país en concreto o de la región, las motivaciones y la forma de tomarse esta conciencia, cambia considerablemente. En México, por ejemplo, el factor desencadenante de la situación, parece haber sido el gobierno de Porfirio Díaz, que llevó a término una política despiadada de despojo masivo de las tierras a las comunidades de indígenas. Además, la cuestión no quedó ahí. Tras la expropiación ilícita, se produjo un éxodo masivo de indígenas, que acabó con un inevitable sometimiento a las nuevas leyes, que imponían el trabajo de estos *ciudadanos* en régimen forzado y casi esclavista. En otros países, como Perú, ante la Guerra del Pacífico (1879-1884), los indígenas aprovecharon la coyuntura de la debilidad de la clase dominante, para defender sus derechos y reivindicar ciertas libertades. En las regiones del Chaco, fue precisamente este conflicto bélico el que sirvió de excusa para poner en relieve la situación de reclamación a favor del indígena.

Como vemos, se empieza a gestar una realidad que durante mucho tiempo parecía haber permanecido dormida.

El *movimiento indigenista* como tal, por tanto, comienza en México. En sus comienzos tiene importancia crucial, la reivindicación de tipo social. Posteriormente, el protagonismo de éste se centrará casi exclusivamente en las regiones andinas. Centro América, a pesar de que en sus tierras concentra una alta población indígena, parece quedar un poco al margen durante algunas décadas.

Hay que esperar hasta 1940 para encontrarnos con el *Primer Congreso Indigenista Interamericano*, que tiene lugar en Pátzcuaro, México, en abril del año mencionado (Flores Juárez, pp. 38, 234). En las raíces del indigenismo parece haber una clara búsqueda cultural. Pero, por lo que se muestra en el Congreso, el problema e interés político, parece encontrarse entre las motivaciones más evidentes. De hecho, una de las conclusiones más obvias de la reunión se funda en el elevado número de *indios* que está presente en cada país. Las cifras resultan elevadas, aunque más tarde, el *Instituto Indigenista Interamericano* redujo en consideración las cifras, por motivos que no se conocen claramente. Una de las razones que justificaron este hecho fue la situación de aquellos indígenas que trataron de pasar por “blancos” y de esta forma engrosaron considerablemente el número de población no-indígena. Tras este hecho, se esconde un fondo de discriminación considerable, ya que aquel indígena que abandonaba la comunidad originaria y aprendía a leer, dejaba de ser considerado *indio*. Parece, según este criterio, que el abandono de la forma de vida es el único criterio seguido para *civilizar* al indio. Además, la culturización parece que resulta exclusiva, según el criterio indicado, de aquel habitante no-indígena.

La postura de A. Marroquín (1972) resulta muy interesante, ya que lleva a cabo un balance de las décadas del indigenismo, y tras su análisis, define éste como “la política que realizan los Estados Americanos para atender y resolver los problemas que confrontan las poblaciones indígenas con el objeto de integrarlas a la nacionalidad correspondiente” (p.13). Si bien es cierto que la consideración de los intentos de integración del indígena en la realidad global de cada nación responden a la motivación de considerar que éste es habitante legítimo y ciudadano de derecho de cada país (lo

cual ya puede ser considerado todo un avance con respecto a lo anterior), no se menciona en ningún caso la defensa de las culturas tradicionales, de las costumbres heredadas y de la identidad del propio indígena. Ante este hecho, deberíamos cuestionarnos si el *movimiento indigenista* es realmente una reivindicación del indígena, de su identidad y cultura. Podemos afirmar, que en gran medida, sí lo es. Pero debemos seguir profundizando en el tema, para descubrir ciertos matices que no debemos pasar por alto.

Las conclusiones y propósitos del *Primer Congreso Indigenista Interamericano* dejan entrever que el indigenismo es realmente un movimiento de carácter social que reivindica la propia identidad, arrasada en la mayoría de los casos, por una minoría poderosa y opresiva. De hecho, parece que fueron descritas muchas de las aberraciones llevadas a cabo en contra del indígena durante los siglos anteriores y las décadas en curso en aquel momento. Ante ello, se trató de establecer una serie de lazos entre los gobiernos y las comunidades indígenas. Para eso, se precisó la creación de organismos encargados de llevar a cabo esta labor, y la formación de personas que conocieran con precisión y profundidad las culturas de los diversos pueblos indígenas. Y las medidas que se consideraron más oportunas y de mayor precisión estuvieron demarcadas en el campo de la educación y la economía. Se consideró que la cultura y la formación era el único vehículo para la consecución del progreso de una nación (Vázquez Peñate, 2006, pp. 868-872). Por ello, urgía la necesidad de alfabetizar a los pueblos indígenas, primero en las lenguas originarias respectivas. Y luego, en español, ya que en casi todos los países ésta era la lengua oficial. En cualquier caso, antes de atender a los niveles educativos, se precisaba el garantizar unos mínimos imprescindibles para la subsistencia del pueblo. Para ello, las comunidades indígenas debían tener garantizada la posesión de tierra, como medio de subsistencia, y de arraigo. Y es que en muchos países estas poblaciones se encontraron, en pocos años, en una completa situación de desarraigo, debido a los abusos de los patrones y la aparición de terratenientes que pretendieron hacerse cargo de aquellas tierras que, de manera presuntamente legal, les pertenecían. Relacionado con este hecho, y ante los abusos de los *poderosos*, se invitó a los diversos gobiernos a eliminar toda ley que permitiera los trabajos forzados de los indígenas, y esas situaciones de semiesclavitud en la que éstos habían vivido, y que en aquellos años, todavía se encontraba vigente. Por último, ante la diferencia que existía entre el indígena y el no-indígena, se propuso la promulgación de leyes igualitarias para todos, y

que protegieran la identidad cultural y las tradiciones de los *indios*. No obstante, y como señala Alejandro Marroquín (1972) en su *balance* sobre el *indigenismo*, la divergencia entre los presupuestos teóricos y la práctica, resultó profunda. De hecho, y siguiendo al mismo autor, debemos precisar que puede que el Congreso Indigenista, y los posteriores eventos similares, pequen de teorizantes y diplomáticos. Además, los intereses políticos sólo defenderían parte de los presupuestos pretendidos, por lo que el apoyo financiero, fue limitado, y la mediatización siempre estuvo presente. En muchos países, ni siquiera se había logrado crear una institución indigenista apropiada, y la coordinación con el Instituto Interamericano, en muchos casos, era inexistente (pp. 15-36).

Puede que los logros teóricos del indigenismo se encontraran limitados por existir de fondo un intento de asimilación de los indígenas al contexto de la sociedad. En esa *asimilación*, muchos teóricos han visto la presencia de una marcada renuncia a los principios culturales e ideológicos de los indígenas. Y eso no supondría una defensa de ellos, sino más bien una consideración de las culturas tradicionales americanas como inferiores. De cualquier manera, podemos recurrir a los propios teóricos del indigenismo para entender la situación vivida y las perspectivas que se plantearon.

Ante todo lo que hemos mencionado anteriormente, no cabe la duda de que la *cuestión indígena* es una preocupación que gradualmente va alcanzando todos los ámbitos de las sociedades latinoamericanas donde la población de *indios* es considerable. De todos modos, y dentro de este asunto que nos ocupa, no podemos dejar de indicar que la literatura se convirtió en el principal vehículo de transmisión de ideas y reflexiones a propósito de la realidad indígena. Y puede que a raíz de esta nueva tendencia literaria, que en ningún caso puede ser considerada como una más, las ideas sobre los indígenas y las polémicas que sobre este asunto peden suscitarse, se tornaran en un punto central en la continua búsqueda de la identidad hispanoamericana. Por ello, resulta interesante volver la mirada a la visión teórica de José Carlos Mariátegui, que aporta muchas ideas que pueden ayudarnos a entender mejor toda la cuestión. Debemos tener en consideración que Mariátegui estudió en profundidad y con decisión la realidad peruana de las primeras décadas del siglo XX. Y en este contexto, e influido por ideas de índole marxista, ha sido considerado como un autor que hace que el indigenismo pase de ser concebido como una tendencia de carácter *paternalista* y *dulcificado* para abrirse a la *izquierda*, o la inmersión en una tesis indigenista de marcado carácter

marxista (Gómez, 2001, pp. 88-89). Así, intenta presentar la realidad peruana de forma práctica y directa, sin mediatizaciones ni aspectos fantásticos que puedan desvirtuar lo que de verdad hay en la sociedad que con tanto afán trata de analizar. En primer lugar Mariátegui no cree en ningún caso, que el *indigenismo* pueda reducirse a una tendencia literaria. Trasciende a este hecho para convertirse en toda una visión de la realidad con tintes transformadores y llena de vida. Además, una de las ideas que resalta el autor con más precisión, es la de un *indigenismo* como búsqueda de las raíces propias del peruano y, en este caso, el *indio* se situaría como cimiento de la sociedad de su país (López Jiménez, 2000, pp. 157-158). Por tanto, se transformaría en un indagar de forma incesante en los propios orígenes. Así, detrás de este movimiento puede hallarse un claro principio de defensa de la identidad nacional. Ante las dificultades que han atravesado la mayoría de los países latinoamericanos desde sus orígenes, y ante el relativamente reciente episodio de la independencia, muchos escritores y estudiosos en general verían en el pasado precolombino y en el esplendor de las culturas maya, inca y azteca, el origen y la identidad propias de las diferentes naciones del continente americano. En consecuencia, cada nación tendría raíces, y la idiosincrasia particular, no sería algo artificial, desprovisto de fundamento. La nacionalidad concreta no iría a la deriva, sino que correspondería a una realidad tangible, palpable y justificable. Pero este hecho se estrella directamente con lo que se vive, ya que paradójicamente el *indígena*, descendiente directo y casi exclusivamente el legítimo heredero de las culturas precolombinas, se encuentra en una situación precaria. Ante esto, Mariátegui considera que los resultados del *indigenismo* no responden a una moda pasajera, de carácter perecedero y oportunista. Por el contrario, los logros que se pueden observar obedecen a un proceso de concienciación largo y cargado de dificultades, y responden a la precaria situación en la que viven millones de personas, que vienen padeciendo la situación de injusticia desde tiempos inmemoriales. El auténtico significado del indigenismo, es pues, profundo y cargado de sentido pues “clama la conciencia de un pueblo” (Mariátegui, 1986, p. 2). El sufrimiento, el hurto, el despojo de la propia identidad hacen que los habitantes de un país reflexionen y lleguen a la conclusión de que hay que alzarse de alguna manera ante todo lo que se está viviendo. No se pueden quedar impasibles, indolentes ante la falta de equidad. Y por ello surge esta *necesidad indigenista* de reclamar lo propio y defender todo lo que ha sido sustraído en contra de la propia voluntad. Y éste sería en sí el origen del indigenismo.



La situación planteada por Mariátegui correspondería a la realidad peruana, tal y como el propio título de su conjunto de ensayos indicaría. Pero debido a las similitudes en el proceso de los diferentes países podría ser aplicada esta misma ideología a cualquier zona de Hispanoamérica que presente una realidad similar, en especial a las regiones andinas.

Ante el momento histórico que se está viviendo, la literatura y las manifestaciones artísticas en general, responden de una determinada forma. De esta manera, surgen la mayoría de los movimientos, bien de carácter reivindicativo, bien descriptivos. Pero es común a todos, que supieron captar la realidad y dar una respuesta a los acontecimientos acaecidos. De hecho, ante la caducidad de las formas y la búsqueda de nuevos horizontes, surge el *modernismo*. Y señala Mariátegui que, ante acontecimientos de índole tan condicionante como la Revolución Rusa, el *mujikismo* aparece en escena tratando de dar respuesta inmediata a la nueva presencia de acontecimientos socio-históricos (pp.325-339). Y en una coyuntura semejante podemos afirmar que se puede situar el *indigenismo* y toda tendencia que se deriva a propósito del mismo. La *corriente indigenista* ha tenido un largo proceso de gestación, y no supone el aprovechamiento de un eventualismo esporádico. Está conectado con la realidad, y presente en la economía, política, sociología y todos los ámbitos fundamentales del pensamiento. De igual forma, la presencia en las artes en general y la literatura en particular, es una evidencia inevitable y necesaria. Si fuera de distinta manera, las manifestaciones artísticas estarían desconectadas de la sociedad, sus tendencias y necesidades. Al convertirse en un tema recurrente en las artes, se manifiesta, de fondo, la preocupación presente en la sociedad acerca de esta situación y de la problemática derivada.

Mariátegui considera que el *criollismo* no pudo prosperar, pues en muchos casos, fue superficial y esporádico (p. 330). Parece, según nos indica el autor mencionado, que siempre estuvo excesivamente nutrido de sentimiento colonial y nunca constituyó un signo o marca de la propia identidad personal, o de la idiosincrasia característica de los pueblos hispanoamericanos. El punto de vista de pertenencia a la *metrópoli*, en este caso, España, parece que nunca se perdió de vista. No hubo, en consecuencia, la afirmación de una propia autonomía, y la mediatización del sentimiento de europeización fueron una constante en el origen y desarrollo de la

identidad criolla. Por este hecho, el *indigenismo* supone un planteamiento completamente distinto de lo anterior y de marcadas connotaciones reivindicativas. Y es que, en el caso de la literatura, el *indio* no sólo se trataría de un personaje, de una excusa indagar en nuevas temáticas que impregnen el panorama de originalidad e innovación. No podemos concebir al *indígena* como un tema recurrente, carente de fundamento. Por el contrario, nos encontraríamos ante la representación de una cultura, un pueblo, una raza y un espíritu, con total licitud de defensa de la identidad particular y propia cosmovisión. En consecuencia, y siguiendo las pautas marcadas por estos parámetros, el *indigenismo* posee un pleno sentido de reivindicación de lo autóctono. Y por tanto, es todo un fenómeno que trasciende lo instintivo y biológico, para adquirir un talante intelectual y teórico.

Si observamos la realidad del siglo XX y de la propia actualidad, podremos contemplar cómo el *indígena* no ha llevado a cabo una ruptura con el pasado o con la propia identidad, adquirida durante siglos de gestación de la propia cultura y personalidad. De hecho, conserva sus costumbres, sentimientos ante la vida, actitud frente a la propia realidad e incluso ropas típicas y artesanías particulares. Es por ello que el *indio* observa con perplejidad la llegada de nuevos tiempos, nuevas costumbres y maneras de entender la vida. Y ante la censura de sus tradiciones por parte de los *poderosos*, no llega a comprender el porqué de la irrupción brusca de las nuevas formas y la imposición de las mismas. Pero no debemos dejar a un lado que, en el caso de la literatura y demás manifestaciones artísticas, el artificio se encuentra presente y no nos podemos desligar de él, ya que la expresión no puede ser completamente verista ni fiel en absoluto a la realidad inmediata. Es más, habitualmente, no son los propios indígenas los que manifiestan las posturas de defensa de su propia identidad a través de la literatura u otros medios. Por el contrario, son criollos, o a lo sumo, mestizos, los que han puesto por escrito sus visiones respectivas de la realidad de las culturas indígenas en el contexto del siglo XX (p. 239). Por tanto, y a pesar del marcado carácter reivindicativo, y el profundo sentimiento de empatía, la condición de ser personas en cierta medida ajenas al mundo descrito, es una realidad evidente. Y a pesar de que en muchas ocasiones el conocimiento del mundo indígena es profundo y directo, no nos encontramos ante los mismos indígenas que alzan su voz en defensa de una realidad ante la que se encuentran indefensos.

Según el propio Mariátegui, sólo con el avance de la cultura, la comprensión y la formación de los indígenas, se podrá llegar a una literatura que trascienda al mero carácter indigenista para convertirse en puramente *indígena*, perteneciente a los propios indios y con mayor objetividad y sentimiento que el derivado de la observación y afinidad. Por tanto, con el indigenismo asistimos a un movimiento de índole *pro-indígena* y no indígena en sí mismo (Oviedo, 2001, p.451). En cualquier caso, en la actualidad ya podemos ser testigos de estos sentimientos casi utópicos y optimistas de Mariátegui, ya que el indígena gradualmente ha ido accediendo durante las últimas décadas a la cultura y formación. Este acontecimiento, de vital importancia, ha permitido que en el transcurso de los años, sean los propios indígenas los que han descrito su situación, y logrado plasmar en la literatura, el pensamiento y demás disciplinas humanistas, la protesta y denuncia a favor de la petición de legitimidad de su cultura. Ellos sí pueden ser conscientes y diferenciar la idiosincrasia particular de las influencias occidentales que restan objetividad y realidad. Pero las manifestaciones en esta dirección son aún pocas y tienen un largo camino por recorrer hasta lograr la consolidación perseguida.

En el contexto de la diferenciación mencionada entre *indigenismo* e *indígena*, debemos hacer mención a otra visión que ha tenido poca repercusión en el ámbito de los estudios hispanoamericanos, pero que reviste una gran originalidad y se sitúa en una perspectiva completamente diferente. Si bien no podemos poner en duda que el indigenismo y todas sus manifestaciones tratan de manifestar afinidad, filiación y defensa del *indígena*, algunos autores y estudiosos de este hecho, han considerado la presencia de un trasfondo discriminatorio e incluso racista. A priori, esta consideración podría parecerse en exceso gratuita y exagerada. Pero no podemos ocultar el hecho mencionado antes y relacionado con la subjetividad de la presentación del indígena. De hecho, como dijimos previamente, no se trata de los propios indígenas que describen y presentan a los miembros de las propias comunidades. Son mestizos o descendientes directos de los españoles los que hacen literatura. Y en este sentido deberíamos cuestionarnos si en realidad lo hacen desde una perspectiva de igualdad o movidos por un inevitable *gesto de compasión* ante la injusticia presenciada. Si es así, el narrador no perdería de vista en ningún momento la reivindicación, pero se situaría en una esfera diferente y trataría los hechos desde el exterior, con una implicación relativa. Por tanto,

el propio binomio contrapuesto de *blanco-malvado*, *indígena-bueno*, presentaría limitaciones y un fondo de racismo que debe ser mencionado.

Desde la óptica indicada, merece la pena señalar los estudios llevados a cabo por la profesora Catherine Saintoul (1988), que en sus profundos análisis de diversas obras relacionadas con el indigenismo, encuentra en éste, en especial, en su vertiente andina, tintes racistas y etnocéntricos. Siguiendo las indicaciones de la autora, no debemos en este sentido considerar el racismo como una manera directa de discriminación o desprecio hacia otras etnias. Pero sí se pensaría en la actitud etnocéntrica para referirnos a una serie de diferencias reales o imaginarias existentes entre las diversas razas (pp. 15-40). Al hablar del indígena, tendríamos que pensar que hay una diferencia marcada entre éste y el no-indígena. Pero no se trataría de una diferenciación cultural. La misma raza marcaría una serie de condicionantes que harían del indígena una persona, pero destinada a tener una serie de limitaciones por el simple hecho de tener un origen determinado y unas raíces concretas, muy diferentes de lo que es común en occidente. Desde este punto de vista, la base o fundamento de lo diferenciación parece hallarse en un origen prácticamente genético. Y aunque el indigenismo puede ser considerado como el primer intento serio de reivindicación de esta realidad tan despreciada en Hispanoamérica, de fondo podríamos encontrar una actitud de cierta discriminación, en especial en las descripciones y tratamiento del personaje del *indio*. En el caso de los autores mestizos, socialmente en un nivel inmediatamente superior a los indígenas, puede que no nos encontremos ante una visión real y objetiva de su sufrimiento ya que “es el racismo cultural de intelectuales puestos ante analfabetos a los que se les ha negado la facultad de pensar racionalmente” (p.94).

Quizá pueda tratarse de una afirmación en exceso osada y que soslaye los aspectos más positivos del indigenismo y las conclusiones optimistas y esperanzadoras que Mariátegui había extraído de sus análisis de la realidad. Pero conviene analizar con un mayor detenimiento esta perspectiva.

La propia Catherine Saintoul (pp. 99 y ss.) analiza con profundidad las obras de distintos autores, narradores en especial, para llegar a la conclusión de que el indigenismo obedece en ocasiones a motivaciones distintas de aquel intento desesperado por criticar la dura situación en la que millones de personas se encuentran

inmersos. Y en este sentido, puede responder a la confusión de los propios escritores, en búsqueda continua y frustrada de la propia identidad personal, a veces *a caballo* entre las raíces precolombinas y la presencia española. Pero este continuo buscar y no hallar, puede responder, en otros momentos a la obsesión continua de los intelectuales por conseguir encontrar las raíces que legitimen la identidad nacional deseada en cada caso. En este aspecto, y ante el posible *vacío de orígenes* de algunos países en construcción, el pasado precolombino traducido en poderosas culturas en la actualidad, venidas a menos, es la excusa perfecta para justificar una posible identidad propia. Por tanto, el indigenismo podría responder más a motivos políticos o ideológicos, que a razones humanas. No obstante, y aunque las causas de índole política influyen de manera más o menos profunda, un acercamiento al indigenismo de matices exclusivamente ideológicos podría hacernos caer en un *reduccionismo* excesivamente parcial.

Pero cierta terminología empleada por algunos autores deja entrever que se pretenden marcar algunas diferencias entre la condición del narrador y la etnia a la que paradójicamente se pretende defender. Así, términos como *campesino*, *indio* y *habitante*, que en una primera lectura pueden parecer inofensivos y carentes de matización, esconden para el propio indígena un carácter racista. Aunque la injusticia sea criticada con dureza, en autores determinados de la talla de Icaza o Alcides Arguedas, el tratamiento de inferioridad mediante la compasión que se desprende de la utilización de cierto léxico, parece una realidad perceptible. Responde en muchas ocasiones a una visión “paternalista” del indígena, que necesita “ser redimido” por el criollo o el mestizo (Rivera Vélez, 1998, pp. 353-354).

Ya sea una motivación u otra la que podemos encontrar bajo los planteamientos más arraigados del indigenismo, no podemos olvidar un hecho, que puede servirnos de conclusión sobre todo este cuestionamiento: el indigenismo proclama la defensa de una mejora para la situación del indígena, que paradójicamente es mayoría de la población en muchos países, pero que se encuentra oprimido injustamente por una minoría poderosa (Bello, 2004, pp. 51-52). Y su justificación más profunda obedece a un clamor de justicia y equidad social cada vez más demandada y acuciante. Podemos volver a las afirmaciones de Manuel González Prada (1943), quien ya a finales del siglo XIX reclamaba la igualdad y la toma de conciencia sobre este *espinoso* asunto, siguiendo al

religioso Francisco Paula González Vigil, que a su vez fue el primero en romper con toda la tradición hispánica de Perú:

No vivimos como hermanos, a la sombra del mismo techo, respirando el mismo ambiente y amando las mismas cosas, sino disputándonos un rayo de sol, como gitanos de feria; tratando de engañarnos sórdidamente, como tahúres en mesa de garito; odiándonos interiormente con el rencor implacable de oprimidos y opresores ( González Prada, p. 55).

No podemos terminar el acercamiento a este asunto sobre las diversas perspectivas del indigenismo, sin tener en cuenta la visión de dos críticos literarios de crucial importancia. Se trata de Francisco Morales Padrón y Eduardo Devés Valdés. Ambos comparten una característica que los sitúa en una perspectiva privilegiada: el hecho de haber contemplado el indigenismo desde un punto de vista diacrónico. A través del tiempo, y una vez distanciados de las consideraciones primeras sobre el tema indígena, ambos han reflexionado con acierto y de una forma externa, sobre el complejo hecho del indigenismo, habiendo sido capaces de llegar a determinadas conclusiones de estudio analíticas. Morales Padrón, en su ensayo *América en sus novelas* (1983) afirma la existencia de cuatro períodos en el proceso de la literatura indigenista. El primer momento, se fundaría en una exposición casi documental y descriptiva de las condiciones en las que viven los indígenas y las arbitrariedades que tienen que padecer a causa de la injusticia. Sería un primer intento de acercamiento a la realidad, si bien es cierto que esta misma visión expositiva, conllevaría a omitir datos y detalles que posteriormente se desarrollarían con el tiempo.

El segundo paso del indigenismo, tendría una cierta relación con las teorías socialistas. Por tanto, la influencia del marxismo, y la consideración del problema de la tierra, se convertirían en los ejes sobre los que se plantea toda la problemática. Los indígenas se asemejarían, en este período, al proletariado. En consecuencia, serían un campo de cultivo perfecto para la militancia revolucionaria y la organización de ciertos

grupos que difundan ideas determinadas y lleven a cabo sus propósitos (Dewey-Montefort, 2006, pp.23-24).

En un tercer momento, se trascendería a las consideraciones previas, y lo fundamental será un estudio sociológico del pueblo indígena, considerando desde este ángulo las condiciones de injusticia en las que el pueblo vive.

Por último, y con la madurez del pensamiento indigenista, los autores tratarían de penetrar en la mente y psicología del indígena, intentando ponerse en el lugar de éstos, y captando elementos de sus procesos cognitivos. De esta manera, y en esta última etapa del indigenismo, los escritores presentarían con normalidad todas aquellas cuestiones indígenas de profunda relevancia para los pueblos. Así, plasmarían leyendas, lírica, mitos y creencias propias de los pueblos precolombinos y que han permanecido en la transmisión cultural a través de los siglos, marcando una pauta de diferenciación del pueblo con respecto a la imposición del poder castellano y los elementos europeizantes, tal y como indica Morales (pp. 29,30). Esta nueva etapa del indigenismo, que posee una identidad propia es lo que muchos autores han denominado *neoindigenismo*, en el que el autor va más allá y adopta una posición más comprometida y cercana al indígena (Cornejo Polar, 1989, pp.205-207).

Por lo que respecta a Devés-Valdés (1996), debemos indicar que sus consideraciones, en observación al indigenismo desde 1915 a 1930, resalta no la división en etapas del proceso indigenista, sino la lectura de este hecho desde distintas perspectivas, concebidas desde la intencionalidad de los autores, o por el filtraje ideológico de los mismos. De esta manera, un punto de vista correspondería a un indigenismo comprendido desde una óptica filosófica. El *indigenismo filosófico* surgiría en México, según este estudioso, y alentaría los principios primordiales de la *Revolución Mexicana*. Los presupuestos defendidos por esta visión particular, se centrarían en una evidente *mestizofilia* (Rojas, 1921, p. 41), como base para la construcción de un auténtico estado genuino. Vasconcelos y Ricardo Rojas habrían promovido este indigenismo, que alcanzaría su vértice hacia la mitad de la década de 1920.

Por otro lado, y de forma simultánea, diversos pensadores, críticos y escritores, se convertirían en promotores de un indigenismo de corte diferente, fundando sus tesis en el problema de la tierra y recreándose en lo agrario y la belleza de la naturaleza. Gabriela Mistral, en cierta medida, comprometida con la cuestión indígena más cercana a su realidad crearía conciencia de este tema y lo matizaría además en los últimos años de su vida en México, yendo más allá de lo aprendido y vivenciado en su Chile natal (Szilágyi, 2004, pp.106-109) . Y a partir de este momento, la visión de la realidad no se ceñiría a una cuestión puramente metafísica o ética, dentro de un marco filosófico, sino que tomaría forma en lo estético y el arte. En cualquier caso, Devés-Valdés incluye a José Carlos Mariátegui dentro de este grupo de pensadores y artistas, si bien Mariátegui, por la amplitud de proyección de sus preocupaciones y compromiso, también sería impulsor de otras perspectivas.

En las regiones andinas, consideradas por antonomasia como los focos donde el indigenismo ha dado sus mejores y más prolíficas producciones, la lucha tomaría un carácter político. Las influencias del marxismo se verían de nuevo como el fondo impulsor de estas manifestaciones. Se propondría un indigenismo como lucha contra los valores preestablecidos para alcanzar la subversión del orden de injusticia. La tierra sería el eje sobre el cual se establecen las diferencias y los problemas de discriminación. Y Mariátegui, de nuevo, se convertirá en uno de los promotores de este movimiento.

La concepción, génesis y teleología del indigenismo, en este caso, ya no se gestaría en torno a un *ente abstracto* o una realidad idealista; ahora se trataría de aterrizar en lo concreto, en un pueblo con unas determinadas características que lo definen y marcan pautas de contraste con el resto de los pueblos indígenas. De nuevo regresamos al *incaísmo*, centrándonos concretamente en Perú.

Con la madurez del movimiento indigenista, se conseguirá llegar a una definición más exacta de este movimiento, alcanzando una forma y unos planteamientos de mayor concreción abriéndose a una visión más reivindicativa y social del indigenismo y superando presupuestos meramente descriptivos o estéticos, para inmiscuirse en unos compromisos de amplitud proyectiva y profunda radicalidad.





## **2.4. EL PROCESO DE LA LITERATURA**

### **INDIGENISTA.**

La literatura, instrumento utilizado desde siempre para expresar la propia visión de la realidad, es el medio que se usó principalmente como vehículo de la expresión de las preocupaciones sobre el indígena. Aunque, como hemos manifestado con anterioridad, el *indigenismo* es una corriente de carácter marcadamente social y reivindicativo y que ha afectado a todos los ámbitos de la vida y el pensamiento, desde la política, hasta la economía, las manifestaciones más destacadas de este movimiento fueron las literarias. En especial, el género narrativo sirvió de instrumento de comunicación y de crítica de las injusticias reinantes en las diversas sociedades. Tanto es así, que la literatura indigenista como indica, y concretamente, la novela, fue considerada dentro de la llamada “novela de problemas sociales” (Morales, 1983), que enmarcó a un gran número de obras que abordaron diversas situaciones problemáticas presentes en el desarrollo de las sociedades de Hispanoamérica. De todos modos, existen diversas versiones sobre el origen exacto de la narrativa indigenista. Pero según los profesores Rodríguez y Salvador (1987), no podemos perder de vista la cantidad de variantes narrativas que surgen a lo largo del siglo XX (teniendo comienzo éstas en las últimas décadas del siglo XIX) en torno a la novela regionalista “construida en torno a la oposición entre campo y ciudad, variante de la construcción de la ideología criolla basada en los términos de civilización frente a barbarie” (p. 226).

En consonancia con este punto de vista, deberíamos considerar que el *regionalismo* se funda en el intento por profundizar en las propias raíces, la propia identidad, y, en consecuencia, la indagación en las características de la tierra en la que se vive. De fondo, como hemos mencionado en diversas ocasiones, la búsqueda de la identidad resulta una de las motivaciones fundamentales en la génesis y evolución de esta literatura. Pero no se trataría de una simple reacción ante los estímulos mencionados; se trataría de la construcción de una nueva narrativa, con temáticas diferentes a las anteriores, y con unos principios formales que discrepan en consideración de lo anteriormente escrito.

Siguiendo esta teoría que hemos mencionado, basada en el regionalismo como fundamento y origen del indigenismo, debemos destacar la motivación derivada de la observación de la realidad. En el contexto general de la literatura hispanoamericana, dependiendo de la zona en la que nos encontremos, las variantes regionalistas se adaptarán a la realidad que más preocupe o que mayor relevancia presente. En el caso de la *novela indigenista*, la causa fundamental que puede explicar la alta preocupación por este asunto, viene determinada por la presencia en diversos países de una gran población indígena y mestiza. Así, podríamos hallar una explicación convincente de por qué en ciertos países (regiones andinas en especial), ha sido un tipo de literatura que ha tenido tanta repercusión, mientras que en otras naciones, donde la población indígena es minoritaria o casi inexistente, se han desarrollado otras variantes diferentes. Lo que resulta de mayor complejidad en su comprensión es determinar las causas que han llevado al desarrollo profundo del *indigenismo* en países como Perú y Bolivia, mientras que en las regiones de Centroamérica, ese auge ha sido limitado o no ha llegado a saltar a la luz. En parte ha podido influir la presencia de una problemática política profunda y la represión sufrida durante siglos.

Frente a la postura defendida en las líneas precedentes, encontramos la concepción más acérrima del indigenismo en sí, que manifiesta la legitimidad y originalidad del mismo. No se trataría, según esta perspectiva, de una variante más del regionalismo. Tendría validez absoluta y su evolución responde a necesidades concretas que viene gestándose desde siglos atrás. En este sentido, la oposición *civilización-barbarie* que parece estar en el origen del indigenismo, pasaría a un segundo plano<sup>23</sup>. En cualquier caso, podemos afirmar que la originalidad de la literatura indigenista se halla en sus aspectos más formales, en la temática y en su planteamiento. Pero de igual forma, si concebimos la *civilización* como la *presencia y presión de la cultura occidental*, frente a la *barbarie*, entendida ésta como la *presencia y vida indígena*, sí veremos con mayor claridad la oposición entre ambas categorías en las narraciones indigenistas. Se podría, por tanto, traducir esta situación, en términos de *destrucción*. Por ello, no resulta tan complejo conciliar ambas versiones de la literatura *indigenista*, ya que en base, respondería a motivaciones similares. De hecho, los aspectos relacionados con la precaria situación en la que se hallan inmersos las poblaciones

---

<sup>23</sup> Esta posición es defendida por algunos de los grandes escritores de Hispanoamérica que representaron el indigenismo ya en una segunda época, como Asturias y Arguedas.

indígenas suponen la primera motivación temática, y quizá la más fuerte que se pone en relieve. También encontramos en el fondo del asunto las reminiscencias de ese pasado colonial que llena de derecho al hombre blanco, mientras que el *indio* sigue en condiciones de pobreza e indignidad absolutas y extremas. El poder político, económico y social, se encuentra en manos del terrateniente explotador, mientras que el indígena queda sumido en los intereses del primero, en la mayoría de los casos, movido por una especie de *determinismo* que le impide levantarse. Y en los casos que sí consigue llevar a cabo una protesta, es la víctima directa de su falta de fuerzas frente al dominador. El resultado, de una forma u otra, suele ser dramático, en especial en las novelas de las regiones andinas. Y el realismo, en la mayoría de las ocasiones, parece estar presente, tal y como indica Bellini (1997) al sentenciar que “en la corriente indigenista, que sume una orientación de protesta sociopolítica, el realismo ha escrito un capítulo de notable importancia” ( p.458).

Esta afirmación nos puede servir para cerrar este asunto. Con acierto, el autor nos resume la corriente indigenista enmarcada en torno a tres ejes fundamentales: el eje social, derivado de las motivaciones ya expresadas de denuncia y reivindicación; político, pues los intereses de defender ciertas ideologías, y la necesidad de encontrar la propia identidad, siguen siendo causas directas de la aparición de esta corriente; y el realismo, que trata de describir con mayor o menor dureza, pero intentando ser fieles a la verdad de lo observado, la realidad que viven los indígenas. Este último eje adquiere matices diversos, que pueden ir desde un realismo de mayor relación con el naturalismo decimonónico, o el anterior romanticismo, pasando por las crudas y hasta crueles descripciones realistas de algunos autores como Icaza, hasta llegar a nuevas perspectivas que abren el camino hacia lo mágico y surrealista, como parece ser el caso de Asturias, Arguedas o Manuel Scorza.



## **2.4.1. PRECEDENTES INDIANISTAS DEL INDIGENISMO LITERARIO.**

El tratamiento del indígena como personaje narrativo, marca y condiciona el desarrollo de la novela, desde un inicial *indianismo*, hasta el posterior *indigenismo*. Esta clásica distinción debe ser tomada en cuenta, porque resulta en muchas ocasiones interesante para poder comprender el fondo del *indigenismo*, sus características y la evolución que nos llevará a entender la reivindicación y defensa que se lleva a cabo del *indígena*. Antes de que aparezca la narrativa indigenista y el movimiento del mismo nombre, el *indio* aparece en dos contextos concretos y muy diferentes entre sí. En primer lugar, se habla sobre él y se lo describe de forma muy subjetiva, en las crónicas diversas de la época de la Conquista y el incipiente periodo colonial. En especial, llevan a cabo esta labor de descripción primera, los misioneros, en contacto con la *nueva realidad* a la que se enfrentan. Y en un segundo momento, en un contexto completamente diferente, los criollos burgueses del siglo XIX, influidos por el romanticismo europeo, empezarán a utilizar el indígena como materia fundamental de su narrativa sentimental.

Aunque, como podemos deducir de lo expresado con anterioridad, el personaje del indio es bastante antiguo y aparece desde los primeros contactos con América que tuvieron los españoles, no parece que su presencia literaria sea frecuente hasta el siglo XIX. Es en esta época cuando aparece la citada *novela indianista*. En el contexto de la literatura sentimental, de gran influencia en la posterior, y a su vez, marcada directamente por el romanticismo europeo, el indio es un personaje que puede ser utilizado directamente en las tramas sentimentales. La discriminación, la diferencia, el *determinismo racial*, a su vez condicionado por lo geográfico (Dewey-Montefort, 2006, p.31-30) hacen imposibles los amores entre el *hombre blanco* o el criollo y el indígena. Este tema será muy apropiado para las intrigas de tipo romántico. El desenlace del drama estará garantizado, y despertará sentimientos desgarradores en todo lector que se preste. Pero debemos no perder de vista algunas matizaciones que no deben perderse. Se debe recordar que siempre, las diferencias raciales han puesto en relieve la imposibilidad explícita de la realización amorosa entre dos individuos. Y el romanticismo es un momento propicio para ello. En el caso del sentimentalismo

americano de muchas de sus regiones, la preocupación por el indio hace posible la narración de amores *ilícitos* entre éste y el *hombre blanco*.

Por tanto, la presencia de la reivindicación y la defensa de la realidad social y personal del indígena, todavía es una realidad por descubrir, aunque en determinados casos, sí comienza a criticarse la precaria situación del *indio*. Se tratará de una figura idealizada y, por momentos, ornamental. Prácticamente, los indígenas aparecen sin defectos, colmados de virtudes y bajo la inevitable óptica de la identidad europea. Se encuentran habitualmente en un entorno social y natural bastante idealizado. Y por ello, las referencias a la vida real no son frecuentes, y los elementos de la naturaleza tienen un matiz eminentemente simbólico. Por tanto, el *indio* aparecerá como un personaje poco verosímil, aunque esta situación irá cambiando a lo largo de las décadas siguientes a este primer acercamiento a la realidad de la vida de los indígenas. En el contexto de la novela indianista, las relaciones entre blancos e indios se irán transformando y tornándose más realistas. Y el tratamiento que las clases dominantes ejercen sobre las menos favorecidas deja entrever pronto las ideologías e intereses presentes y determinantes. En consecuencia, los *indios* se convirtieron en personajes de narrativa, “con la nota pintoresca de sus usos y costumbres, pero también con sus penosas condiciones de vida, aunque lo más frecuente haya sido el dato superficial, resultado de un interés folclórico” (Bellini, p. 290).

En determinados momentos, podemos encontrar dificultades a la hora de llevar a cabo una distinción precisa y acertada entre *indianismo* e *indigenismo*. Pero en general, podemos decir que el primero se detiene más en lo anecdótico, en lo exotista y lo externo. Aunque la preocupación por el indígena y su realidad de ínfima condición, parece evidente, no podemos dejar a un lado, el exceso de sentimentalismo y la influencia del romanticismo en las *tendencias indianistas*. Así, deberíamos cuestionarnos si en realidad el indígena, en estas novelas, preocupa, o por el contrario, es sólo una excusa inevitable y necesaria para poner en relieve las dificultades y peligros del intercambio sentimental en unas diferencias étnicas tan marcadas. Además, en el caso de Hispanoamérica, la situación más inmediata y que puede hacer caer en la cuenta de un mayor realismo a la hora de plantear escenas, la constituyen el indígena, y el marco natural en el que se encuentra éste.

En la novela indianista, los dos componentes fundamentales son la naturaleza y el sentimentalismo (Meléndez, 1961, p.32). Sin ambos, difícilmente puede concebirse este tipo de literatura. Y debemos añadir, en cualquier caso, la carga de exotismo presente en las descripciones, los contrastes y juegos de sonidos que ofrecen los paisajes tropicales que con admiración y vida se mostraron en las novelas. Y aunque la influencia de la narrativa europea romántica parece una realidad inexcusable, no podemos dejar a un lado la influencia, de igual forma, de algunas novelas norteamericanas cuya estructura, temática y tratamiento del indígena, presentan características similares. Tal es el caso de *El último Mohicano* de Cooper. En ésta, las descripciones y el tratamiento del indio, será similar al que encontraremos en algunas novelas del género indianista, como *Cumandá*. Los sentimientos, las pasiones, el contacto con el medio natural y la vida que se desprende de la misma están presentes en ambas manifestaciones. Pero parece que las obras norteamericanas no tienen tanta fuerza ni tanta pasión desprendida. La intensidad parece ser escueta, y de igual forma, el tratamiento del indígena, también se encuentra en exceso, mediatizado. Puede que la presencia del puritanismo norteamericano reprima ciertos matices de intensidad que en la novela Hispanoamericana del siglo XIX se muestran muy marcados (Meléndez, p.59). En este sentido, la causa quizá la podamos hallar en que el sentimentalismo llega a Hispanoamérica posteriormente, ya entrado el siglo XIX. En Europa se desarrolló con una anterioridad considerable, y por ello, en los países latinoamericanos, pudo dar tiempo a que el género se desarrollara de manera peculiar, y adaptado a la realidad que preocupa en estos países.

El tratamiento de los personajes requiere una especial mención. Las relaciones entre ellos resultan en especial puras e inverosímiles. En tanto, aparecen personajes representativos y muy marcados en sus patrones de conducta. Los indios, en general, parecen dejarse llevar por una serie de instintos y fuerzas de orden natural, que los llevan a actuar de forma violenta, o poco racional en ocasiones. Se describe la situación de malestar de estos habitantes, pero el deseo de mejora, no se basa en la integración en la comunidad indígena, o en la comprensión de sus valores culturales. Por el contrario, todo el interés se basa en tratar de *redimir* a aquellos que puedan ser dignos de ello, o tengan las posibilidades suficientes para ello. Y esto sólo se podrá conseguir mediante la imposición de determinados valores (Valbuena, 1962, pp. 144-145). De todos modos, y como hemos destacado, puede que el *indianismo*, a pesar de que todavía no plasma



una imagen demasiado realista y precisa del indígena, avanza en la presentación de la realidad del hombre indio, sus problemas y la precaria vida que lleva. Y esto abre las puertas a un posterior indigenismo, que se desarrollará paulatinamente en el transcurso de las décadas posteriores, y que ya en la tardía novela indianista hallará antecedentes claros.

La culminación del indianismo se ha situado habitualmente en la novela *Cumandá* del ecuatoriano Juan León Mera, considerada además como la primera novela ecuatoriana (Pólit, 2001, pp. 144-147). No obstante, y a pesar de que este hecho no puede negarse, podemos afirmar que ya en la obra mencionada se hallan elementos que añaden un cierto realismo en el tratamiento del indígena. Quizá todavía no podamos hablar de una obra de transición entre indianismo e indigenismo. Pero sí podemos afirmar que la presencia algunos tintes de realismo haga que esta obra se pueda cifrar entre los antecedentes de aquellas que posteriormente tratarán la realidad indígena en profundidad. Pero *Cumandá* sigue mostrando una situación de inferioridad cuando trata al indio con respecto al hombre *blanco*. Del indio, se destaca su carácter fiero, salvaje e indómito. En ocasiones, se pone en relieve su excesiva crueldad y tendencia al gusto por lo cruento:

Yahuarmaqui contaba el número de sus victorias por el de cabezas de los jefes enemigos que había degollado, disecadas y reducidas al volumen de una pequeña naranja. Estos y otros despojos, eran los adornos de su aposento” (Mera, 1998, p. 99).

La crueldad e intereses de la raza indígena queda manifestada en este pequeño fragmento, en el que el personaje aparece como un ser despiadado y lleno de violencia por naturaleza, ya que su mismo nombre lo indica (*Yahuarmaqui* puede traducirse como *mano sangrienta*). En este contexto, surge una bella y pura historia de amor, entre Carlos y Cumandá. En el tratamiento de la historia, se pueden encontrar determinadas influencias en el autor que no se pueden pasar por alto. Se pueden hallar con facilidad claras influencias de la doctrina cristiana y sus valores, ya que éstos se consideran como los auténticos e inmutables. Blanco e indio conviven. Pero fuera de encontrar un lugar

para la armonía, el enfrentamiento es continuo. De hecho, la separación entre ambas realidades nunca se pierde de vista.

Los indios no son, según presentan las descripciones de Mera, sino salvajes. Por ello, se precisa su rápida incorporación a la vida de la fe mediante la evangelización, llevada a cabo por medio de los misioneros. Ante esta, en apariencia, noble acción el indígena se opone en cierta manera. Así, “Tongana se distinguía por su odio implacable a la raza europea” (Mera, p. 102)

No obstante, podemos señalar que *Cumandá* no es una obra completamente indianista sin más. Si la novela indianista ha sido considerada como aquella en la que “el drama del indio está totalmente ausente” (Cometta, 1960, citado por Esteban, 1998, p. 54), *Cumandá*, como puede parecer obvio, aparece al margen de esta consideración. El tratamiento del indígena es más realista, y las consideraciones sociales cambian en su estructura. De hecho, y aunque los valores cristianos son defendidos como los absolutos, no debemos perder de vista que la idiosincrasia del indígena puede ser mantenida en principio, al menos, en sus valores más básicos, lo cual permitiría seguir disfrutando de la propia identidad y cultura, limando aquellos aspectos que, según el criterio del autor, pueden ser considerados como salvajes o carentes de carácter civilizado. El matiz, es considerable respecto de todo lo anterior. Y es que, como señala Concha Meléndez, en el autor, encontramos “una serie de reminiscencias literarias y añade toques de su invención” (p.143).

En realidad, podríamos llegar a pensar que, a pesar de que esta novela representa el indianismo sin lugar a dudas, no obstante, las matizaciones realizadas y la indagación en el dramatismo de la situación del personaje del *indio* (aunque éstas sean leves), hacen pensar en un avance hacia la posterior novela indigenista. El autor, a pesar de su formación clásica, sintió en su vida interés y simpatía por las comunidades indígenas de su país y por las culturas ancestrales. Incluso llegó a aprender la lengua *quechua* e intercaló en sus voces procedentes de dicha lengua. No obstante, nos situamos aún en un contexto en el que el trato entre indígena y el resto de población no es natural. Todavía existe la consideración del *indio* como un ser inferior y determinado desde su nacimiento. Ante esto, se hace imposible hablar de una visión del indígena que se distancie de la mera observación externa sobre éste, y se introduzcan un exceso de

elementos artificiosos y narrativos para poder solventar esta carencia. Todo lo mencionado está en la conciencia de los autores de la época, que en gran medida, hacen de *portadores* de todo aquello que se gesta en el pensamiento social genérico: “Mera no tenía sangre aborigen. Pero alma impregnada de caridad cristiana y defensor espontáneo de los débiles, simpatizó con el indio, charló con él, aprendió su idioma” (Mera, 1967, p. 21).

Aparte de lo que podemos comprobar en este análisis, ejemplificado por medio de este texto, al acercarnos a *Cumandá* podríamos preguntarnos ciertas cosas. En primer lugar, ¿tendría el *indio* la dignidad suficiente como para alzarse y ser capaz de levantar a su pueblo? ¿Estaría dotado de medios intelectuales y morales como para llevar a cabo una labor semejante a la del hombre occidental? Resulta complejo encontrar una respuesta coherente a estas preguntas. Si realmente al leer la novela llegamos a cuestiones similares, quizá sea porque no veamos en Mera ningún indicio de reivindicación del indígena, de defensa de su situación, y de encuentro con la realidad del mismo. Esta afirmación podría encontrarse verificada al comprobar cómo en realidad la virtuosa y cándida Cumandá, es de origen español, hija sustraída y robada, que ha sabido mantener su esencia innata. Y por otra parte, es el sacerdote cristiano (padre Domingo) quien perdona al *indio* (Tongana), por lo que las diferencias en la condición ética y moral de ambas culturas se ponen en relieve. Pero junto a esto, convive también la presencia de una población de indígenas de buenos sentimientos, que se prestan a favorecer la situación de armonía por su bondad intrínseca, siempre en un marco natural idealizado y armónico (Malo González, 2006, p. 36). Y la obra concluye asistiendo al recordatorio que tienen los indios sobre las tumbas de los jóvenes enamorados, en medio de plegarias al cielo. Por tanto, podemos concluir señalando que *Cumandá* culmina el género de la narrativa *indianista*, pero que posee una serie de matices que la situarán en una esfera diferente, al proceder a un mayor realismo en el tratamiento del personaje del *indio*.

El *indigenismo* hará su aparición en el panorama literario de Hispanoamérica ya entrado el siglo XX. Pero podemos encontrar algunos antecedentes que marcan la transición entre las obras cuyo tratamiento del indígena es exotista y ornamental, y aquellas en las que el *indio* es una realidad social marcadamente necesitada de reivindicación.

A partir de los años setenta (siglo XIX), aparece un género muy interesante que resulta completamente innovador respecto a lo anterior. Se trata de las denominadas *tradiciones*. Un acercamiento a ella deja muchas incógnitas por resolver, ya que podemos afirmar que es un género difícil de determinar. No son novelas, debido a su breve extensión y al planteamiento estructural. Tampoco podemos hablar de cuento al referirnos a ellas, pues poseen unos matices que la distancian del relato breve. Si pretendemos encasillarlas dentro de los artículos de costumbres o el género histórico, veremos que tampoco son directamente los mismos. Este género sí está relacionado con la corriente indianista, pero quizá está más cerca del costumbrismo, debido a los intentos de recuperación del pasado. Las tradiciones no son excesivamente críticas, aunque poseen un carácter descriptivo. Bajo las intenciones más directas de las *tradiciones*, encontramos el deseo manifiesto de recuperar la costumbre de un pueblo. En el planteamiento, se añaden ciertos toques de ficción y una estructura parecida a la del cuento. El máximo representante de esta nueva manifestación de género y forma, es Ricardo Palma.

La publicación de las *Tradiciones Peruanas* supone una innovación considerable en la historia de la literatura de la región andina, y en especial, en Perú. El autor, acostumbrado a recopilar datos históricos y anecdóticos por su labor de cronista, introduce una serie de elementos históricos en sus escritos, que se entremezclan con factores y datos de diferente índole, pero que añaden un toque de originalidad al conjunto de breves narraciones. En parte, trata de recuperar el pasado tradicional peruano, lo cual ya supone la entrada en la perspectiva de valoración de las culturas ancestrales. Y en este sentido, sí podríamos encontrar elementos que sirven de precedente del indigenismo. Pero, por otro lado, los aspectos críticos que se introducen, parecen situarlo en otra perspectiva. La ironía y la expresión sirven habitualmente, para poner en relieve la crítica pretendida.

Palma publica entre 1870 y finales de siglo más de diez series de tradiciones, en las que trata diversos asuntos, algunos de los cuales tienen que ver con el pasado inca y las tradiciones que han pervivido a la llegada de los españoles a esas tierras. Un elemento que resulta de importancia crucial, es el valor que se le concede a la instalación de la cultura hispánica sobre el sustrato indígena preexistente. Al tratar de

recuperarse el pasado antiguo, no debe dejarse a un lado, según el propio autor, toda la historia de América desde su descubrimiento, ya que toda esa serie de acontecimientos histórico-sociales, forma parte de su historia, y ha influido en la consolidación de la cultura actual. América, consecuentemente, no sólo es el pasado precolombino. También es la época colonial y la mezcla de culturas que se ha producido.

Si nos paramos a considerar qué innovaciones se producen con la entrada de este autor en la historia de la literatura hispanoamericana, veremos que el mismo hecho de tratar con valor el pasado precolombino y las culturas previas a la llegada del mundo hispánico, resulta importante y quizá determinante para la posterior evolución de la literatura de estas regiones. El mismo autor parece recrearse y enorgullecerse a la hora de describir ciertos cuadros de la tradición indígena del Perú:

El inca Pachacutec, acompañado de su hijo el príncipe imperial Yupanqui, y de su hermano Capac-Yupanqui emprendió la conquista del valle de Ica, cuyos habitantes no carecían de esfuerzo y elementos para la guerra” (Palma, 2000 , p. 291)

La presencia de matices que pueden pasar desapercibidos en una primera lectura, nos hacen caer en la cuenta del valor que el autor le concede a la presencia de los pueblos precolombinos, en este caso, el pueblo Inca.

En sus *Tradiciones*, Ricardo Palma recoge leyendas e historias del pasado. De igual manera, introduce elementos mágicos y relacionados con la superstición. Lo misterioso se encuentra presente en muchos momentos. Pero un aspecto que puede interesarnos de forma intensa, es la presencia de vocablos y voces procedentes de las lenguas indígenas, en este caso en concreto, del *quechua* y del *náhuatl*. Puede que gran parte de este léxico fuera conocido y, en parte, utilizado, por gran parte de los habitantes del Perú de finales del siglo XIX. Pero el hecho de introducirlo en la literatura y crear familiaridad con él, nos puede dejar entrever una simpatía manifiesta hacia las sociedades indígenas y su evolución. Todavía no podemos hablar de defensa, reivindicación o crítica ante la situación de injusticia que vienen padeciendo estas

sociedades, puesto que Palma no lleva a cabo menciones sobre estos asuntos. Pero podemos asistir a la puesta en relieve de determinadas realidades culturales cuya importancia no puede ponerse en tela de juicio, lo que conlleva una literatura nueva que se separa en cierta medida del hispanismo saturado y recoge elementos originales (Bermejo, 2002, pp. 68-70).

Las *Tradiciones peruanas* influyen en la obra de una autora posterior, Clorinda Matto de Turner. Muchos la han considerado como la precursora del indigenismo, por contener sus escritos un marcado carácter de reivindicación social del indígena, y por el profundo conocimiento de la realidad peruana, tanto en el proceso histórico de consolidación, como en los factores que han conducido a la presencia de una sociedad compleja y cargada de problemáticas de difícil solución. Catherine Saintoul incluso ha situado a la autora en la esfera de un indigenismo incipiente, al que ella denomina “la readaptación social o religiosa” (p. 71).

Aunque es probable que la obra de Clorinda Matto de Turner aún no pueda entrar de lleno en la corriente de *narrativa indigenista*, sí podemos comprobar que se trataría de una escritora de *transición* entre aquellos narradores cuyo tratamiento del indígena es exotista, ligado a descripciones sentimentales, y aquellos que tratan de llevar a cabo la crítica desgarradora de la situación que sufren millones de personas.

En su obra, la escritora peruana, continúa la labor de Ricardo Palma de describir ciertos aspectos tradicionales. En este caso, la ciudad de Cuzco es la que sirve de marco preferencial para las descripciones planteadas<sup>24</sup>.

En la narración, el tratamiento de los personajes y la temática planteada, influye la vida personal de la autora. Aunque pertenece a la aristocracia peruana, tuvo algunos contactos con los indígenas y conoció en profundidad la lengua *quechua*, que le sirvió para comprender ciertos aspectos tradicionales de los *indios* del Perú. Además, la intensa actividad periodística llevada a cabo por Clorinda Matto de Turner, hizo que estuviese en contacto directo con las realidades más destacadas de Cuzco.

---

<sup>24</sup> En este caso nos referimos a las tradiciones cuzqueñas, y no a sus novelas.

Su vida literaria estuvo centrada en el periodismo y las tradiciones. Pero publicó tres novelas, que sirvieron para dar un giro en el tratamiento del indígena. Se trata de *Aves sin nido* (1889), *Índole* (1891) y *Herencia* (1895). Las influencias del *naturalismo* de las últimas décadas del XIX, y de la mentalidad científica del momento, parecen una realidad. Y de fondo, ante la situación de los indígenas, la autora se plantea, por influencia de las ideas europeas, el posible *determinismo* que marca la vida de ciertas personas por el hecho de nacer, crecer y vivir en un lugar concreto.

*Aves sin nido* abre las puertas del indigenismo, debido a que se toma un compromiso partidista a favor del indígena. No obstante, una idea sobresale por encima de esta presunta defensa, y es el afán didáctico y moral que se expresa. Pero en ella, encontraremos una reivindicación directa de la situación de injusticia, y del maltrato al que son sometidos los *indios* de Cuzco. Por este motivo, y como hemos indicado anteriormente, se ha considerado que las tres novelas publicadas por la autora, poseen el rango de obras indigenistas (Holst Chaires, 2005, pp. 19-25). De esta autora, se destacan dos aspectos fundamentalmente. En primer lugar, su aspecto social y reivindicativo, que la condujeron a fuertes críticas y la antipatía de muchos sectores, pues en su afán por tratar la desmesurada injusticia reinante en su ámbito, implicó a sacerdotes y dirigentes políticos. Por otro lado, y como muchos de los autores que más tarde tratarán la temática indígena con compromiso, su conocimiento del *mundo inca* y de la situación en la que éste se encuentra en el momento en el que se describe, es externa y no directa. No olvidemos que su condición social fue muy favorable y sus raíces no tenían que ver con los indígenas. Y a causa de esto, se refiere a ellos acuñando términos como *pobre raza*, exponiendo una especie de “intento de redención global” cuando se refiere a la situación de injusticia en la que se encuentran (Ferreira, 2005, pp. 27-34). A pesar de estos matices que hemos expuesto, la obra de Clorinda Matto de Turner presenta una serie de características que la acercan al *indigenismo* desarrollado posteriormente por autores en un contexto similar. La obra de esta autora, no puede ser considerada como simplista. En primer lugar, la oposición *bueno-malo* no se corresponde con la de *blanco-indio*, como había ocurrido en autores anteriores. Pero, a pesar de ello, el indígena parece presentarse como un personaje pasivo, que no lucha por sus derechos, y se presta a los abusos del hombre blanco, con resignación. En el fondo, es una víctima de los intereses de los “poderosos”.

La influencia del romanticismo aparece en ciertos momentos, al tratar cuestiones tópicas desarrolladas en esta época. Y ya. En la novela *Índole*, podemos ver cómo la autora evoluciona en su concepción y ya no presenta al *indio* en una lucha por tan pasiva por sus derechos.





## **2.4.2. EL DESARROLLO DEL INDIGENISMO EN TRES FIGURAS CLAVES: ALCIDES ARGUEDAS, JORGE ICAZA Y CIRO ALEGRÍA.**

Deberemos esperar hasta el siglo XX para poder encontrar un indigenismo literario en todas sus dimensiones y con todas las consecuencias. Parece que el cambio de siglo sirve, a su vez, para encontrar una mayor reivindicación de los derechos del indígena, en muchos casos, muy beligerante. En 1904 aparece la novela *Wata Wara*<sup>25</sup> del boliviano Alcides Arguedas. Al leer esta obra, podemos ver cómo es una novela corta, casi esquemática, en la que la estructura resulta perfectible y los personajes, poco elaborados. El argumento se presenta con bastante pobreza y es fácil hallar determinados fallos estructurales que llaman la atención. Y es que, esta novela, está escrita en una época todavía de juventud, en la que el autor se encuentra en pleno estado de formación cultural, intelectual y literaria. Por ello, la aparición de *Wata Wara* estuvo marcada por las críticas y la falta de aceptación general. En cualquier caso, y aunque este primer esbozo literario del indigenismo propiamente dicho, no tuvo una acogida demasiado grande, debemos destacar que sirvió de base para la publicación, quince años después, de *Raza de bronce*, en la que el autor aumenta la novela primitiva, y mejora la estructura, el argumento, y la temática (Lorente Medina, 1986, pp. 64-65).

*Raza de bronce* ha sido considerada por muchos autores como la novela que inaugura la literatura *indigenista*. Es una de las obras cumbres de esta corriente de protesta, y la más destacada dentro del conjunto de obras literarias bolivianas. El argumento, en principio, parece sencillo e incluso tópico. La india Wata Wara, vive en su entorno natural, rodeada de las dificultades propias de su medio y de su condición racial. En este contexto, y tras conocer sentimientos y pasiones humanas naturales, es asesinada por el blanco *Pantoja*, quien trata previamente de violarla. El dramatismo es profundo, ya que la muerte de la protagonista es injusta y cruenta.

---

<sup>25</sup> También encontraremos *Wuata Wuara*.

Arguedas presenta situaciones reales, o al menos, verosímiles. Pero no podemos obviar que también lleva a cabo una gran exageración en la explotación del indio por parte del blanco. En este aspecto concreto, encontramos planteamientos maniqueos, de índole bastante simplista. Pero el autor se sitúa en un primer gran momento de auge del indigenismo, y en su presentación de la naturaleza, y el marco en el que viven las poblaciones de los andes, es original y preciso:

Las aguas, considerablemente engrosadas por los arroyos y riachuelos de las abras abiertas en el vértice de los cerros, se deslizaban dando tumbos contra los pedrones de granito, y su ruido monótono era coreado por el viento que soplabla playa arriba, sacudiendo los árboles, cuyo ramaje, inclinado en una misma dirección, hablaba de la persistencia y regularidad con que el viento discurría por el valle. (Arguedas, 1988, p.26)

También aporta datos a cerca de la situación de atraso económico del país. El realismo, en algunos momentos, es considerablemente alto. Y aunque su presentación de la realidad no resulta tan dura como en obras posteriores, sí es cierto que presenta situaciones crudas y cargadas de dramatismo:

En esto oía gritos. Demandaban socorro y eran gritos de angustioso espanto. Al amanecer no quedaba casi nada del pueblo: la mazamorra se lo había llevado y cubierto. Las huertas estaban enterradas y sólo surgían sobre el lodo las copas de los árboles. Aquí y allá se veía algún cadáver rígido (p. 26).

Resulta lícito llevar a cabo dos aclaraciones sobre esta obra, punto de partida del indigenismo literario más reivindicativo. En primer lugar, el alto contenido poético que podemos hallar en las descripciones de Alcides Arguedas. En principio, puede parecer que este hecho le reste realismo al conjunto total de la obra. No obstante,

precisamente en la descripción de la naturaleza, y en la sensación de sobrecogimiento que se deriva de ella, es donde la mayoría de los estudiosos de la literatura, han encontrado el logro y la originalidad de este autor. Por otro lado, parece que el tratamiento del personaje del indio, y su posterior desenlace, sitúan a este autor, como a otros tantos, en la onda del *determinismo racial* (Lorente Medina, p. 61). De hecho, tras una lectura detenida de la novela, cabe preguntarse si la raza indígena es capaz de avanzar, de alzarse contra la injusticia, y de mejorar su inevitable situación de precariedad. Es difícil llegar a conclusiones, pero sí podemos afirmar, junto a Catherine Saintoul, que *Raza de Bronce* no presenta una defensa manifiesta de la igualdad entre las razas. Sería, más bien, un alegato en contra de la explotación a la que se encuentra sometido irremediablemente el indígena (Saintoul, p. 25). Aunque la autora mencionada ve en Arguedas indicios evidentes de racismo y etnocentrismo, como en toda la literatura indigenista, no podemos afirmar que los encontremos claramente. Más bien debemos tener en cuenta que la formación del escritor boliviano, está enmarcada en una dirección concreta, debido a dos factores principalmente. El primero de ellos, es la época en la que vivió el autor. Se trata de unos años en los que todavía el indígena se encuentra en una situación social precaria. Ni siquiera forma parte de la sociedad. Y es poco conocido, tanto en el exterior, como en el seno del propio país. Por ello, una defensa del indio puede resultar en exceso polémica, e incluso impensable. Por otro lado, Alcides Arguedas tenía orígenes indígenas, y su mestizaje pudo ser en muchos momentos signo de diferenciación y motivo de discriminación.

Si nos paramos a pensar en el propio título de la obra, encontraremos alguna clave orientadora que nos puede servir para entender mejor su trama, génesis y motivación. Al referirse a los indios que habitan en la región andina, el autor los describe como “raza de bronce”. Es significativo este apelativo, ya que el mismo hecho del bronce no sólo hace referencia al color de su piel, y la apariencia física del hombre del altiplano boliviano. Es más, el hecho de ser raza de bronce puede implicar que todavía viven anclados en el pasado, en unas condiciones que pueden ser consideradas casi como anteriores a la aparición y desarrollo de la civilización.

De todos modos, no podemos dejar a un lado el afán reivindicativo de nuestro escritor, y la importancia que supuso su aparición en el contexto de la literatura y el pensamiento indigenista. En su narrativa hay un elevado número de palabras

procedentes de la lengua indígena de esta región, hecho muy significativo, pues sólo en contadas ocasiones se han utilizado con tanta naturalidad y frecuencia. Por otra parte, el ambiente y la injusticia dominantes en esta región andina, eran prácticamente desconocidos hasta la aparición de *Wata Wara*, por lo que debemos a Alcides Arguedas el conocimiento e interés por una realidad muy desconocida:

El mundo sabía muy poco de la servidumbre reinante junto al lago Titicaca. Fue Arguedas quien la dio a conocer por primera vez, literariamente, en su libro, poniendo en evidencia amargos detalles de la misma y mostrando, de paso, la estupenda belleza del paisaje en las regiones andinas bolivianas (Arguedas, p.1)

A esto, debemos añadir que quizá *Raza de Bronce* sea la primera novela de corte completamente indigenista, y como Uslar Pietri (1954) declara, “es una de la primeras novelas contemporáneas que elevan la naturaleza a la categoría de personaje central, y es, ciertamente, la que abre el camino para el valioso grupo de los indigenistas” (p.98).

La mayor producción literaria, referida al indigenismo, la podremos encontrar en Perú, país en el que se desarrollará una amplia e importante actividad política, social y humana en torno al mundo de los indígenas. Esto, como es de esperar, se reflejará en la literatura rápidamente. Y ya no exclusivamente en escritores que fundamentan su actividad en la narrativa, sino que encontraremos, tal y como tratábamos anteriormente<sup>26</sup>, algunos autores que destacarán por tratar de sacarle partido a un análisis vivo de la realidad más allá del artificio literario. Tales serán los casos de José Carlos Mariátegui, Víctor Andrés Belaúnde, y Jorge Basadre, que tratan de analizar la realidad viva del Perú de la época e intentan dar respuestas acertadas y convincentes ante la problemática que se presenta en el país. En muchos caso, tratarán incluso de teorizar sobre la literatura para apoyar sus ideas o afirmar con afán lo que se proponen. Lo cierto es que la originalidad de los tres autores parece fundamentarse en la capacidad para analizar el problema de Perú desde una óptica marxista, tratando la situación en la que se encuentran los indígenas basándose en las *fuerzas de producción* y en los

---

<sup>26</sup> Capítulos 2.1 y 2.2.

posibles problemas derivados de unas relaciones que ellos comparan con el feudalismo existente en épocas pasadas (López, 1995).

Las descripciones de los autores, y la perspectiva tomada para tratar el problema, nos hace caer en la cuenta, como hemos mencionado en capítulos anteriores, de que en el indigenismo, a partir ya de una segunda década, se produce una apertura destacada hacia la izquierda, por lo que podemos afirmar que el matiz de reivindicación y la motivación social del indigenismo adquieren cuerpo y fuerza en estos momentos.

Fuera ya de estos autores, que tratan cuestiones de carácter más teórico, encontraremos muy diversas y variadas manifestaciones del indigenismo literario en Perú, relatando y describiendo la dura realidad de los habitantes de las altiplanicies andinas, y el *maltrato abusivo* al que se encuentran sometidos. La mayoría de estas obras formarán parte de un conjunto que culminará en las grandes producciones del indigenismo y entrados los años treinta.

Entre las novelas más destacadas podríamos mencionar *Los hijos del sol*, publicada en 1921 por Abraham Valdelomar, y que se encuentra centrada en la situación vivida por los peruanos indígenas de principios del siglo XX, y las relaciones existentes entre las distintas clases sociales. También reviste importancia *La justicia de Huayna Capac* y *El pueblo sin sol*, ambas obras de Augusto Aguirre. Por otro lado, en 1928 aparece *El pueblo sin Dios* de César Falcón, que continúa la temática y problemática planteadas por los autores anteriores. Para concluir esta serie de autores de los años veinte, cabe mencionar otros dos. En primer lugar, Ernesto Reyna, que ya en 1930, para inaugurar una nueva década de esplendor del indigenismo, publica *El Amauta Atusparia*, novela en la que podemos contemplar con facilidad el vínculo que une a este autor con la realidad indígena, ya que tiene ascendencias indígenas, y tuvo mucha relación con algunas comunidades de indios del país. Por ello comprobamos la fuerza y la identificación con esta realidad. Por otro lado, César Vallejo publica *Tungsteno* en 1931, novela que presenta características similares a las del autor anterior (Zavaleta, 2001, pp. 71-81).

No obstante, y a pesar de la intensa actividad literaria que se lleva a cabo en Perú sobre la temática indígena, no podemos dejar a un lado que Ecuador presenta una

realidad social de similar complejidad a la peruana. La inestabilidad política, la lucha por el poder y el alto grado de población indígena que se concentra en este país, contribuyeron a que las preocupaciones resultaran similares a las del país vecino. De hecho, uno de los autores de mayor relevancia en el indigenismo literario, y que influyó en posteriores obras, fue Jorge Icaza. En líneas generales, podemos destacar que la obra de Icaza resulta renovadora por la crudeza de su estilo, y la manera peculiar de expresarse. El autor no toma una actitud de pasividad ante las situaciones de extrema pobreza, abuso, sometimiento y semi-esclavitud en la que se encuentran los indígenas de la región andina. Con fuerza profundamente creadora, se eleva su actitud de protesta. La obra más destacada de este autor ecuatoriano es *Huasipungo* (1934), donde se muestra la crudeza de la realidad que trata de describir, en un tono oscuro y bajo el prisma de un sombrío realismo. La novela presenta la vida del indio andino, que subsiste en unas condiciones infrahumanas, bajo el poder del *hombre blanco*. Las historias se van entrelazando entre sí, aunque el hilo conductor de la obra puede ser considerado el sufrimiento extremo al que están sometidos los indígenas por el profundo racismo al que se encuentran sometidos. En este contexto, y en la lucha por la supervivencia, una familia, formada por el indio Chilibingua, su mujer Cunshi, y el hijo de ambos, intenta salir adelante en sus vidas, marcadas por la rebeldía del indígena, quien se levanta ante las injusticias que viven sus congéneres, y trata de vivir una existencia al margen de ellos. No obstante, y ante las dificultades tan marcadas de la vida, tiene que rebajarse ante los abusos del patrón para tratar de sobrevivir. El personaje de Andrés Chilibingua resulta interesante. Por un lado, se muestra su simpleza en los planteamientos de vida. Y esto, parece debido, en gran medida, a que la principal preocupación que ronda su mente es la de subsistir ante las dificultades que se presentan. Para poner en relieve la situación en la que se encuentran los personajes, y tratar con el mayor realismo posible la vida y las dificultades de los mismos, Icaza reproduce la manera de hablar de los indígenas, que conocen poco el castellano, y aportan una serie de rasgos fonéticos y morfosintácticos a la lengua, que la hacen característicos. De igual manera, la forma de reproducir el trato de los indígenas a los señores o patrones es curioso y manifiesta la discriminación a la que se hallan sometidos por las diferencias raciales. Las relaciones bilaterales son asimétricas, y el indio se dirige con estupor y miedo a los *señores*:

- Por vida de su mercé...

- Nada de ruegos.
- Semejante lejura.
- ¿Y eso?
- Mejor en chacracama póngame, patroncitu.
- Indio vago. Para pasar todo el día durmiendo
- Boniticu (Icaza, 1997, p. 98)

Podemos comprobar que el desprecio está servido, a la hora de tratar al indio, quien para el patrón es un ser ocioso y con tendencia a rechazar el trabajo. Por otro lado, ante el abuso de poder, el indígena acepta con resignación los insultos del patrón, pues debe asumir con tranquilidad la inferioridad a la que se halla sometido. Y los toques racistas se acrecientan cuando se acuñan ciertos términos para referirse al indígena, como *campesino*, *natural*, o *runa bruto*.

Las descripciones del escritor llegan a extremos insospechados en cuanto a lo que su crudeza se refiere. En este aspecto concreto, podemos destacar la presencia de detalles sensoriales que evocan diversos sentimientos. Puede que precisamente lo que el autor busque sea la provocación en el lector. De hecho, al acercarse a la obra, las impresiones pueden variar, pero el realismo llega a ser tan extremo en algunos casos, que arrancan la desesperación e incluso la repugnancia. Puede que Icaza también trate, con este hecho, de huir de las concepciones más meramente simplistas e idílicas, para poner de manifiesto la dureza de la vida de estos hombres, que parecen marcadas por un destino ineludible:

Arquitectura desvencijada de palos enfermos de polilla, de adobones carcomidos, de paja sucia, junto al muro más alto del cerro. La modorra del cansancio, compasiva hasta el sueño embrutecedor, sorprendía y tumbaba con mágica rapidez a toda la peonada-fardos cubiertos por un poncho, donde los piojos, las pulgas y hasta las garrapatas lograban hartarse de sangre (p. 101).



Los esquemas de atribución de roles raciales en cuanto a su condición moral y ética resultan a veces un poco simplistas, ya que el indio parece que se muestra bondadoso, y cuando presenta comportamientos violentos, es por defenderse de las agresiones externas. Por tanto, la oposición indígena-hombre blanco, sigue respondiendo a los planteamientos rígidos de épocas anteriores. Pero Jorge Icaza va más allá. Una de las novedades más significativas que se introducen en su temática general, es la de la presencia del *imperialismo norteamericano*. Por tanto, y en cierta medida, se amplían los horizontes de crítica, ya que al *indigenismo* inicial de la novela, se añade un *antiimperialismo* marcado por la crítica (Diop, 2007, p. 34). De hecho, uno de los problemas de mayor relevancia en el ámbito de los países latinoamericanos, ha sido la presencia de la presión de Estados Unidos, que ha tratado de dominar, de una manera u otra, a los países del sur del continente por medio de diversas presiones. Esta es la razón de la temática de *Huasipungo*, ya que la trama se desarrolla en torno a la construcción de una carretera para favorecer intereses norteamericanos, ya que gracias a la misma, la explotación del comercio quedaría garantizada. Para ello, no sólo tienen que trabajar duro en las obras, sino que los indios deben abandonar su *huasipungo* para favorecer los intereses de los más poderosos. Pero la cuestión no queda aquí. Ante la situación, los *huasipungueros*, esto es, los indígenas que habitan en los *huasipungos*, protagonizan una protesta que desemboca en el drama. Al final, las víctimas más directas del conflicto son los indios, que sucumben ante el poder del patrón y sus secuaces. No queda lugar para la esperanza. Es como si el esfuerzo de alzar la voz de protesta, hubiese resultado inútil y falto de sentido. No sólo deben pasar humillaciones y aberraciones que los sitúan en una posición inhumana, sino que además, parece que las cosas nunca podrán mejorar por la presencia de la *perpetua injusticia* (Casas y Moyano, 2006, p. 31).

Debemos detenernos un instante en las curiosas relaciones que se establecen entre los diferentes personajes. Entre ellos desarrollan una especie de *cadena* de la que no pueden desligarse. El indígena ocuparía el último eslabón. Sería un hombre a merced de los deseos de los demás grupos, sin voluntad ni derechos mínimos. Carecería incluso de la dignidad mínima imprescindible para salir de su situación o resolver su profunda problemática. Por encima del *indio* encontraríamos al mestizo o *cholo*. Su identidad

estará marcada por la falta de raíces y por su origen, en parte, indígena. Es un ser despiadado, que pisotea al indígena, al que se encuentra unido en parte por los lazos de la propia sangre, y que a su vez, es despreciado por el patrón. Para ganarse una posición medianamente digna, parece haber descubierto la necesidad de ser déspota con los *huasipungueros*. Además, debe ser fiel en todo a las decisiones del patrón. El tratamiento de este personaje es duro, porque se presenta ante el lector como un ser carente de escrúpulos y lleno de resentimientos.

Por encima del *cholo* encontramos al patrón, cuyo poder parece ilimitado. Comete abusos desconocidos, y su maldad llega a extremos insospechados. Los abusos de poder se convierten, presuntamente, en su quehacer diario. Carece de principios morales, y su ética se encuentra en una situación de mínimos. En algún momento se le compara con una especie de dios, debido a la ausencia de límites en su poder. Pero por encima del patrón, encontramos los norteamericanos, que se mueven por estricta prescripción de los intereses económicos, y ante los cuales, hasta el mismo patrón, dueño de la hacienda y con un poder considerable, se rebaja.

Los personajes se alinean en *círculos concéntricos*. Las intersecciones entre ellos sólo tendrían lugar cuando los intereses predominan o en los momentos en los que se debe manifestar el poder y la opresión sobre los otros.

Otro de los personajes que parece objeto directo de las críticas de Jorge Icaza es el sacerdote. Es la más pura representación de la hipocresía y la incoherencia. Su maldad y sus intereses se ponen de manifiesto. Parece que sólo se mueve por razones de tipo económico. Y su vida no es el ejemplo de *representante de Dios*. Comete abusos, falta a sus votos, y mantiene a los indígenas asustados con sus amenazas.

Mediante la presentación de los diversos personajes, parece que Icaza trata de sintetizar de forma práctica y directa la problemática de su país. Por tanto, el tono de protesta se intensificará. El patrón, “hombre blanco” y poseedor de todo el poder, podría representar al español, que con su llegada a América, obligó a sus habitantes legítimos a vivir en condiciones de servidumbre. En gran parte, el problema de que el indígena esté en tan precaria situación parece derivado de esta cuestión. Pero al patrón se añade la situación del mestizo. Éste, en principio, debería tener una mayor empatía con la

problemática del indio. Pero, quizá por no ser víctima de la situación, se sitúa en el extremo opuesto, y favorece los intereses de quien, paradójicamente, también lo discrimina. La degeneración moral parece llegar en él a un punto álgido. Y curiosamente, el *cholo* vive en la inhóspita *tierra de nadie*, pues no pertenece a ningún grupo social concreto. Lucha por encontrar su propia idiosincrasia, pero parece perderse en los procedimientos y optar por el camino equivocado.

El sacerdote representa los valores occidentales, la llegada de la cultura y religión de los españoles, que desconcierta de forma directa a los indígenas, cuyas creencias parecen muy arraigadas. Pero la iglesia, con sus imposiciones y creencias, parece coartar la libertad cultural de los indios y aquellos aspectos que durante muchos siglos ha permanecido en su conciencia colectiva. Y ésta es la mejor arma que puede utilizar como instrumento de manipulación global. La hipocresía llega a adquirir un nivel tan intenso, que el cura llega a clasificar las tumbas del cementerio, dependiendo de las aportaciones económicas que se hacen. Y así, los que apenas pueden aportar dinero a la iglesia, parecen estar predispuestos a una inevitable *condenación* (Sacoto, 2006, pp. 52-53).

Fuera de esta obra, Icaza escribió otras, que tratan temáticas sociales intensas y marcadas. Tal es el caso de *Cholos* (1937), novela en la que se centra con mayor afán en el asunto de los mestizos, y la problemática que se desprende de esta realidad en concreto.

En los años cuarenta, sigue con su producción literaria, publicando novelas del tipo de *Media vida deslumbrados* (1942), y *Huairapamushcas* (1948). Su preocupación por los asuntos descritos roza, en ocasiones, la obsesión. Y el estilo, en todos los casos, es espectacular y muy particular. Se echan en falta las descripciones extensas que habíamos encontrado, por ejemplo, en Alcides Arguedas, y las alusiones al paisaje y el entorno de la naturaleza. Jorge Icaza no es tan descriptivo ni detallista. Suele fundamentarse más en lo esquemático y concreto. Eso sí, es directo y muy intenso. La crudeza se encuentra presente casi de forma permanente, incluso en sus relatos (como es el caso de *Viejos Cuentos*). Y el estilo fragmentario que suele utilizar, llena de intriga e inquietud, lo que hace que caigamos en la cuenta de estar frente a un autor que añade a sus obras el tono de la perpetua angustia existencial.

No suele ser artificioso, y con su tratamiento de los personajes indígenas, manifiesta en algunos casos, auténtica ternura (Arcos Cabrera, 2006, pp. 153-158).

Un asunto que sí debemos señalar, y que ya hemos mencionado anteriormente, es el tono de desesperanza. Esto nos puede llevar a la conclusión de que el autor presenta un gran escepticismo respecto a que los indígenas puedan avanzar y mejorar sus condiciones de injusticia y desigualdad. Por tanto, tendríamos que cuestionarnos si realmente Jorge Icaza considera que el determinismo racial es una realidad frente a la que no se puede hacer nada. En este caso, podríamos afirmar, que a pesar del tono de protesta, y de las durísimas críticas, el tratamiento del indígena puede albergar algunos tonos de racismo, pues sigue siendo considerado como un individuo que se encuentra en situación de clara desventaja respecto del “hombre blanco”. De todos modos, las descripciones, la actitud que toma, y la preocupación obsesiva por el indio de los Andes, muestran que no se trata de una simple actitud de observación externa de esta realidad. Los sentimientos que trata de mostrar el autor, y que consigue arrancar del lector, muestran un grado profundo de preocupación social e implicación afectiva en lo que describe. No se trataría, en consecuencia, de un mero espectador, indiferente ante las situaciones de las que es testigo, y mucho menos, un simple *analista* de los asuntos que trata. Jorge Icaza es una de las máximas representaciones del indigenismo en general, y del indigenismo de la región andina en particular. Con él, esta literatura de índole sombría y cargada de filosofía social, llega a un punto elevado (Franco, p. 235).

Casi de forma simultánea a Icaza, en Perú se publican las obras de otro de los grandes representantes del indigenismo, esto es, Ciro Alegría, cuyas novelas siguen indagando en las preocupaciones del autor anterior. No obstante, el escritor peruano, avanza en las formas y los temas, y presenta planteamientos más atrevidos que Icaza, no en lo que se refiere a la cruda expresión y manifestación de las realidades, ya que en ese aspecto es difícil superar al escritor ecuatoriano; el avance más bien se encuentra dirigido al optimismo manifiesto que se halla implícito en los planteamientos de Alegría. De hecho, parece que se muestra la posibilidad de que el indio avance y llegue con esfuerzo a lograr una subversión social que muestre las posibilidades latentes de forma potencial en esa *raza*, que siempre ha sido descrita en términos de inferioridad. En Jorge Icaza, este punto de vista hubiese sido prácticamente utópico, irreal, carente de

fundamento por la crudeza de la propia realidad, que muestra, según él, la imposibilidad de cambio. Debemos recordar que Ciro Alegría está muy influenciado por sus ideas políticas y la implicación en determinadas asociaciones que tratan de cambiar la injusticia social reinante. Y por otro lado, parece ser que la sociedad del Perú de la década de los años cuarenta, se encuentra en un estado de cambios continuos, por lo que surge la necesidad de mostrar esas diferencias claras con respecto a los momentos vividos con anterioridad.

La narrativa de Ciro Alegría es de mayor complejidad y a la protesta social marcada por las dificultades, se añaden otros elementos que confieren subjetividad, como los diversos análisis de la realidad indígena, sus costumbres, cultura y modo de vida (Bellini, p.260). Además, la técnica y la estructura, tiene una mayor elaboración que en la narrativa de Icaza.

Alegría presenta una novela de carácter realista, la igual que Icaza. Pero el profundo lirismo de su obra, hace que sea aún más creíble, por la implicación de sentimientos y el mundo de afectividad que se incluye en las descripciones. No introduce elementos tan escalofriantes y crudos como Icaza, pero la crítica social es desgarradora en muchos casos, y la injusticia deja paso, en momentos, a la desesperación.

De las novelas escritas por este autor, podríamos hacer hincapié en cuatro. En primer lugar, destaca *La serpiente de oro*, publicada en 1935. La presentación del entorno natural, es directa y cargada de elementos. Se representa una naturaleza agreste, en estado puro, salvaje, selvática, en las regiones andinas que recorre el río Marañón a lo largo de su curso. La tragedia humana marca la obra, y la defensa de la clase indígena es el fundamento de la novela (Pérez de Colosía, 1976, p. 171).

En 1939, cuando el indigenismo está llegando a su punto máximo de expresión, aparece la novela *Los perros hambrientos*, que al ser breve, no muestra tantas posibilidades de expresión, pero es más directa y abierta. Se sitúa en la alta sierra andina. Las relaciones entre los miembros de la comunidad, son cálidas y humanas. En este contexto, aparece la dureza de la vida a la que se encuentran sometidos los indígenas de estas regiones. Junto a la discriminación que padecen, de tipo étnico, se

presenta el entorno natural, duro, agreste, lleno de dificultades, a las que los indios deben enfrentarse día a día y que forman parte de su cotidianidad. El problema de la tierra está de fondo. De hecho, tras describirse con cierta lentitud la trama, aparece el despojo al que son sometidos los indígenas por parte de los patrones. La situación se acentúa aún más en el personaje del indio Mateo. No sólo se le despoja de lo material, sino que además sufre las consecuencias de ser separado de forma forzosa de su familia, quien sufre las consecuencias:

A la Martina se le quedó el cuadro en los ojos. Desde entonces veía a Mateo yéndose, amarrado y sin poder volver, con su poncho morado (Alegría, 1968, p. 112)

El destino trágico parece marcado previamente. Pero los personajes están tratados con ternura y sensibilidad. De hecho, el juego del recuerdo forma un círculo del cual, la mujer del protagonista, no es capaz de salir. Son importantes, pues, las relaciones humanas.

Ciro Alegría intenta reproducir la manera de expresarse propia de los indígenas. Para ello, entrelaza frases cortas con otros giros lingüísticos que muestran la dificultad que tiene el hombre indio para expresarse en la lengua castellana, debido a que su cultura e identidad es diferente:

El mateo Tampu, indio prieto de recia musculatura y trotón andar, llegó un día a casa de su suegro. En pies y manos tenía aún la tierra de las chacras.

-Taita quierun perrito.

-Empúñalo, pué.

-¿Y la Martita?

- Ya güena” (Alegría, 1968, p. 27).

La obra fundamental de Ciro Alegría fue publicada en 1941, y supuso la culminación de todas las inquietudes que habían estado gestándose previamente. El estilo de *El mundo es ancho y ajeno*, aparece mejorado y se perfilan incluso las intenciones más profundas del autor. La historia es muy original, ya que está narrada desde una *perspectiva interna*: es el propio indio el que se convierte en narrador en este caso, por lo que se añade realismo, e implicación personal. Por este hecho, la propia concepción narrativa presentará rasgos que trascienden al puro *indigenismo*, para pasar a ser propiamente *indígenas*. Y la identidad del indígena peruano se refleja con precisión gracias a la técnica utilizada. De hecho, en la estructura narrativa se utilizan estrategias para mostrar las situaciones y añadir veracidad. Una de las tácticas más utilizada es la de no limitarse a las meras descripciones, sino que a éstas se añaden juicios de valor y posturas determinadas ante personas y situaciones. Y dependiendo de la clase social, se tomará un punto de vista determinado, una visión y un juicio.

El argumento gira alrededor de los intereses concretos de las diversas clases sociales, enfrentadas entre sí. El alcalde del pueblo (Rosendo Maqui), lucha de forma encarnizada con los caciques del lugar para impedir que la injusticia siga sucediéndose en el lugar. Los patrones diversos, quieren continuar sacando provecho de las tierras y para ello es preciso impedir que el pueblo avance culturalmente, se forme y así se produzca una promoción social. Por ello, se trata de impedir la construcción de la escuela. Ante una inmensa mayoría de analfabetos entre la población de indios, a los terratenientes no les interesa este proyecto, pues puede desviar la consecución de los intereses preestablecidos, y además, por la misma inutilidad intrínseca que ven en el proyecto (Fox Lockert, 1989, pp. 601-603). La vida patriarcal de la familia indígena se ve truncada por los intereses del *hombre blanco*, que por medio de su profunda opresión, lleva a la historia a un desenlace trágico:

Rosendo miraba su vida de prisionero encontrándola completamente estéril, negada a toda creación. Una vez llegó la vieja Comunera Rosaria con sus arrugas, con su espalda encorvada, con su fatiga creciente. Diose el pesado trajín en su honor, y el anciano alcalde estaba muy agradecido. El

pequeño nieto podía ya expresarse y correteaba simulando arrear ganado.

(Alegría, 1968, p.873)

El personaje de Rosendo Maqui reviste un especial interés, por el desarrollo de su acción y la influencia que ejerce en el resto de los personajes. De hecho, representa todos los intentos de reivindicación del indígena ante la represión de los caciques, pero desde una posición pacífica (Diop, p. 35). De hecho, la comunidad indígena del *cerro de Rumi*, está respaldada por su presencia. Es una especie de símbolo de todos aquellos, que con valentía y sin temer las consecuencias, han tratado de ser punto de denuncia ante la injusticia. Además, el plano de denuncia se sitúa en un mayor relieve cuando el alcalde es asesinado a golpes por los gendarmes de la prisión, en una especie de inmolación voluntaria para evitar mayores represalias hacia su gente. Esto lo eleva casi a la categoría de héroe, y muestra la nobleza de los de su raza, que son capaces de dar la vida porque la injusticia se termine, y el dolor de sus congéneres llegue a su fin.

Como podemos observar en el fragmento ilustrativo que hemos citado anteriormente, encontramos una serie de diferencias en el tratamiento del indígena con respecto a Jorge Icaza. En este caso, no existe un conformismo ante la injusticia. El protagonista, esto es, Rosendo Maqui, llega a plantearse la falta de sentido de su vida de presidiario, por carecer de relaciones interpersonales, y por la falta de actividad productiva. Como podemos ver, existe una profunda diferencia entre esta visión de la condición del indígena, y la que perduró durante mucho tiempo, fundamentada en la *condición ociosa* y tendente a la falta de disposición hacia el trabajo del indígena.

Ciro Alegría no concede tanta importancia al *tremendismo descriptivo* de Icaza. Lo que mejor puede presentar una actitud de auténtica protesta es el hecho de identificarse con sus personajes, hasta el punto de que se produce una adhesión que manifiesta directamente los sentimientos, vivencias y pensamientos de ellos. Y la motivación más profunda se encuentra en el hecho de manifestar la situación del hombre oprimido, de aquel que no encuentra apoyo, por la imposición que supone la soledad. Y esta soledad tiene su razón de ser en el hecho de pertenecer a una raza discriminada y rechazada, que no puede ofrecer más que su trabajo y esfuerzo por



sobrevivir, sus sentimientos y los restos de su identidad que han podido subsistir al curso de los acontecimientos históricos y sociales (Pérez de Colosia, pp. 168-171).

Aunque no lo hayamos mencionado, como hemos ido viendo a través de estas manifestaciones literarias, el tema de la *tierra* y la novela que gira a su alrededor, sigue teniendo una vigencia en estas décadas por medio de determinados autores, de índole indigenista. Ha cambiado la concepción primera de escritores como Rómulo Gallegos, que se fundamentó en esa oposición *civilización-barbarie* que no fue capaz de dar respuesta a las problemáticas mencionadas, de carácter humano, social, y racial. Y esto, unido a otros factores que quizá ahora no tengamos que mencionar, hicieron que tras *Doña Bárbara*, este tipo de novelas entrara definitivamente en decadencia (Oviedo, 1989, pp. 108-117). Pero el tema de la tierra, como hemos dicho, sigue siendo de crucial importancia, pues los diversos factores externos determinan las condiciones de vida de los habitantes de las regiones indígenas. Y ya, de por sí, el medio es uno de los elementos que más decisivamente influye en las vidas de los desfavorecidos indígenas. Esto lo podemos observar prácticamente en todas las obras indigenistas que hemos mencionado. Y seguirá teniendo vigencia a lo largo de los años, tanto en las regiones andinas, como en las zonas donde quizá el indigenismo no tuvo tanta repercusión en un primer momento, esto es, las regiones de América Central.

### **2.4.3. LA RECONCEPTUALIZACIÓN DEL INDIGENISMO: LITERATURA NEOINDIGENISTA.**

La literatura indigenista, aunque con Ciro Alegría ya adquirió rasgos que la convirtieron en una manifestación renovada y poderosa, parece alcanzar su auge y punto culminante en tres escritores: Miguel Ángel Asturias, en Centroamérica, y José María Arguedas y Manuel Scorza, en el ámbito tradicional de la zona de los Andes, donde ya previamente había existido una fuerte tradición de la que estos autores habían sido testigos. De Asturias nos haremos cargo posteriormente, ya que resulta un autor que reviste un especial interés para el asunto que trataremos más tarde, y debido a que presenta una literatura de especial apertura a nuevos horizontes. Pero dentro de lo que supone la etapa de auge del *indigenismo*, José María Arguedas es un escritor de vital importancia y que no podemos dejar a un lado, ya que presenta una serie de características que lo distancian de planteamientos anteriores, y lo enmarcan en el contexto de un *indigenismo* completamente renovado. De hecho, se ha considerado que Asturias, Arguedas y Scorza representan lo que se denomina el *neoindigenismo* (Shaw, 1999, p.71). Así, la narrativa neoindigenista ya no se basa en la mera descripción de la realidad indígena contemplada desde una óptica externa; va más allá y supera ese intento de “representación del indio auténtico” (Rodríguez-Luis, 1980, p. 51) para profundizar en su mundo de emociones y en todo el complejo entramado de cosmovisiones propias de los pueblos autóctonos y que se adentran en el ámbito de lo onírico, mágico e incluso surrealista. De esta manera, Tomás Escajadillo resume los presupuestos del neoindigenismo basándose en la renovación de la técnica narrativa, en consonancia con la intensificación del lirismo, el crecimiento del espacio de la representación de acuerdo con las transformaciones reales de la problemática indígena y la incursión de la perspectiva del realismo mágico para desvelar las dimensiones míticas del universo indígena contenidas en su cosmovisión (Escajadillo, 1971, citado por Cornejo Polar, 1989, p. 205).

Para comprender a José María Arguedas es necesario indagar en algunos aspectos de su biografía, ya que gran parte de las motivaciones que lo empujaron a

escribir, y las reflexiones que surgen de la actuación de sus personajes, poseen un trasfondo autobiográfico. Cuando tan sólo tenía tres años el autor peruano, su madre fallece, por lo que los traumas marcan su infancia. Este hecho se agudiza cuando la nueva esposa de su padre lo aparta de la vida familiar y de la actividad social, para relegarlo a la cocina, donde crece entre indígenas y aprende quechua. Ésta se convierte prácticamente en su lengua materna. Y por estas circunstancias, conoce a fondo la cultura de los quechuas, con los que se sentirá identificado a lo largo de toda su vida. Es más, cuando en la adolescencia abandona este marco e ingresa en una institución religiosa de Abancay, se siente desarraigado. Es como si hubiera renunciado a sus propios orígenes y a la identidad que le pertenece, de la que ha surgido. Aunque Arguedas es *blanco* y posee los privilegios de esta raza según la concepción reinante en el país, su afectividad y sus necesidades más profundamente humanas fueron cubiertas por los indígenas con los que tuvo relación, por lo que una ruptura con este ambiente pudo ser interpretada por él casi en términos traumáticos. Y por otro lado, no podemos olvidar tampoco que, para los indígenas, el autor era *blanco*, persona a la que ellos debían estar sometidos a pesar de los lazos afectivos profundos, “superior” racialmente, y con unos privilegios de los que cualquier indio carecía. Por ello, es lícito destacar que José M. Arguedas posiblemente se encontrara “entre dos aguas”, en búsqueda continua de la identidad personal, y en contradicción por los propios sentimientos y el arraigo de costumbres que adquirió por su situación de crianza (Huarag Álvarez, 2002, pp. 45-48).

Conocedor profundo, como ya hemos puesto en relieve, de la realidad de los indígenas peruanos, y de su cultura, quiso tratar de superar las limitaciones de autores anteriores, y hacer una literatura en la que realmente el *indio*, su situación y su cultura fueran los protagonistas. Trató, por tanto, de meterse en el lugar del indígena, adoptar su punto de vista, y reflejar la realidad sin mediaciones subjetivas que desvirtuaran su intención. Pero este proyecto resulta ambicioso, puesto que sus vivencias aparecen en la mayoría de sus obras de una forma u otra. Pero ya con sólo veintidós años, inició la redacción de sus primeros cuentos, donde superará en su técnica, temática y tratamiento de los personajes, a las consideraciones más exotistas y sentimentalistas del indianismo, y de los primeros logros del *indigenismo*. Y tras conocer obras como *Tungsteno*, de Vallejo, y *Don Segundo Sombra*, de Güiraldes, trata de indagar en otras preocupaciones relacionadas con la forma de expresión:

¿En qué idioma se debía hablar a los indios en la literatura? Para el bilingüe, para quien aprendió a hablar en quechua; resulta imposible, de pronto, hacerlos hablar en castellano...Yo resolvía el problema creándoles un lenguaje castellano especial...no se trata pues de la búsqueda de la forma en su aceptación superficial y corriente, sino como problema del espíritu, de la cultura (Arguedas, 1989, p.2)

Por lo que el propio escritor afirma, parece que resulta bastante difícil llegar a una expresión auténtica de la realidad que se trata de analizar. Por un lado, renunciar al *quechua* parece como ocultar el mayor signo de identidad de este pueblo. Pero, por otro lado, los indígenas no leerán estas obras. Y la difusión de las mismas, sólo encontrará un vehículo eficaz si son escritas en castellanos. Pero hay que tratar de reproducir expresiones, palabras, y una sintaxis particular que sea capaz de acercar al lector a esta cultura, y de reproducir con mayor fidelidad lo que ya en décadas anteriores, se había intentado con logros, en cierta medida, limitados. Arguedas empezó pronto a escribir, y lo hizo por medio del cuento. De esta manera, publicó en 1933 *Agua*, cuyos cuentos reaparecerán después en *Diamantes y pedernales*. La composición de sus cuentos se muestra de forma casi autobiográfica. De hecho, la temática siempre gira en torno a un niño que desea convertirse en un indio. Toda su vivencia de infancia y primera adolescencia, se muestra en estas narraciones. Y lo original de estos cuentos no se funda ya en la cuestión de la toma de conciencia por parte del indígena, que lo lleva incluso a rebelarse contra los abusos del terrateniente. A este hecho se añade la presencia de una conciencia previa gracias a la cual se comprende mejor la realidad de la comunidad indígena, sus valores y la afinidad de ese personaje blanco (el niño) con los aspectos culturales de una comunidad en la que trata de integrarse.

Para referirse a la separación irremediable de ambos mundos, el propio Arguedas afirma que existe una “dualidad trágica de lo indio y lo occidental” (Cornejo, 1973, p.24). Esta dicotomía se aplica a todas las realidades de su país, desde la oposición costa-sierra, hasta la misma condición de ser indígena, mestizo u hombre blanco. No obstante, y por la presión existente por parte de las clases más poderosas sobre las inevitablemente oprimidas, podemos encontrar en este contexto, un

“equilibrio”. Pero tal presunta armonía se basa en un cuyo fondo resulta terrible, de esencia insoportable. Y es que parece fundamentarse en la asimilación de los valores occidentales y la represión de todo lo procedente de la cultura indígena (Castro, 1973, p. 47). Como el propio autor observa, durante muchos siglos de represión, el terrateniente ha mantenido una relación de superioridad respecto del indígena. Y ambos se encuentran en la actualidad en una situación de asimetría en el ámbito de lo social. Por ello, sus derechos, y privilegios resultan completamente diferentes. Y esto se halla tan arraigado en la conciencia de los habitantes de estas regiones, que resulta casi imposible proceder a una subversión de valores tan profundamente instalado en sus mentalidades. Es por ello, que se puede hablar de un equilibrio. Pero no es un equilibrio justo, sino que se mantiene por la puesta en relieve de determinados intereses y valores preconcebidos. De todos modos, y ante la “superioridad” de aquellos explotadores despiadados, el indígena se ha replegado más y ha conservado con fuerza todos sus valores tradicionales y la cultura que en siglos pasados, fue poderosa. En cierta forma, se ha procedido a un intento inconsciente de preservar la identidad que ha tratado de serles arrebatada (Martín Hudson, 1991, pp. 23-25).

De toda la obra de José María Arguedas, debemos destacar, sin lugar a dudas, su producción novelística. En primer lugar, cuando todavía se encuentra en un período de formación, publica *Yawar fiesta* (1941). En esta novela, todavía no encontramos a un Arguedas completamente maduro. Pero presenta una serie de rasgos interesantes que muestran la originalidad y genialidad de este escritor. Se ha afirmado que el narrador, por medio de sus descripciones y forma de expresarse, consigue elevar la lengua quechua y ciertos aspectos culturales a la categoría que merece. Ya no sólo se trata de introducir palabras, expresiones, y otros elementos que anteriormente habían utilizado otros autores de la corriente indigenista; el autor va más allá e intercala expresiones, canciones populares, y términos que sólo pueden ser deducidos por el contexto o por conocimiento directo del mundo quechua (Baptista, pp. 244-245). Y es que, las preocupaciones de Arguedas sobre la utilización de una forma de expresión que no sustraiga valor a la cultura indígena, comienzan a ponerse en relieve de forma práctica. Por ello, hay determinadas cuestiones que, según el autor, no pueden ni deben traducirse, pues carecería de sentido el tratar de comprenderlas sin su sonido, expresión, forma. Debido a esta obsesión del escritor, en su momento se molestó cuando se le tildó de ser indianista o indigenista. Según él, había conseguido reflejar la realidad del mundo

andino con total fidelidad. Y parece ser, que todas sus pretensiones iban encaminadas exactamente en esta dirección, la de ser fiel a la vida de la comunidad andina del Perú, sin mediaciones ni elementos desvirtuadores:

Turulley, toro, wak´raykunkichu sipiykunkichu turulley toru (uy, toro, toro, cómo has de cornear, cómo has de matar, toro, toro) (Arguedas, 1974, p. 58)

Es necesario tener en consideración, a pesar de lo que hemos manifestado hasta este momento, que Arguedas sintió en su propia piel ese “dualismo” al que hemos hecho mención. Y esto le pudo conducir a encontrarse en un mundo de profundas contradicciones e incomprensiones, que pudieron ser una de las causas, de su aparente desequilibrio psíquico. Con este autor, parece que se termina esa corriente indigenista más profunda, y comienzan los primeros esbozos de literatura indígena propiamente dicha. Puede que Arguedas suponga “la última frontera del indigenismo”(Saintoul, p. 170). Pero por su conocimiento directo, impregnado de vida, y sus implicaciones en el tema, ha sido considerado por Cornejo Polar como un “poeta indígena” (p. 33), no por sus orígenes, sino por su crianza y los valores que adquirió en su ecuación, que llegaron a convertirse en inherentes a su persona. En cualquier caso, lo que puede interesar ahora de forma más directa es que con ésta, su primera novela, Arguedas abre un camino que hasta el momento estaba en trance y en pleno proceso de consolidación. Y es curioso que muchos autores de literatura indigenista escribieron prácticamente de forma coetánea a Arguedas, y sus estilos difieran tanto de éste.

Dentro de ese dualismo clásico que en el indigenismo se manifiesta entre las dos etnias enfrentadas de forma dramática, como es de esperar, Arguedas se posiciona a favor de la realidad indígena. Y destaca la armonía que caracteriza a las relaciones humanas entre los individuos de estos grupos tan castigados por ese orden social injusto y arbitrario:

Entonces no había K´ayau ni Chaupi, ni K´oallana: el pueblo entero, los indios de todos los barrios se alegraban, llenaban la calle de los mistis; sus ojos brillaban mirando la cara de los vecinos (Arguedas, 1974 p. 58)

La segunda gran obra de Arguedas es *Los Ríos profundos*. Está escrita de manera prácticamente autobiográfica, al igual que algunos de los cuentos como *Agua*. Y también, el hilo conductor de la narración corresponde a Ernesto, el niño que apareció antes el cuento mencionado. Éste, tras ser criado entre indios y conocer la realidad del mundo quechua, es devuelto a una *vida de blancos*, a la que no pertenece por sentirse ajeno a los valores que en ella se prodigan. Conocerá, de esta forma y gracias a las circunstancias mencionadas, la contraposición de ambos mundos. Y frente al mundo que conoce y al que pertenece lícitamente por su condición racial, sólo podrá sentir desconfianza y desconcierto. Debido a esto, en el internado religioso de Abancay, Ernesto se siente completamente oprimido y bajo la profunda represión de determinados aspectos vitales de la existencia. Por ello, tendrá que acudir a la recreación en su propio mundo interior para sentirse más unido al *ayllu* del que procede en realidad. Ernesto será un prisionero de esa clase dominante a la que pertenece por sangre, pero no por sentimientos ni creencias. Y toda la serie de frustraciones y experiencias positivas, se reflejarán en el universo del paisaje andino, que desempeña un papel privilegiado y resulta el *co-protagonista* del propio Ernesto. Y es que, al igual que en los Andes el paisaje duro y agreste se convierte en el principal amigo del indígena, medio en el que se refugia y que le proporciona, todo lo que necesita para vivir, para Ernesto, el huir de las relaciones sociales convencionales del colegio, y recrearse en la naturaleza, se convertirá en el *oxígeno* que lo hace perseverar en el deseo de vivir. Por ello, la narración nos manifiesta un *juego real del recuerdo*, ya que el mundo de la imaginación de Ernesto, que se relaciona con todo lo que él ha vivido, constituirá la realidad en sí. Por otro lado, la cotidianidad de la vida de Ernesto en el internado, no será sino un accesorio, un elemento impuesto que hay que aceptar, pero que, ni mucho menos, es la realidad en sí. Lo onírico, la ensoñación, la fantasía, se convierte en la realidad y viceversa. Y Ernesto se refugia en dos elementos. De un lado, el refugio interior del que hemos hablado, por medio de la ensoñación o la evasión mental, y por medio de la voluntad de comunicación con ese mundo. Para ello aparecerán elementos simbólicos

como el *zumbayllu*, por medio del cual el protagonista se comunicará metafóricamente con su padre, y con todo ese mundo de naturaleza, magia, música y elementos sensitivos que tanto echa de menos (Huarag, pp.45-49).

Las tradiciones y cultura de los indígenas se encuentran tan arraigados en la persona de Ernesto, que ni siquiera en los aspectos religiosos se sentirá identificado con el colegio en el que se encuentra. Su religión, y su Dios, no son los cristianos. Además, el personaje del sacerdote es objeto de críticas, ya que se convierte en un cómplice directo de la injusticia. Pero el hecho que puede estar en el fondo de estas consideraciones, parece de mayor trascendencia. En realidad, los indígenas, siguen manteniendo sus tradiciones y creencias, a pesar de cómo han tratado de ser reprimidas todas las costumbres de estos pueblos. Y la crítica a la institución religiosa, encarnada en la figura del sacerdote, así como el hecho de encontrarse ajeno a las creencias cristianas, simboliza la imposición de la cultura occidental con la llegada de los españoles. Occidente, con su llegada e imposición, ha tratado de imponer los criterios de su propia cultura, arrasando con todo el patrimonio de identidad del pueblo quechua. Debido a esto, una de las notas dominantes del argumento girará en torno a la oposición existente entre los elementos españoles, y los incas. Y a Ernesto le resultará extraño, ajeno, todo lo que no proceda de los incas. Este hecho, se añade al trato de desigualdad del *hombre blanco* hacia el indígena, que al protagonista le resulta doloroso porque se siente identificado con el mismo, es un con él. Y la discriminación está marcada. Pero no como en obras anteriores, donde se debe recurrir a elementos más efectistas para inducir a la credibilidad o el realismo; en este caso, las situaciones se presentan tal cual, sin artificios excesivos y con naturalidad. Esto no hace que el indigenismo de Arguedas esté desprovisto críticas hacia la clase dominante. Ernesto, al ser uno más del grupo de los indígenas, sufrirá en su interior la opresión de esos con los que se identifica. Y cualquier ofensa que se lleve a cabo en contra de uno de los suyos, será suficiente para que él se sienta dolido, despreciado. Por ello “se inclinó y pidió licencia para irse” como si se tratara de un “gusano que pidiera ser aplastado” (Arguedas, 1978, p.11)

La profundización en la cultura y la civilización de los indígenas, será directa y reivindicativa. De esta manera, el *inca* se encuentra completamente identificado con la naturaleza, y la armonía entre ambos es perfecta porque conoce y respeta sus leyes con precisión. Así, también aparecen otros símbolos dotados de importancia y cargados de



valor para el indígena como el *cóndor*, que hace al lector relacionar con la naturaleza y la tradición de los incas.

El autor, por el profundo conocimiento de aquello que trata de describir, reproduce dichos populares, canciones y expresiones en lengua quechua. Y las traduce para expresar todo ese contenido que éstas tienen en sí. Con ello manifiesta la fuerza, el valor y la autonomía de la lengua y las tradiciones de los indígenas: “Mamay María wanauchisunki, Tatay Jesús kanachisunki, Niñuchantarik ´sek´ochisunki, ay, way, jiebre.” (Arguedas, 1978, p.185)

Arguedas continúa su trayectoria narrativa con la aparición de la novela *El Sexto*, en el año 1961. Se ha considerado que ésta es la novela “más sensacional de este escritor peruano” (Shaw, p. 75). Tiene una serie de aspectos que se parecen a la obra tratada anteriormente, como es el tema de la opresión, la discriminación, las tramas internas políticas y la profunda simbología. Pero existe un elemento que no se daba en obras anteriores: la superación del marco de la sierra, del mundo andino, y la preocupación por la capital, Lima, que es un escenario de desigualdad y discriminación igual o mayor que la zona rural. Además, por medio del sistema económico y las situaciones que se desencadenan en Lima, también se introduce el tema de las influencias económicas de las grandes potencias sobre Perú. El hilo conductor de la novela, que por momentos toma tintes sensacionalistas, es la vida de presidiario. De fondo, el asunto es similar a *Los Ríos Profundos*, ya que en esta obra, el protagonista está privado de libertad, como si fuese un reo, en el colegio de Abancay. Y ahora, el presidio es real. Además, las críticas hacia aquellos aspectos de la vida social y política que pretende desprestigiar, es dura y tremendamente intencionada. Por ello, esta novela ha sido acusada de tener un tono ciertamente panfletario y propagandístico. Por ello, tanto en la trama interna como fuera de la misma, la presencia de la lucha entre partidos dos partidos políticos, *aprista* y *comunista*, se convierte en el elemento fundamental en torno al cual gira toda la trama narrativa.

El protagonista, Gabriel Osborne, se opone radicalmente a los dos bandos que se han formado en su entorno, dentro del penal. Y en este contexto, es cuando se aboga por una mayor comprensión de la realidad indígena.

En 1964 aparece *Todas las sangres*. Aquí, Arguedas continúa indagando en la problemática ya planteada. El esquema dualista que había aparecido en las primeras obras de este autor y que había comenzado a superarse en *Yawar fiesta*, parece que se abandona completamente (Cornejo, 1973, pp.252-253). La trama es compleja, así como la filosofía que subyace a la construcción de la novela. En ella, se relata la destrucción de un universo, y la construcción de una nueva manera de entender la sociedad contemporánea. Tiene que ver con el crecimiento económico que se está viviendo. Al aparecer el profundo desarrollo de las grandes ciudades, donde las diferencias de clases están muy marcadas, surgen nuevos modos de entender las relaciones entre los ciudadanos. Además, las diferencias entre los grandes núcleos de población y los ambientes sencillos, se subrayan de forma destacada. Castro Klaren (1974) considera que existen hasta once focos de conflicto en la obra. Y estos nuevos elementos, desplazan la antigua contraposición dualista que existió en la narrativa indigenista desde el principio, y que podíamos observar en la narrativa corta del propio Arguedas. Esto once focos, en esencia, podrían ser reducidos a tres, que forman entre sí, según la estudiosa mencionada, tres círculos concéntricos, tres focos paralelos entre sí. En primer lugar, aparece el mundo rural de un pequeño pueblo. Sería el *microcosmos* más pequeño y reducido. En este pueblo de la sierra, llamado *San Pedro*, tiene lugar la acción narrativa desarrollada por dos protagonistas, esto es, don Bruno y don Fermín. El primero de estos personajes, es el dueño de casi todos los territorios del lugar. Funciona al estilo del antiguo “señor feudal”, amo de todo cuanto existe, y con unos poderes amplios. Y este poder tan ilimitado, le viene por medio de la herencia, de la sangre (pp. 167-186).

Por otro lado, don Fermín representa radicalmente la mentalidad capitalista. Es el dueño de unas minas de plata que se están explotando. Y por su actividad, está consiguiendo autoridad y poder, representando en sí el mundo de la economía contemporánea. Y la simbología comienza a matizarse de forma directa, cuando este personaje poderoso, trata de corromper al indígena, Rendón Willka, para que abandone su mentalidad, su cultura, su propia identidad y forma de ser, desde el convencimiento de que “es posible de esa gente el estímulo de la ambición; unos contra otros; y después el del predominio del individuo” (Arguedas, 1971, p. 37).

Seremos protagonistas, en consecuencia, de los enfrentamientos que se producen casi exclusivamente, con motivos económicos. Y precisamente el poder económico será el que imponga una fuerza arrolladora sobre el resto de los valores.

El segundo eje, que se sobrepone a la acción del primero, se funda en la contraposición entre el poder central y el local, esto es, el pueblo y la gran comarca. Se remarca la oposición entre sierra y costa en este segundo núcleo.

Por último, el tercer eje, externo, y que se sitúa por encima de los otros dos anteriores, versa sobre la lucha entre el poder del país en general, y el intento de imposición por parte de las fuerzas económicas internacionales.

La novela termina de forma trágica, ya que el personaje del indio, esto es, Rendón, es fusilado. Las fuerzas se han entrelazado entre sí de forma tan precisa y tan injusta, que han terminado con la destrucción del personaje, por otro lado, bastante representativo.

En esta obra, al igual que en otras de José María Arguedas, resulta sencillo encontrar la huella del pensamiento marxista, probablemente adquirido en el estudio y profundización de los escritos de Mariátegui (Martín Hudson, p. 14). No obstante, el avance que supone esta novela respecto de las anteriores, es la proyección de Perú en conjunto, en una especie de mosaico formado por múltiples realidades. Ya el autor, no centra en la montaña, en la sierra y en el mundo rural. Tampoco se limita a la capital, tal y como había ocurrido en *El Sexto*. Va más allá, y presenta una perspectiva global y matizada. En este caso, veremos que Arguedas presenta una nueva imagen del indígena, que ya permanece aislado, en su mundo particular y en el marco de los Andes. Se trata de presentar una imagen más real del indio, acorde con los cambios sociales y económicos que se están viviendo. Y existe un intercambio de información entre los indígenas y el resto de la población. Esto llevará a que los defectos y limitaciones que presenta el inca en la novela, no se deban a su naturaleza, sino a la “contaminación” que ha sufrido en el contacto con el “hombre blanco”. Se introduce, además, una nueva concepción del indígena como grupo, colectividad, sin fundarse en elementos aislados que pueden dar lugar distorsiones. Y esta visión novedosa, parte de la conciencia que se la trasfiere al indio por medio de las experiencias, de que como cualquier otro hombre,

está dotado de dignidad y valor. Tiene, pues derechos, y con la colaboración conjunta con el resto de los ciudadanos, conseguirá construir el país y mejorar la situación social (Martín Hudson, pp. 23-26).

Interesa de esta novela, desde una perspectiva indigenista, destacar la presencia del personaje Rendón Willka. Representa la nueva imagen del indio que hemos mencionado, ya que es respetado por todos debido a sus valores y formación. Pero se trataría de una especie de *mestizo cultural*, ya que tiene arraigada su identidad, pero posee una formación personal y cultural que lo distancian en gran medida, de la consideración anterior del indígena. A pesar de esto, no olvida a sus semejantes, a los indios y su identidad, que constituyen sus raíces y a los que debe lo que es. Pero los invita a alzarse, a proclamar sus derechos y a abandonar esas supersticiones innecesarias que los mantienen anclados en un esclavismo irreparable. Por tanto, ya no nos encontramos ante un indígena que pueda ser objeto de abusos, o que se alza por medio de medios quizá improcedentes; ahora el indio está formado, y puede abrir el camino a la esperanza en un nuevo mundo del que se puede esperar una igualdad y la ausencia definitiva de desprecio y discriminación hacia este pueblo. Sólo la unión y cohesión del grupo, puede hacer que esta realidad sea posible. Pero para ello, no se puede prescindir de un dirigente que lleve al grupo a la meta fijada. Y éste debe poseer los requisitos de la formación y del orgullo por sus orígenes. De otra forma resultaría imposible conseguir dirigir correctamente al pueblo e instruirlo por una senda acertada.

La última novela de Arguedas, *El zorro de abajo y el zorro de arriba*, fue publicada de manera póstuma, tras el suicidio del autor. Cuando la obra vio la luz en 1971, causó desconcierto. Parece que nos muestra a un autor, tratando de salir de una profunda crisis existencial, y que presenta una serie de datos y elementos casi autobiográficos, pero del momento que se halla viviendo cuando está componiendo la obra. Su proyecto resulta ambicioso, y cargado de interés. Parece que la maraña de personajes y situaciones, resultaba en principio, de mayor ambición que *Todas las sangres*. Ciertamente se entremezclan situaciones complejas. Y el marco es presentado en la costa, en el puerto de Chimbote. Las barriadas de este puerto costero, están creciendo vertiginosamente, y se pueblan, cada vez más, de indígenas, que abandonan la sierra para instalarse allí (Cornejo, 1973, p. 266). El objetivo de todos, es sobrevivir. Algunos, lograrán una próspera fortuna. Pero no sabrán administrar la riqueza y la

malgastarán en vicios, en especial, en bares y burdeles organizados por la mafia con el objetivo de enriquecerse. Por tanto, terminarán agotando su capital y regresando inevitablemente a la pobreza. Mientras tanto, otros indígenas seguirán en unas condiciones de extrema pobreza, por lo que el cambio de lugar, no ha hecho sino degenerar su propia dignidad y perder lo único que tenían: su apego a la tierra.

Las críticas hacia la sociedad capitalista, se pone en relieve. Esto se manifiesta en la puesta en tela de juicio de la presunta eficacia y desarrollo de las zonas costeras que, sin esperarlo y a traición, muestran ese *otro lado* oscuro y lleno de dificultades. También sigue el autor insistiendo en lo falaz de la economía en auge, y la nefasta influencia de las potencias económicas.

Otro autor que reviste un especial interés es Manuel Scorza, sobre el que cabe destacar que presenta un indigenismo que trasciende lo convencional y abre nuevas perspectivas. De toda su obra literaria destacaremos *Redoble por Rancas* (1970)<sup>27</sup>. En la novela se presenta la realidad de las comunidades campesinas de los Andes Centrales, de mayoría indígena, y su lucha contra la explotación y la injusticia. La crítica de la diferencia y el abuso del poder, en detrimento del indígena, resulta cruda y despiadada:

El dictamen del doctor Montenegro confirmó que los débiles corazones de los caballerangos no resistieron las alturas del poder; corazones acostumbrados a trotar a cinco mil metros fueron despedazados por la emoción de sentarse en los sillones de la sala de El Estribo. La provincia triunfaba (Scorza, 1970, p. 145)<sup>28</sup>.

Como hemos manifestado, Scorza no sólo se queda en la crítica de la desigualdad y en el abuso manifiesto hacia el campesino; además presenta una narración cargada de innovaciones y lirismo y se inmiscuye en el mundo mágico. Los personajes aparecen revestidos de una serie de cualidades prodigiosas que nos hacen pensar en la

---

<sup>27</sup> Dentro de la pentalogía *La Guerra Silenciosa*.

<sup>28</sup> En este caso se está justificando el asesinato de los obreros por parte del médico como escarmiento por querer formar una unión sindical.

presencia de cosmovisiones indígenas arraigadas en lo más profundo del pensamiento colectivo (González Soto, 1997, pp. 242-244). Además, la manifestación de la vida de ultratumba nos recuerda toda la concepción incaica de la permanencia de los muertos entre los vivos:

Semanas después, en sus tumbas, sosegados los sollozos, acostumbrados a la húmeda oscuridad, don Alfonso Rivera le contó el resto. Porque los enterraron tan cerca que Fortunato escuchó los suspiros de don Alfonso y consiguió abrir un agujero en el barro con una ramita. ¡Don Alfonso, don Alfonso!, llamó. El Personero, que se creía condenado para siempre a la oscuridad, sollozó. Lloró una semana, luego se calmó (Scorza, p. 288).

Resulta interesante que hagamos mención a un escritor que no podemos enmarcar, por diversos motivos, en el contexto de la literatura indigenista, pero que guarda una cierta relación por la temática y el planteamiento de su obra, de fuerte carácter social, y de crítica exaltada hacia las situaciones trágicas de su país. Se trata del paraguayo Augusto Roa Bastos. Entrar en el entramado narrativo de Roa Bastos, supone una osadía y un atrevimiento, ya que la complejidad que se deriva de su *universo interno* puede resultar objeto de interpretaciones muy diversas e incluso dispares. El autor, siempre preocupado por los problemas reinantes en la sociedad de su país natal, no deja a un lado la cuestión del mundo indígena, aunque no puede decirse que sea el objeto directo de sus intereses narrativos y literarios en general.

Hasta el momento, nos hemos basado para tratar la cuestión indígena, en las regiones andinas, y en los países en los que la población inca se encuentra más difundida. Pero hemos dejado a un lado otras zonas de Hispanoamérica en la que otras *etnias autóctonas* han convivido desde la llegada del hombre europeo al continente americano, y que han encontrado las mismas preocupaciones y dificultades que aquellos grupos indígenas de los que tanto se ha hablado en la literatura del siglo XX. En el caso de Roa Bastos, no situamos fuera de la sierra, de los Andes, para llegar hasta el *corazón*

de Sudamérica y encontrarnos de frente con los *guaraníes*. Curiosamente, aunque la población indígena en Paraguay no es tan elevada como en Guatemala, sur de México, o regiones andinas determinadas, el proceso de mestizaje del país ha sido muy curioso ya que tanto la lengua como la cultura guaraní se han instalado en la casi totalidad de la población, dando lugar a un fenómeno cultural curioso y prácticamente único en las regiones latinoamericanas (Serra, 2005, p.24). Este hecho, en unión a otros intereses y factores tanto endógenos como exógenos, ha llevado a que la cultura *guaraní* se haya potenciado en el transcurso de las últimas décadas. De hecho, en Paraguay se ha procedido a la difusión de la lengua y las tradiciones que son propias del país. La educación es prácticamente bilingüe, aunque el castellano sigue siendo el medio de comunicación más culto y prestigioso, mientras que el *guaraní* posee un matiz de relación con la comunicación más familiar y coloquial. De todos modos, y como ocurre en la mayoría de los países de gran población indígena, la mayoría de los habitantes de Paraguay conoce el *guaraní*, o al menos, lo comprenden y pueden comunicarse en esta lengua. Este hecho se acentúa en los ámbitos rurales, donde la lengua autóctona se convierte casi en el único instrumento de comunicación. Y en el caso de Augusto Roa Bastos, este hecho no es una excepción. A pesar de su exilio forzado, debido a motivos políticos, siempre ha tenido en cuenta la realidad de su país y ha tratado de acercar al mundo los problemas de esta región sudamericana por medio de la narrativa.

Paraguay ha sido un país que poco ha destacado en cuanto a lo que producción literaria se refiere, y en especial, en narrativa. Aunque durante el siglo XIX podemos encontrar algunas manifestaciones literarias, no son de gran relevancia en el contexto general de la literatura hispanoamericana. Habrá que esperar hasta el siglo XX para hallar algunas obras que tuvieran repercusión y fueran conocidas. Entre los autores de mayor reconocimiento, quizá podríamos nombrar a Julio Correa, Teodosio González, José Villarejo y José María Rivarola Matto (Bellini, p. 504, 631). De todos modos, hasta que no hace su aparición Augusto Roa Bastos, la literatura paraguaya permanece presumiblemente sumida en el olvido. Y también parece que la *cuestión del indio* carece de relevancia, si bien el país presenta unas ciertas peculiaridades que hacen que este hecho no sea así.

La complejidad de la narrativa de este autor paraguayo no deja espacio para dudas. Entonces deberíamos cuestionarnos por qué se puede relacionar con el

*indigenismo* en general. Difícilmente podemos decir que las novelas de Roa Bastos tengan un indigenismo manifiesto. Es más, ni siquiera podemos destacar la presencia de una intencionalidad encubierta de ensalzar la realidad del indígena y proceder a una detración profunda de su explotador. En este sentido cabe afirmar que Roa Bastos va más allá de esta intención destacada, y su narrativa responde a otros intereses y motivaciones. De hecho, nos encontramos ante una obra madura, llena de matices y síntesis de muchas otras tendencias previas. Entonces, ¿Por qué hacer la narrativa del paraguay objeto de relación con las manifestaciones indigenistas? La respuesta no es sencilla, pero sí podemos aludir a toda la filosofía social que cubre la escritura de este autor. Sin duda la intencionalidad social está bajo los planteamientos de Roa Bastos. Y si aceptamos este hecho, y que él mismo ha puesto en relieve siempre la preocupación por todos los problemas de su país, obtendremos una justificación precisa de las causas de hablar sobre Roa Bastos en este contexto concreto. El “problema” de Paraguay se puede reducir a dos cuestiones fundamentalmente: la pobreza económica, que arrastra consigo un retraso de desarrollo destacado; y los altos índices de población guaraní, que tratan de luchar por conservar la propia identidad, frente a la presión de los grupos económicos y culturales predominantes.

Por esto, aunque el universo literario de nuestro autor sea profundamente amplio, diverso y complejo, la temática indígena constituirá un asunto de importancia. Y la precaria situación en la que se encuentra el hombre guaraní, constituirá un tema recurrente y de vital importancia. También presenciaremos la lucha por sobrevivir de esa cultura ancestral, que trata de ser mantenida, tras muchos siglos, y que aparece cargada de vital importancia por medio de símbolos, mitos y elementos mágicos. Los “mundos” que se nos presentan, adquieren dificultades en cuanto a la comprensión, ya que en ocasiones aparecen fragmentados y relacionados con lo onírico. Y es que Augusto Roa Bastos trasciende las meras concepciones indigenistas, para crear una narrativa diferente, novedosa y llena de significado (Martul, 1977, p. 151-155). Por ello, este autor se convertirá en uno de los fundamentales de la segunda mitad del siglo XX, y un auténtico hito en el ámbito global de la literatura Hispanoamericana e incluso mundial.

Roa Bastos puede incluirse dentro de lo que se ha denominado el *boom* de la narrativa Hispanoamericana (Shaw, p. 165). De hecho, se producen una serie de



cambios, como sabemos, que dan lugar a una nueva forma de concebir la narrativa y la literatura en general. Y con todos los demás autores de esta generación de auge literario, comparte ciertas notas, como la preocupación metafísica, la importancia de lo mítico, y la ruptura con determinadas reglas de escritura anteriores. Pero para acercarnos a una mayor comprensión de la obra de este escritor, es necesario aludir a su propia concepción de la narrativa. Según Roa Bastos, la novela es un *instrumento de captación*. Pero no sólo quedaría ahí su función. La novela sería también un medio privilegiado que transformaría los esquemas sociales, esto es, un instrumento eficaz que promueve el cambio (Lovenuck, 1976, pp. 47-59)

Desde la óptica planteada por el propio autor, debemos entonces pensar que la novela capta, primeramente, la realidad, para más tarde ser capaz de convertirse en un instrumento de transformación de la misma. Por ello, una de las funciones primordiales de la narrativa irá encaminada a proceder a una denuncia eficaz de los grandes problemas de la sociedad. Y Roa Bastos, tratando de ser coherente con sus planteamientos en particular, escribirá de forma crítica, con unas novelas muy enraizadas en la realidad de su país y en la evolución histórica, tanto en la vertiente más política, como teniendo en consideración la parte social y económica. Por este hecho, si tratamos de entender que la literatura es un instrumento descriptivo y no meramente ornamental y además le añadimos el hecho de que sirve de manera eficaz como medio de transformación social, podemos afirmar sin temor que la obra de Roa Bastos tiene relación con el indigenismo. Y si quizá esta afirmación nos resulta osada, al menos sí es seguro que el escritor paraguayo se preocupa por la cuestión indígena de forma directa y evidente, ya que es una de las problemáticas más destacadas dentro de su país. Y la cultura *guaraní* forma parte de la identidad propia del pueblo paraguayo, por lo que la historia y sociedad de este país no pueden ser concebidas disgregadas de las raíces indígenas. No obstante Roa Bastos va más allá de las consideraciones indigenistas clásicas. Es más, trasciende igualmente al indigenismo maduro de autores como José María Arguedas. Él protagoniza una manera de escribir diferente, particular, propia, que responde a las necesidades de una narrativa que precisa de nuevos planteamientos y al mismo tiempo, huye de elementos ya caducos.

De todas las novelas publicadas por Augusto Roa Bastos debemos destacar una que nos interesa especialmente por su relación con el problema indígena. Se trata de

*Hijo de hombre*, publicada en 1960 (Shaw). La trama se mueve en torno al conflicto de la guerra del Chaco, que terminó en 1935, y que el propio autor vivió y conoció de primera mano. Lo primero que puede llamar la atención al hacer acercarnos a la obra, es la contraposición general que se presenta entre dos culturas, como si fuesen dos mundos paralelos entre sí relacionados, pero que nada tienen que ver. Además, debemos tener en consideración que ambas culturas no se encuentran al mismo nivel, ya que la castellana trata de reprimir las formas y creencias tradicionales de los guaraníes. El dualismo está servido, al igual que ocurría en las novelas más representativas del indigenismo. Y la simbología tan profunda que se presenta nos hace caer en la cuenta de que quizá se indaga en una serie de realidades arraigadas en la conciencia colectiva del pueblo y que hacen caminar al hilo conductor de lo real de la mano de lo mágico, lo onírico. En algunos momentos, se puede llegar a pensar que no sólo es la magia la que domina sobre el principio de la realidad, sino que existen una serie de elementos ocultos a los que es difícil o imposible acceder (Loveluck, 1976, p. 60-61).

La novela es introducida por dos citas de índole religiosa. El primero, procedente del libro del profeta Ezequiel, pertenece a las consideraciones más directas del cristianismo. Pero paradójicamente, versa sobre la muerte y la condenación. El castigo es el elemento primordial que se destaca. Por otro lado, la cita que aparece junto a la primera, es el *himno de los muertos* de los guaraníes. Muestra la religiosidad propia de los indígenas, pero se expresa en tono de esperanza y resurrección, de vuelta a la vida. Dada esta contraposición marcada podríamos llegar a pensar que la llegada del hombre europeo, del español y su cultura, su religión, sus pautas de vida, no hacen sino destruir y conducir a las “sendas de la muerte” a los que se oponen a sus principios. Y en el fondo, debemos afirmar que los intentos de represión de las tradiciones y la religiosidad de los pueblos precolombinos ha sido una realidad desde los primeros tiempos de la llegada de los españoles al Nuevo Mundo. Pero Roa Bastos no queda en esta coyuntura. Para llevar a término su propósito, adquiere una técnica que veremos en Asturias, que consiste en una inversión de la tradición cristiana. La aparición del *Cristo de Itapé* llena de controversias a los habitantes del lugar. Se le empieza a dar culto, mientras que la iglesia cristiana y sus representantes intentan reprimir todo intento de idolatría. En el fondo, se trata de reprimir todas esas manifestaciones culturales y culturales que son propias de los guaraníes. Y a raíz de esto, se formulan una serie de conflictos de gravedad. Pero la cuestión no queda ahí. Muchos de los personajes

encuentran su doble en el Evangelio. Es la inversión de los valores tradicionales cristianos por medio de una adaptación de tales personajes (Serra, 2005, pp. 24-38).

Lo primero que puede llamarnos la atención es la aparición de un capítulo denominado *éxodo*, que perfectamente puede evocar en la tradición cristiana el libro homónimo, o la huida a Egipto. De hecho, el personaje tiene por nombre Cristóbal. Y es uno de los personajes centrales de la novela. Cristóbal Jara es llamado con el diminutivo guaraní *kiritó*, que es como suena “Cristo” en esta lengua. Podemos comprobar cómo se juega con la ambigüedad para llegar a la consecución del objetivo del narrador. Pero se dan muchos más paralelismos. Se esconde en el cementerio y reaparece, tal y como en el Evangelio, Cristo está entre los muertos y regresa a la vida. También aparece el personaje de Salu’i, que presenta claros paralelismos con María Magdalena. De hecho, acompaña a Cristóbal hasta el final en una especie de camino de redención. Pero la cuestión no queda ahí. El comienzo de la trama, con la aparición del cometa Halley, es como el anuncio de la estrella de Belén, que marca el nacimiento del Mesías. En *Hijo de hombre* este hecho anuncia el nacimiento también del *mesías figurado*. Y la figura del teniente Vera, no puede ocultar ese fondo de Judas Iscariote que posee, y que es capaz de delatar el plan de sedición por causa de una borrachera (Roa Bastos, 1994, pp. 405-413).

De todos modos, parece que de fondo prevalece la intención marcada del autor de desvincular la “redención” del hombre por medios trascendentes o espirituales. Es el propio hombre le que debe redimir a sus semejantes. Sólo el hombre solidario es capaz de abrir la esperanza de un futuro para el pueblo paraguayo. Y en esto estriba la cuestión de la filosofía social que pretende mostrar el escritor, y la función transformadora que tiene la literatura, la novela. Es un poder casi redentor. Y este privilegio sólo se puede encontrar en el trabajo del propio hombre. Por eso también podemos señalar que esta novela tiene un cierto carácter materialista, ya que renuncia a lo espiritual, lo religioso, y se basa exclusivamente, en su simbología, que mezcla con toda la tradición simbólica guaraní.

El telón de fondo parece que siempre es el mismo: el sufrimiento constante de este pueblo que nunca llega a resurgir. Y a este pueblo se le ha succionado todo cuanto le infundía vitalidad. Su propia esencia ha sido mancillada y en cierta medida, reducida

a mínimos. También se le han extraído todos los principios fundamentales. Y, de igual forma, ha sido desprovisto de la dignidad mínima que todo ser humano debe poseer. Ante esto, la única solución parece ser la de un pueblo unido y solidario, capaz de sacrificarse por sus semejantes, al igual que Cristóbal Jara, el *Kiritó*, que sirve como ejemplo y admiración: “Lo que no puede hacer el hombre, nadie más puede hacerlo” (Roa Bastos, p.247)

Carmen de Mora, en su edición de la obra de Roa Bastos (1994) ha afirmado que en *Hijo de hombre* podemos hallar una cosmovisión muy particular, basada en la “simetría de lo binario” (p. 405). Se produce una contraposición de valores muy marcada. De hecho la tradición itapeña de los guaraníes del lugar, es opuesta a la tradición cristiana que se marca en el Viernes Santo. También se da una simetría paralela, pero completamente separada y estanca, entre la vida y la muerte tal y como se muestra en la narración al sentenciar que “omanó vaekué ko-ndoyejhe´ai oikovevandié”, esto es, “los muertos no se relacionan con los vivos” (p. 37).

La tradición de mezclar ambos resulta frecuente en las diversas manifestaciones religiosas. Pero en este caso, se trata de apartar ambos asuntos para no caer en un simplismo.

Respecto a la tradición de la resurrección, debemos señalar un hecho que nos puede interesar. Se trata de la afirmación de que el hombre resucita y está vivo tras la muerte, pero no de forma mágica, sino por medio de la presencia en la vida y el pensamiento de los que quedan vivos. Esa pervivencia en el tiempo, se puede relacionar con la cultura guaraní en sí. Quizá ésta pudo morir estructuralmente y de forma sistemática en tiempos pasados, por la represión de otras formas culturales poderosas. Pero sigue viva y “resucita” al estar presente en los hombres que recurren a ella y la hacen revivir cuando ya parece extinguida.

Además de todas las palabras y expresiones en lengua guaraní que aparecen a lo largo de la novela encontraremos otros elementos de importancia que nos hacen caer en la cuenta de la licitud y dignidad de la cultura indígena. Entre ellos podemos hallar la música y ciertas tradiciones que se ponen en relieve, relacionadas con lo *sacro* (Vila, 1984, p. 42). Así, la música de Gaspar Mora, es capaz de vencer las leyes naturales

Después de muerto Gaspar Mora en el monte, más de una tarde oímos la guitarra. La voz de Macario se recogía temblona. En el silencio del anochecer en que ondeaban las chispitas azules de los mías, empezábamos a oír bajito al guitarra que sonaba como enterrada, o como si la memoria del sonido aflorara entre nosotros bajo el influjo del viejo (Roa Bastos, p. 33).

Comprobamos cómo lo real se entremezcla con el mundo de lo mítico para dejar entrever una cosmovisión determinada. Lo mágico se combina con la cotidianidad, dando lugar a un universo repleto de ambigüedades. La superstición y lo *maravilloso* también tienen un lugar. Es la indagación en la tradición de un pueblo que se encuentra en disposición de defender aquello que le es propio. No se puede olvidar que esa profundización en todo lo tradicional no deja a un lado la crudeza del conflicto que se describe, así como la crueldad de actuación y las escenas cruentas, cargadas de un realismo desbordado y lleno de tensión. De hecho la dureza alcanza a veces momentos muy elevados y destacados. Y podemos llegar a pensar que la esperanza puede faltar en ocasiones, o que es inexistente.

La posible relación de *Hijo de hombre* con el indigenismo se fundamenta en varios aspectos. En primer lugar la aparición de la lengua guaraní resulta curiosa, porque está insertada de forma muy natural. Aquellas expresiones o términos a los que no puede llegar el castellano, son reemplazadas por el guaraní. De esta manera también se puede proceder a una mayor profundización en la mentalidad indígena. Por otro lado la presencia de lo mítico y lo mágico nos recuerda que desde los años cuarenta se ha producido una indagación intensiva de los elementos conformadores de la identidad particular de los pueblos tradicionales americanos. Y esto ha conllevado una valoración profunda de las tradiciones culturales de los pueblos indígenas. Roa Bastos no es una excepción en este sentido. Además, procedemos a una valoración de estos factores, que se muestra por medio del conocimiento, exaltación y expresión de los mismos.

La oposición entre hombre blanco e indígena no sigue las pautas estudiadas en otros autores. Pero sí es cierto que Roa Bastos deja claro que la unión es el único elemento que puede hacer resurgir a su pueblo, tan castigado por la historia. Y una de las primeras problemáticas destacadas es la unión del pueblo en contra del sacerdote cristiano, que se niega a aceptar la entrada del cristo creado por Gaspar, por ser considerado como un elemento profano y sacrílego. Por tanto, es la contraposición entre la cultura guaraní, que trata de defender sus derechos, y la cultura cristiana, que no es capaz de comprender y respetar a la primera. En esta *pugna* el escritor muestra su simpatía hacia lo que le es propio, esto es, lo tradicional indígena. Pero no existen oposiciones marcadas y luchas. Por medio de la unión, no existen ya etnias, ni condiciones privilegiadas. Es la solidaridad la que mueve, aunque en este caso se encarna en las figuras de *Kiritó* y *Salu'í*.

No podemos hablar en Roa Bastos, por tanto, de *indigenismo* en sentido estricto. Tampoco podemos quizá encuadrarlo en un *neindigenismo*. Pero sí podemos quizá referirnos a *Hijo de hombre* como una novela que continúa con las preocupaciones de la realidad indígena concreta de su país, y que en cierta medida, es una reivindicación de su identidad, de la que el autor se siente parte íntegra.



## **2.4.4. EL INDIGENISMO MAYA DE ROSARIO CASTELLANOS.**

Como referíamos a principios de este capítulo, el indigenismo literario ha dado sus mayores frutos en la región andina, y concretamente, en Perú y Ecuador. No obstante, y como podemos imaginar tras haber hecho referencia a Roa Bastos, el fenómeno literario que tiene por objeto mostrar la simpatía y reivindicación de la realidad del indígena, describir su situación, valorar la cultura tradicional de estos pueblos, y criticar la situación de injusticia en la que se hallan inmersos los *grupos étnicos* mencionados, no es exclusivo de estos países. No podemos dejar a un lado que otros países y regiones de Hispanoamérica presentan una proporción de población indígena muy elevada. Y por este hecho, las preocupaciones acerca del lugar que ocupan en las diversas sociedades y sus evoluciones particulares constituyen un asunto que interesa y preocupa de sobremanera. Guatemala, como afirmábamos en el primer capítulo, es el país de América Central con mayor número de indígenas, y quizá esta cifra no sea exclusiva del ámbito centroamericano, ya que junto a Bolivia, representa el país que más indígenas posee proporcionalmente. Pero no podemos olvidar algunas regiones de El Salvador, como el departamento de Santa Rosa, donde los indígenas suponen de igual modo, un grupo de importancia. . Y Honduras presenta proporciones similares de indios a las registradas en sus países vecinos. De igual forma, podemos encontrar densas poblaciones indígenas en todo México. Y junto a los descendientes de los antiguos aztecas, conviven en el sur diversas etnias mayas del mismo tronco común.

En estas zonas, la producción indígena, por medio del ensayo y la narrativa principalmente, ha alcanzado una gran importancia. Pero su repercusión ha sido más limitada que todas aquellas obras referidas a las regiones interiores y montañosas de Sudamérica. Hasta la aparición de Miguel Ángel Asturias no se habló demasiado del indigenismo en las regiones centrales del continente. Este autor, como veremos en el capítulo posterior, consiguió dar a la literatura guatemalteca un carácter de universalidad. Y gracias a su genialidad, se abrieron nuevas sendas en el marco de la literatura, con una gran apertura a formas y temas. De hecho, el comienzo literario de *lo mágico* está muy emparentado con el indigenismo de Asturias. Pero limitar todo el indigenismo de Centroamérica a la producción literaria de Asturias sería una injusticia,



ya que existen una serie de autores que destacaron por su tratamiento del asunto, y las repercusiones que han tenido. Quizá su difusión y conocimiento han estado limitados por diversas causas. Pero no por ello, debemos dejarlos a un lado y considerar que no están a la altura de los autores indigenistas de Perú o Ecuador.

De todos los autores que podríamos mencionar llegados este punto, escogeremos a la mexicana Rosario Castellanos, cuya obra en prosa no es muy extensa, pero sí muy representativa y significativa. Debemos decir que la escritora mexicana fue una gran conocedora de la realidad indígena del sur de su país, y tuvo un gran contacto la cultura de los mayas. Por ello, es capaz de reflejar mucho la identidad de los mismos y la situación de injusticia en la que se encuentran (Luque, 2003, pp. 23-25). No obstante, escribió en un período en el que ya el indigenismo no estaba tan *en boga*, o al menos, no tenía el auge que había conseguido una década antes. Por tanto, ya nos hallaríamos ante una obra madura en el la forma de escritura, alejada de excesivo artificio, o de *efectismos* para aumentar el realismo de las situaciones que se presentan. También queda superado todo exotismo propio del indianismo del siglo anterior.

Rosario Castellanos refleja en su obra muchas de sus vivencias y algunos de los acontecimientos de sus narraciones, no son sino la transposición de determinados acontecimientos biográficos. A parte de su producción poética, en obras como *Poemas* (1957), y *Lívida luz* (1960), escribió relatos y dos novelas. La primera de ellas, y que vamos a referir por ser representativa directa del indigenismo maya, es *Balún Canán*, que apareció en 1955, y que suscitó diversas y muy diferentes opiniones en el campo de la literatura mexicana, por su temática y el tratamiento de la misma. Su otra novela lleva por título *Oficio de tinieblas* (1962), y es la obra de madurez de la autora, gracias a la cual podemos ver cómo el dominio de la técnica narrativa responde a la genialidad de una autora de profundas posibilidades, truncadas por la muerte prematura en 1974.

*Balún-Canán* es una novela de corte indigenista en la que aparecen determinados elementos que la llenan de valor. Lo primero que llama la atención es la narración a manera en forma de autobiografía. Pero la originalidad reside en que los acontecimientos son descritos por una niña, que desde su óptica infantil es testigo de diversos hechos a los que no sabe dar respuesta. La perspectiva infantil nos puede recordar también a algunos de los personajes de Arguedas, como el niño Ernesto, que

también presenta esa historia de la que es protagonista. No obstante, encontraremos algunas diferencias en el planteamiento de ambas novelas. Y es que la protagonista de *Balún-Canán* es externa a la realidad indígena y parece que describe las situaciones y acontecimientos de forma indirecta. Pero de manera afectiva y emocional sí se encuentra implicada directamente en las injusticias, e incluso llega a padecer el dolor de aquellos sufrimientos que no le incumben directamente. Y a pesar de su corta edad, se encuentra perpleja por los hechos que está viviendo. No es ajena a ellos y los acepta como si fuesen algo natural e inevitable. Pero tiene la perfecta conciencia moral para ser capaz de percibir la injusticia. Y también, está en posesión de madurez volitiva para distinguir aquello que le parece apetecible de lo que aborrece.

La novela describe una muy dura realidad, en la que la muerte y la pregunta sobre el sentido de la existencia, así como la frustración e impotencia de no poder actuar ante los acontecimientos, se convierten en los hilos conductores de la trama. Pero Rosario Castellanos sabe tratar con ternura ciertos cuadros y descripciones. El dramatismo llega a veces a cotas elevadas, y no existe lugar para la dulzura. Pero sí es cierto que no presenta la crudeza de autores determinados como Jorge Icaza, y además, deja un lugar amplio a ese mundo de los sentimientos y vicisitudes de los indígenas.

El complejo mundo de convivencia entre indígenas y no indígenas se observa desde una perspectiva que trata de ser objetiva. No obstante, cada cual tiene asignado un rol concreto. Y en ningún momento se abandona este entramado de relaciones dispares:

El hombre que maneja la máquina está furioso.

-¿Cómo por qué?

- Porque te caíste y te ibas a matar, indio bruto.

El indio lo mira, rechinando los dientes, ofendido.

- No me caí. Yo destrabé el palo. Me gusta más ir de ese modo.

El indio palpa a su alrededor el desprecio y la burla.

Sostiene su desafío” (Castellanos, 1970, p. 40).

Como podemos comprobar de forma evidente y explícita la discriminación hacia el indígena y su entorno sigue siendo una de las claves fundamentales de la novela indigenista. Y en este caso, seguimos protagonizando esa distinción entre el *hombre blanco*, cargado de crueldad y que lleva al extremo la diferenciación de su raza respecto de aquella a la que considera inferior, y el *indígena*, que continúa siendo víctima de los abusos del grupo de poder. Pero en este caso, el indígena es consciente de la situación en la que está y de la injusticia que este hecho supone. Ya esto quiere mostrar una total toma de conciencia ante lo que está sucediendo. Pero ante ello, no puede hacer absolutamente nada, por lo que reprime todo ese intento de expresar rabia y descontento. Debe permanecer en silencio y aguantar todo tipo de comentarios ofensivos sobre él, que por extensión, se aplican a toda *su raza*.

En este entorno tan desfavorable para el mundo de los mayas, aparece una cualidad a favor de los mismos: la idea de solidaridad. Frente al mundo despiadado y lleno de intereses de los “blancos”, en los que el poder y la consecución del mismo se convierten en las motivaciones primordiales de sus vidas, el “indio” sufre cuando se maltrata al propio “indio”. Esta afirmación la podemos ratificar cuando la “nana” de la niña protagonista, siente dolor ante los insultos que se lanzan hacia los de su misma raza. Se describe cómo incluso llegan a brotar de sus ojos lágrimas. Y este hecho no es entendido por la niña, pero la intuición le hace caer en la cuenta de que está ante una injusticia.

Todo este universo de diferencia e intentos de defensa de la realidad indígena maya es presentado en un mundo de cambios, en el que se está tratando de integrar al indígena, o mejorar su situación:

Se aprobó la ley según la cual los dueños de fincas, con más de cinco familias de indios a su servicio, tienen la obligación de proporcionarles medios de enseñanza, estableciendo una escuela y pagando de su peculio a un maestro rural (Castellanos, p. 45).

Por un lado, la idea de mejora de la condición del indio por medio de la educación y la cultura parece un hecho indiscutible para la autora. Incluso podríamos tener en consideración una posible postura de invitación a generalizar este hecho. Pero la forma de llevar a término este intento de educación es vista con escepticismo por parte de aquellas capas sociales a las que no les interesa bajo ningún medio que se cambie la situación en la que se encuentran. Además, supone una “inversión” y una pérdida de tiempo bajo el prisma de los mismos. En cualquier caso no sólo supone para los patrones una situación contrariada con los intereses, sino que, además, la autora deja entrever que los indígenas no son considerados por parte de los terratenientes como dignos de ciertos privilegios. Y a parte de esto, son completamente conscientes de su situación, ya no tanto de su falta de derechos elementales, sino de esa *inferioridad* en la que se hallan inmersos de manera inicua:

Y los niños malcriados como yo, hacemos muecas y tiramos la leche sobre el mantel. Te va a castigar Dios por el desperdicio-afirma la nana.

- Quiero tomar café. Como tú. Como todos.

- Te vas a volver india. Su amenaza me sobrecoge. Desde mañana la leche no se derramará” (Castellanos, p. 10).

El miedo de la niña no se centra en el *castigo divino*, sino en esa posibilidad de adquirir las características propias de los indígenas, sus hábitos o la consideración externa de “india”. Esta situación parece abrirse ante los ojos de la pequeña como una “gran maldición”, indeseable y llena de perjuicios.

Una de las cosas más significativas que lleva a cabo la autora por medio de su narración y de manera bastante sutil es el acercamiento y descripción de muchos de los aspectos de la tradición cultural de los indígenas de la región. De hecho, se hace alusión a su manera de vestir, y las ideas al respecto. Para aquellos que no entienden la cultura maya, parece que están apegados a formas de vida bastante elementales y primitivas. Pero para los indígenas supone una consonancia con la naturaleza y la propia tierra, tal y como aparece en boca de la narradora, la cual intenta situarse en una postura externa y objetiva. Además de esto, se muestra un elemento muy propio de estas regiones, el

llamado “Calvario”. Aunque este lugar esté impregnado de connotaciones cristianas, por sus características y funcionalidad en concreto, no podemos olvidar su trasfondo cultural precolombino. En estas regiones centroamericanas, “Calvario” suele ser el templo religioso católico, situado en la parte más alta de la localidad, y cuyo culto está repleto de estupor. Un acercamiento al mismo, es como una “subida” al Calvario, tal y como se presenta en los Evangelios. Y es en este lugar donde mayor número de elementos religiosos, tales como imágenes y exvotos, se pueden hallar. Pero a pesar de esta forma externa, los “calvarios” fueron impuestos por los misioneros católicos sobre los lugares altos de culto y ritos mayas. Por esto, es objeto de profunda veneración y respeto por parte de los indígenas, ya que su carácter de sagrado va más allá de lo cristiano para hundirse en la tradición maya de sus antepasados. A lo largo del texto aparecen diversas alusiones al “Calvario”, y esto da lugar a mucho juego para la autora y para la interpretación del lector. Así, se produce un enfrentamiento dialéctico entre ambas culturas. El cristianismo, ha usurpado el lugar a la tradición y cultura maya, tal y como el “hombre blanco” ha desprovisto al indígena de su propiedad y derechos. Pero la cuestión no queda ahí: las mujeres de clase alta, limpian de forma ritual el templo, y cuidan de que ningún detalle les falte. Pero aunque presentan una postura de religiosidad manifiesta, no pueden ocultar ese fondo de hipocresía e incoherencia que las marca.

La cultura tradicional de los indígenas mayas es presentada por medio de otros elementos. Así, la superstición sigue ocupando dentro del indigenismo, un lugar privilegiado. Diversos mitos y creencias son presentados, tal y como se hace cuando se alude a figuras mágicos como el *dzulum*, que manifiesta junto a otros, el arraigo de una tradición que ha sido transmitida a lo largo de los siglos, y se ha mantenido viva en la conciencia del pueblo, muy a pesar de los intentos de represión.

La noción que tienen los indígenas de la realidad misma difiere en consideración de aquella que tiene el resto del mundo. De hecho, hasta la misma noción de patria y de fronteras, es relativa para él. Por ello, hacen diversas alusiones a objetos traídos de Guatemala, país con el que los mayas forman una unidad cultural indisoluble a pesar de las fronteras políticas.

El universo de lo sensorial también sirve para manifestar determinados aspectos de la cultura maya. Así, las telas, imágenes, regalos y objetos en general que han sido traídos de Guatemala, son descritos con admiración, y parecen ser objeto de admiración y valoración por parte de todos. En esto se puede apreciar no sólo la idea de intento de demostrar que esta cultura es lícita y está a la misma altura que aquella que trata de imponerse; es más, toda esta serie de descripciones nos sirven para descubrir ese mundo desconocido de una raza cuya valoración es negativa por motivos diversos.

Uno de los aspectos que no podemos pasar por alto en la obra de Rosario Castellanos es el papel que juega el mestizo. En *Balún-Canán* está representado por medio del personaje de Ernesto, un hijo ilegítimo producto de los abusos hacia la mujer indígena por parte del patrón. En la descripción de Ernesto, el dramatismo llega a su punto más árido. El *mestizo* tiene un origen que todos consideran indecoroso y falta de legitimidad. Y además Ernesto vive en su propia persona la desgracia de estar “en tierra de nadie”, ya que no es indígena del todo, y al mismo tiempo, tampoco encontrará un lugar entre los “blancos”. Nadie duda su paternidad. Pero se responde ante esta cuestión con un grave silencio.

En Ernesto asistimos a la más desesperada búsqueda de la identidad. Y la falta de raíces lo lleva a la frustración y la desesperación. Es la víctima más directa y desgraciada de la injusticia. De hecho, él se siente orgulloso de que confíen en él, a pesar de que sólo es utilizado por su *presunta familia blanca* por interés y no por afecto auténtico. Al final sufre las consecuencias de una sociedad desestabilizada y muere asesinado. No ha podido realizarse como persona, ya que Matilde, la mujer que ama, y que tiene parentesco con él, no puede dejarse llevar por sus sentimientos para no renunciar a su estatus social (Gil Iriarte, 1998, p. 304). Y tampoco ha llegado a lograr un auténtico reconocimiento por parte de la familia paterna.

En cualquier caso, y aunque el drama se concentre muy intensamente en este personaje mestizo, debemos destacar su nobleza y buenos sentimientos. Se enorgullece de que lo consideren como un “hombre blanco” en determinados momentos. Pero, y aunque tiene una personalidad muy contradictoria y llena de conflictos, no renuncia a la condición de indígena. Sabe que está discriminado por ser “medio indio”. Así, parte de su ser se niega a renunciar a esa condición, y es un personaje que defiende al

indígena porque sabe de su sufrimiento. Su actuación es llevada a término “no para imponer la violencia sobre los culpables” puesto que él sabe que “los indios no eran malos, lo más que podría decirse de ellos es que eran ignorantes” (Castellanos, p.212).

Como podemos deducir, Ernesto quizá no quiere ser considerado parte del mundo de los indígenas de forma directa. Pero probablemente no sea esto por desprecio o renuncia a la propia sangre, sino porque no quiere sufrir las consecuencias de la diferencia que su propia madre ha sufrido, y desea ser reconocido. Pero no trata con desprecio a sus semejantes. Y cuando lo hace, no es de forma consciente, sino bajo los efectos del alcohol, hábito al que desgraciadamente ha llegado por culpa de su dolor y sufrimiento.

En Rosario Castellanos hallamos una visión del *mestizo* radicalmente diferente a la que encontrábamos en *Huasipungo* de Jorge Icaza. Como referíamos, el mestizo presentado en la novela de Icaza pagaba con violencia y odio toda esa falta de identidad de la que era víctima. Se nos presentaba a un individuo lleno de resentimientos y cubierto de una maldad sobrecogedora. En el caso de *Balún Canán*, el personaje de Ernesto es una víctima y no un torturador. En él se comprueban los efectos de la pérdida de la identidad y el dolor de hallarse entre dos culturas y dos razas, y ser de igual forma, una víctima de ambas.







## **2.5. INDIGENISMO EN GUATEMALA Y MIGUEL** **ÁNGEL ASTURIAS**

La literatura indigenista se basó principalmente, tal y como hemos ido comprobando a lo largo de las páginas anteriores, en una descripción directa de toda la ardua realidad de las regiones andinas. Por ello, lo que trascendió a este hecho, pasó algo más desapercibido, y no ha sido objeto de un estudio tan intenso como ocurrió en las zonas mencionadas. No obstante, no resultaría justo limitar el *hecho indigenista* a una cuestión únicamente andina, pues en otras regiones de Hispanoamérica, tales como México y Centroamérica, también encontramos manifestaciones importantes de este *fenómeno*, tal y como hemos podido observar con la obra de Rosario Castellanos.

En el caso de Guatemala debemos mencionar que, hasta la aparición de Miguel Ángel Asturias, la literatura de este país centroamericano pareció carecer de manifestaciones destacadas, aunque esta afirmación diste considerablemente de la realidad, pues Guatemala ha conocido a otros grandes genios de la literatura. Sin embargo, parece que éstos han quedado relegados al olvido o el anonimato bien por el complejo proceso sociohistórico del país, o bien por no haber despertado un interés que cautivaran la atención de lectores tanto de países vecinos como europeos. En este contexto, aparece Asturias, que consigue dar a conocer en el mundo la cultura y sociedad del pueblo guatemalteco, y eleva la literatura de su país al carácter de universal. Y al indagar en las cuestiones más destacadas de la cultura a la que pertenece y de la que procede, consigue abrir una nueva perspectiva de indigenismo esta vez en una vertiente maya. De igual modo, sus aperturas de perspectivas no sólo logran situar al autor en la *órbita* del neo-indigenismo, al que ya hacíamos mención, sino que abre la perspectiva, tal y como veremos, al mundo de lo onírico, lo mítico y surrealista.

A pesar de todo lo que hemos indicado previamente, debemos señalar que la cuestión indígena ha sido una preocupación constante en el pensamiento y la literatura

guatemaltecos. Y en ningún caso podemos limitar la cuestión indígena en Guatemala a este genial autor. Este país en sí tiene mucho que expresar a la hora de introducirnos en el ámbito literario, ya que supone una pequeña región repleta de diversidad y rebosante de vida cultural, tanto por la pluralidad de elementos variados y ricos, como por la complejidad de su proceso histórico. Y es que, como expresa Arturo Arias (1990), “ninguna obra rompe el compromiso del autor con su contexto y con una determinada posición política e ideológica y mantiene una especificidad formal y retórica que le permite incorporar los diversos microcosmos y el plurilingüismo de la región centroamericana” (p. 22).

Desde sus orígenes Guatemala ha tenido razones de peso para considerar que su literatura ha tenido una firme base que proporcione datos de interés para un desarrollo posterior de vital importancia. De hecho, ya el pasado precolombino nos muestra la presencia de manifestaciones literarias fundamentales para conocer el alcance de una poderosa cultura cuyos vestigios, aunque levemente, pueden encontrarse en la actualidad.

Guatemala, tal y como ya expresamos, presenta una alta población de indígenas procedentes de la rama *maya-quiché*. Y aunque la población actual nada tiene que ver con el glorioso pasado debido a la situación de marginación en la que se encuentra, posee elementos culturales arraigados en sus vidas, que suponen una tradición difícil de borrar a pesar del paso del tiempo y de los maltratos constantes que la historia ha ejercido sobre estos colectivos poblacionales.

Hablar de la literatura en Guatemala, resulta un hecho complejo y de consecuencias inesperadas, ya que si tenemos que remitirnos a los orígenes, debemos volver nuestra mirada hacia el pasado precolombino. Y la riqueza que aparece en las obras anteriores a la presencia de los españoles, sirven para justificar sobremanera el desarrollo de una cultura que no puede desligarse del indígena, y que por tanto justifica la búsqueda de raíces en las culturas que fueron oprimidas por siglos, y en el posterior indigenismo.

Ya en los siglos en los que la cultura maya alcanzó su máximo esplendor, nos topamos con manifestaciones literarias de interés, que siguen vivas en la memoria del pueblo, y que gracias a la labor de diversos misioneros del tiempo de la conquista, han

llegado hasta nosotros. Guatemala, país verde, lleno de contrastes, donde la belleza natural y el horror de la historia se dan la mano, ha generado una gran literatura. No es necesario empezar por años relativamente cercanos para hablar de literatura de calidad en este país. Ya los antiguos mayas dejaron tras de sí huellas de una poderosa cultura, base del país y presente en la memoria viva del indígena. De esta manera, ya de épocas precolombinas, encontramos dos obras fundamentales para entender la génesis, desarrollo, y propia idiosincrasia del substrato maya presente en la región. El *Popol Vuh* es el libro sagrado de los mayas, en el que se nos presenta una profunda *cosmogonía* y, al mismo tiempo, la cosmovisión de una cultura cuyo crisol tuvo su punto culminante hacia el siglo X (Ayala, p. 14) después de Cristo. Apareció por primera vez en el siglo XVIII, por el fraile Francisco Ximénez, tal y como nos señala Adrián Recinos, (*Popol Vuh*, 2001, p. 13) en una zona cercana a *Chichicastenango*. Es un paso imprescindible para conocer, entender e interpretar la visión mesoamericana de la vida y confrontarla con el proceso de la conquista.

El *Popol Vuh* nos muestra las antiguas historias de los pueblos del Quiché. Ha sido considerado como la *biblia* de los mayas, llegándose a comparar con el “Ramayana” de la India debido a que recoge una teogonía profunda, y una serie de mitos e historias que entremezclan lo legendario y lo histórico (Scott, p. 127). De igual forma, también se puede encontrar en sus páginas todo un código ético que presenta las claves fundamentales del comportamiento moral de los antiguos mayas. Por todo ello, durante siglos fue guardado por los indígenas con celo. Y el fraile dominico Ximénez pudo acceder a él debido a su carácter cercano y a la buena relación que mantuvo con las comunidades indígenas de las regiones a las que se acercó con el fin de proceder a la evangelización. El mismo fraile pudo comprobar por sí mismo la riqueza de este pueblo, y advirtió que los indígenas poseían un sistema propio de escritura, capaz de reflejar los contenidos de su cultura. Pudo acceder a la lengua maya, y enseñar a muchos indígenas el castellano (pp.127-128). Gracias a este hecho, como nos indica Ayala (1998), se escribió el *Popol Vuh* en lengua maya, pero en caracteres latinos (p.22-30). Más tarde, procedió a una traducción del texto, aunque no puede hablarse de una buena traducción, debido a las dificultades de lectura, de comprensión de las realidades culturales mayas, y a la literalidad del texto en muchas ocasiones. Posteriormente, con la aparición de las primeras gramáticas quichés, se mejoraría la traducción del texto original, y por tanto, la comprensión de estos textos.

El texto original, parece dividirse en tres partes fundamentales. La primera de ellas, nos narra el origen, y la creación del mundo y del hombre. Presenta ciertas semejanzas con el *Génesis*, aunque hay elementos que difieren y que nos hacen pensar en los aspectos culturales más propios de estas regiones (Popol Vuh, cap.1).

Uno de los fragmentos más significativos de esta primera parte del relato es el referido a la creación del hombre. Tras varios intentos frustrados de crear al ser humano, los *formadores*, esto es, las divinidades encargadas de crear al ser humano, escogen el maíz como elemento perfectamente indicado para la consecución de su fin. No cabe duda de que este alimento es primordial en la vida de los habitantes de la *Mezo-América*, y sería considerado como el *principio de la vida* entre los mayas antiguos. Por ello, forma parte directa de la vida de ellos, hasta tal punto, que los hombres están hechos de maíz, según los principios básicos de la mitología maya. Y este tópico, originado ya en los albores del pensamiento de los pueblos del *quiché*, perdurará a lo largo de los siglos, y se manifestará en la literatura posterior<sup>29</sup>.

El segundo gran bloque temático del *Popol Vuh*, de gran interés literario, nos muestra una narración de acontecimientos sucedidos a dos héroes tradicionales de naturaleza semi-divina en su intento de erradicar el mal. Los dos héroes presentados son *Hunahpú* e *Ixbalanqué*. Resulta interesante, porque presenta esa confrontación entre el bien y el mal, propia de casi todas las mitologías. También debemos poner en relieve la gran lección moral que se trasmite, al encontrar aquellos que han hecho del mal un decidido castigo a sus actos ilícitos. Por otra parte, también la soberbia es castigada por una humillación inevitable:

Pégale a la cabeza con la pelota, le decían. Luego el arrojaron la pelota.

La pelota iba derecha al anillo, pero se detuvo, rebotando, y pasó rápidamente por encima del juego y de un salto se dirigió al encinal. En

seguida, Ixbalanqué le lanzó una piedra. Ésta se vino al suelo y cayó en

el patio del juego de pelota hacha mil pedazos como pepitas delante de

---

<sup>29</sup> En *hombres de Maíz*, de Miguel Ángel Asturias, lo veremos con claridad. Y en el mismo Óscar Sierra, comprobaremos la pervivencia de este mito.

los señores. Y así fueron vencidos los señores de Xibalbá. (Popol Vuh, p.55)

La tercera y última parte del libro mencionado no presenta tanto interés literario como las anteriores, y parece fundamentarse principalmente en una serie de datos sobre el origen y la historia de los pueblos mayas. De esta forma, aparecen datos de carácter histórico que se combinan con facilidad con los míticos. También encontraremos descripciones del proceso de formación de los pueblos actuales de Guatemala, desde las invasiones y penurias que tuvieron que atravesar en su proceso de formación, hasta las migraciones y consolidación de las diversas comunidades. Se destaca, a pesar de la diversidad, el hecho de partir de un mismo origen común y que les hace participar de una profunda relación de semejanza entre sí:

Uno solo fue el origen de su tradición y el origen de la costumbre de mantener y alimentar, y uno también el origen de la tradición y de las costumbres semejantes de los de Tamub e Ilocab y los rabineros y cakchiqueles, los de Tuhalahá y Uchabahá (p. 95)

En general podemos destacar que gracias a esta obra, de autor desconocido, somos capaces tanto de descubrir diversos elementos culturales de los mayas, como llegar a encontrar datos de interés que nos ayudan a conocer con mayor profundidad la historia y la mentalidad de estos pueblos, que durante muchos siglos poblaron estas tierras, y cuya memoria queda viva gracias a la pervivencia de los elementos culturales presentes en los millones de descendientes de los antiguos mayas que todavía en la actualidad pueblan las regiones guatemaltecas.

No sólo nos ha llegado el *Popol Vuh* como muestra literaria del poderoso legado cultural de los mayas. Existen otros textos, quizá de menor difusión, pero gracias a los cuales podemos continuar insistiendo en una profundización en los diversos elementos que constituyeron el rico imperio, arrasado tras la llegada de los españoles al *Nuevo Mundo*.

Junto a los textos de los *quichés*, que muestran tanto los aspectos más profundos de su identidad, como elementos de vital importancia para la comprensión del desarrollo de su sociedad, encontramos una serie de documentos importantes procedentes de los *cakchiqueles*. No se conoce bien el origen, pero lo más probable es que hayan trascendido bien debido al interés profundo de los propios indígenas por conservar una referencia acertada y precisa de su historia, o bien gracias a los misioneros cristianos de los primeros tiempos, que trataron de conocer en profundidad los entresijos de la sociedad y la historia de los pueblos a los que se dirigieron (Rodríguez Cabal, 1997, p. 11-12). Lo cierto es que tenemos una obra de vital importancia: *Los Anales de los Cakchiqueles*. En este caso nos situamos en la actual región de Sololá, junto al lago Atitlán, ya alejados del ámbito de los pueblos del quiché. No obstante, y a pesar de las rivalidades existentes, debemos considerar que ambos pueblos permanecieron unidos durante varios siglos (Informe Desarrollo Humano de Guatemala, 2005, p. 27). Y los dos procedían de un tronco común que los hacía gozar de una intensa afinidad cultural. Por tanto, encontraremos que en la primera parte de libro, la teogonía que se propone vendrá a ratificar los datos presentados en el *Popol Vuh*. Sin embargo, tal y como afirma De la Garza en su estudio y compilación de literatura maya (1989), el libro de los *cakchiqueles* no presta tanta atención a los asuntos relacionados con la mitología, y sí ofrece datos de fuerte interés para conocer la historia y el desarrollo de los pueblos antes, y después de la llegada de los españoles (p. 7-9). Así, encontraremos datos importantes sobre la conquista, muy austeros y sobrios en ocasiones, pero que manifiestan la verdad sin dejar lugar a dudas ni ocultar los sentimientos y contradicciones que sintieron los indígenas con la sucesión de los acontecimientos que protagonizaron:

Un año y un mes había pasado desde que Tunatiuh arrasó la ciudad, cuando llegaron los castellanos a Chij Xot. El día uno de Caok comenzó nuestra matanza por parte de los castellanos. Fueron combatidos por la gente y siguieron haciendo una guerra prolongada. La muerte nos hirió nuevamente, pero ninguno de los pueblos pagó el tributo (De la Garza, p. 166)

Los textos escritos por los propios indígenas no se reducen exclusivamente a estos dos que hemos tratado. Existe un tercer texto que goza de gran importancia porque es el más destacado de los códices propiamente escritos por los mayas que hasta hoy se conocen: *El Chilam Balam de Chumayel*. En él encontraremos una sucesión de textos de diferentes épocas y estilos, y que parecen haber tenido como compilador a Juan José Hoil, un indígena de Chumayel, en Yucatán (p. 5-17). Parece datar este manuscrito del siglo XVIII, y su carácter y estilo demarcan una instrucción considerable por parte del compilador. No obstante, y por las diferentes grafías que manifiesta el manuscrito, debemos pensar que varios indígenas colaboraron conjuntamente con Juan José Hoil. Esta característica se denota también en el estilo y la matización de determinados detalles.

Aunque la mayor parte de los textos son de índole mística, también encontraremos diversas cronologías y datos históricos que ayudan a comprender con mayor profundidad el proceso de formación y desarrollo de las diversas sociedades mayas. No obstante, y a pesar de ello, el libro guarda, en términos generales, un carácter abiertamente religioso, como podemos deducir de la simbología y la explicación de la misma que se desarrollan a lo largo de todo el texto:

Ha crecido nuestro dios, decían sus sacerdotes (los del Sol). Y entonces introdujeron días al año. “He aquí que vienen abundantes soles”, decían. Y ardieron las pezuñas de los animales, y ardió la orilla del mar. “Este es el mar de la amargura”, decían arriba, decían ellos (p. 225)

Aunque este libro no fue escrito en las tierras que actualmente forman parte del territorio de Guatemala, debemos señalar que la península de Yucatán se encuentra muy próxima al norte del país que nos ocupa, y culturalmente forman prácticamente una unidad, encontrado similares costumbres y parecidos impresionantes en las formas de vida (Ayala, p. 5). Además, en el plano de la identidad todos pertenecen a ese mismo tronco común de los mayas por lo que presentan mitos, historias y religiosidad afines. Podemos tomar dos puntos de vista al acercarnos a esta cuestión. El primero de ellos se refiere a la posibilidad, muy probable, de que las historias y mitos de los antiguos mayas,



estuvieran presentes en la memoria colectiva de los pueblos, y que con el paso del tiempo fueran puestas por escrito para mantener vivas las tradiciones. También cabe la posibilidad de que los textos pertenecientes a la tradición del *Popol Vuh* fueran conocidos de una forma u otra por la mayoría de las distintas comunidades mayas, y gracias a esto pasaran posteriormente a manos de los compiladores de las tradiciones, para que trascendieran ante la amenaza cultural de los españoles, impuesta sobre esas reminiscencias de los antiguos pueblos precolombinos.

Coetáneo del *Popol Vuh*, encontramos otra manifestación literaria original y significativa: el *Rabinal Achí*. Los estudiosos de la literatura guatemalteca, han considerado que el *Rabinal Achí*, supone, junto al *Popol Vuh*, el origen de la literatura de este país, sus raíces más directas, y un punto de referencia inexcusable. En su nombre, hallamos ya signos de su sentido (Albizúrez y Barrios, 1993, vol I, cap. 1). En primer lugar, la localidad de *Rabinal*, pequeña ciudad de difícil acceso situada en la Baja Verapaz, donde todavía hoy se conservan intactas muchas de las tradiciones mayas, y escenario de historias y leyendas significativas. El término *Achí* hace referencia a una de las etnias mayas (cuya lengua es del mismo tronco y conserva el mismo nombre), presentes en la actualidad en la región, y que, al parecer tuvo una fuerza cultural y social considerable (De la Garza, 1989, p.34-56). Es una pieza que se encuentra a caballo entre el drama y la lírica. Parece ser, por los testimonios que se poseen de la arqueología, que iba acompañada de música y danza. No obstante, y a pesar de que se han hallado determinados restos de la obra original en ilustraciones de vasijas, parece ser que el manuscrito que se conserva en caracteres latinos difiere en cierta medida de los originales versos que fueron escritos. De todos modos la historia y las formas se han mantenido fieles a la composición. El texto conservado en la actualidad, data de 1856, representándose la obra con motivo de una celebración cristiana, y tratando de seguir fielmente las representaciones del teatro tradicional maya.

Independientemente de que los textos presenten o no algunos indicios de *contaminación* o diferenciación amplia entre el original y el resultado debemos poner en relieve el hecho de que la importancia del teatro, el género dramático en general, es una realidad evidente. Esta afirmación no sólo se deriva de las investigaciones que se han realizado. Es más, en el proceso de ardua evangelización que llevaron a cabo los religiosos españoles pudieron contemplar cómo los indígenas solían hacer

representaciones teatrales en las que no sólo se seguía un texto, sino que además, tomaban una gran importancia la gesticulación y la puesta en escena en general (Albizúrez y Barrios, p. 19-27).

Como hemos comprobado, y ya hemos podido afirmar en otras ocasiones, Guatemala presenta razones de sobra para que se forje una literatura indigenista de peso y cimentada en una justificación firme y precisa. Cabe mencionar, dentro del contexto de todas estas obras que estamos mencionando, que existe otro texto de interés que puede revelarnos algunos datos importantes para nuestro análisis. Se trata de las *Historias de los Xpantzay*, que presuntamente surgen en el siglo XVI, y que ya en estos años marcan un claro carácter reivindicativo a favor de los propios indígenas. Así, en un contexto hostil para los mayas debido a la imposición de los españoles sobre estas comunidades ya presentes en las regiones guatemaltecas, estos documentos fueron presentados en el siglo mencionado como prueba de la propiedad para conservar los derechos sobre las tierras que habitaban, y que habían constituido su hábitat durante generaciones. Gracias a la presentación de estos documentos, se tradujeron al castellano por orden del Procurador designado por la Real Audiencia, y se han conservado. Podemos considerar que tanto el tono dramático como la intención que se esconden bajo el texto nos pueden hacer pensar que este es el primer documento escrito, reivindicativo, a favor del indígena, por lo que ya desde los orígenes hay una evidencia de la situación de precariedad e injusticia en la que se encontraba el mismo, y de la necesidad de indagar en las propias raíces para reafirmar la identidad de estos pueblos, ahora en peligro de diluirse por la presión impositiva y externa de los conquistadores.

Hablar de la *historia del indigenismo* en Guatemala puede resultar un proyecto ambicioso al mismo tiempo que cargado de controversias y dificultades. No obstante, y dado lo expuesto hasta el momento, no se puede dudar de que el indigenismo en este país y los descubrimientos que este hecho conlleva nos conducen hacia una nueva perspectiva necesaria en el camino que hemos emprendido. Y no se trata de un proyecto utópico en sí, ya que existen razones de sobra para analizar esta cuestión y encaminarnos hacia nuevos descubrimientos.

Hemos de tener en consideración que ya, desde los comienzos de la conquista del Nuevo Mundo el tema del indígena ha constituido una preocupación constante. Y en

Guatemala, el proceso de desarrollo de las mentalidades con respecto al hecho indígena ha seguido un proceso semejante al que han tenido las diversas regiones en las que el indigenismo ha constituido una realidad de vital importancia. Durante la época colonial tenemos diversos autores que describieron la sociedad y costumbres de los habitantes del país. Tal es el caso de Bernal Díaz del Castillo, que con su *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, hace referencia directa a la situación de México y Guatemala en el siglo XVI tras la incipiente incorporación de los nuevos territorios a la Corona Española. Todavía no se puede hablar de una conciencia del indígena en todas sus posibilidades, ya que el autor describe la realidad de los acontecimientos que están sucediendo a su alrededor, y el indígena no es sino uno más de los factores que condicionan el *juego* que los españoles se traen entre manos. Además, no podemos olvidar que Bernal Díaz del Castillo (1976) defiende los intereses de la Corona Española de este siglo y su visión sobre la vida de los pueblos del Nuevo Mundo estará completamente mediatizada por este hecho tal como se manifiesta en su afán por “sublimar los heroicos hechos y hazañas que hicimos cuando ganamos la Nueva España” (p.37). En cualquier caso, los testimonios escritos que nos han llegado pueden servir de referencia para tratar de alcanzar una primera impresión sobre el indígena en estas regiones de América. Seguimos, como podemos comprobar, asistiendo a la visión del indio americano como un elemento exótico y cargado de costumbres misteriosas, que hay que conocer, y al mismo tiempo cambiar en lo que a hábitos perniciosos se refiere. Además, y ante la ofensiva de los ejércitos europeos, las reacciones contrarias de los indígenas fueron inexcusables, por lo que los cronistas se apoyan mucho en este hecho a la hora de plasmar sus descripciones.

Uno de los primeros autores guatemaltecos conocidos es Francisco Antonio De Fuentes y Guzmán. (1643-1700). Historiador nacido en Santiago de Guatemala y de origen criollo, desde muy joven entró a formar parte de las clases altas en relación con la política y la gobernación. Asimismo fue Alcalde Mayor de Totonicapán y Sonsonate, lo que le permitió junto con sus muchos viajes dentro del *Reino*, tener una visión bastante objetiva de la realidad natural e histórica de Guatemala (Albizúrez y Barrios pp.63-72). Intentó, aunque sin lograr su objetivo, que el Rey lo nombrara cronista de la ciudad de Guatemala. Escribió *Recordación Florida*, una valiosa historia de Guatemala, que sirvió de referencia posterior para conocer muchos aspectos de la historia del país, y

concretamente, de la propia ciudad de Guatemala. Resalta algunos aspectos de la identidad propia de los indígenas, no en clave de crítica, sino de cierta admiración:

A la manera que los cretenses, lacedemonios y espartanos con suma y admirable providencia criaban a sus hijos, [...] no solo estos [indios] de Goahemala, pero también los del reino de México, crían á sus hijos con el propio estilo y rigor indispensable; [...]" (IFuentes y Guzmán, 1934, citado por Recinos Aquino, 2004, p.2,3)

Trató de usar manuscritos indígenas muchos de los cuales se conocen únicamente a través de referencias suyas. Se sabe que escribió la *Cinosura política* o *Ceremonial de Guatemala* y el *Norte Político*, ambos perdidos. No obstante, sólo han sobrevivido de todas sus obras en prosa su *Recordación Florida* y su ensayo *Preceptos historiales*, que fueron una especie de apuntes sobre la manera de escribir la historia. En él utilizó a los autores más conocidos de su época y todo ello le sirvió para la redacción de su obra. Parece ser que era descendiente directo de Bernal Díaz del Castillo, lo que lo enorgullecía sobremanera. Y de alguna manera, trató de seguir el ejemplo de éste por medio de su labor literaria e historiográfica. En cualquier caso, y siguiendo las investigaciones de Recinos Aquino, una de las motivaciones principales para continuar con la labor de su antecesor parece apoyarse en las discrepancias que existieron entre la obra original de Bernal Díaz y las versiones adulteradas que fueron publicadas posteriormente, las cuales estuvieron cargadas de datos erróneos (p. 4). A parte de ser junto a su antecesor y a sor Juana de Maldonado, uno de los primeros autores guatemaltecos conocidos, destaca su profundo conocimiento de la región y de la identidad propia de este país. En cualquier caso, y al tratarse de escritos descriptivos y profundamente analíticos, no puede hablarse de reivindicación del indígena, debido a la mentalidad colonial existente y a los intereses políticos que todavía se movían entre las clases acomodadas de la región. Sí interesa destacar cómo ya en las últimas décadas del siglo XVII, el afán por conocer el legado cultural de los mayas como medio de profundizar en la historia del país está presente en los intelectuales y estudiosos. Esto pondrá de manifiesto la necesidad de buscar una propia raíz que asegure la identidad de Centroamérica, y haga lícita la intención de buscar motivos para la consecución de una

autonomía. Por otra parte, y muy a pesar de la baja consideración que existe sobre los indígenas, su cultura y formas será un punto de referencia e interés.

Rafael Landívar fue el primer poeta guatemalteco universal, si bien tuvo que vivir en el destierro por la imposición de la Corona Española. Debido a los rigores de la época, y a su condición de religioso jesuita, no se puede hablar en su obra de ningún atisbo de tendencia indigenista. Cabe indicar que su obra aparece en lengua latina. Pero sí debemos destacar que en su poesía exalta la naturaleza y el valor de su tierra. La huella de Fray Bartolomé de las Casas y su defensa del indio estarán presentes en la *Rusticatio Mexicana* (Bellini, 174). Hay que tener en consideración que durante el siglo XVIII, la polémica sobre la naturaleza del indígena está servida, y encontraremos detractores y defensores de esta causa. Y en el caso de Landívar la dedicación desde el exilio irá encaminada a exaltar la naturaleza de su tierra natal, y la bondad de sus gentes, por lo que podemos empezar a hablar ya de una cierta reivindicación del indígena, sus costumbres y la propia naturaleza de esta raza. Además, tenemos que destacar que este poeta guatemalteco servirá de inspiración y referencia en los siglos posteriores.

Un poco posterior a Landívar, y dentro también del ámbito religioso, encontraremos a Fray Matías de Córdoba. (1768-1828). Ingresó muy joven en el Convento de Santo Domingo de Guatemala. En 1800 se graduó Teología y en 1803 marchó a España, donde permaneció durante cinco años. De vuelta a su país fundó la primera imprenta, para la cual redactó el periódico *El Pararrayo*, bajo el seudónimo *El Especiero*. Por defender los derechos de Centroamérica sobre el estado chiapaneco se alzó en armas contra las tropas del imperio mexicano al mando de general Filísola. Fue reconocido entre los prosistas de fines del siglo XVIII y a principio del XIX; sin embargo, fue la *Fabula del león* la que lo hizo famoso. Al defender los derechos de su región, y debido a los rigores de las décadas en las que vivió, sembró precedentes con su actitud llegando a servir de modelo de referencia inexcusable a la hora de comprender la historia literaria de Guatemala. La valoración de este escritor ha sido bastante curiosa, ya que ha pasado bastante desapercibido en muchos sectores, pero, como indican Clan y Corral (1991) el propio Miguel ángel Asturias lo sitúa como el antecesor del “realismo mágico”, capaz de permitir a los autores describir la naturaleza e identidad de las naciones de América (p. 343).

Hemos de tener en consideración que presidimos un cambio en las regiones centroamericanas, a causa de la consolidación de la independencia de la Corona Española. Y este contexto favorece la presencia de determinados movimientos reivindicativos y separatistas. En el caso de Centroamérica, la independencia de México se veía como una necesidad inevitable. Y todos los intentos de conseguir este objetivo vieron su fruto con posterioridad.

En la tónica de los dos autores mencionados, e intentando luchar por ideales parecidos, encontraremos en estos mismos años a José Cecilio del Valle. Fue uno de los artífices de la Independencia, si bien ha sido considerado como una figura cargada de polémicas, debido en especial, a su actitud vacilante ante la firma de la misma. Aunque nació en la ciudad de Choluteca, Honduras, en 1780, su familia se trasladó a Guatemala, donde realizó sus estudios de Filosofía, Derecho Civil y Canónico en la Universidad de San Carlos de la capital. En 1820 fundó el periódico *El amigo de la patria*. Gracias a éste pudo comprobarse su facilidad para el ensayo.

Aunque las manifestaciones culturales y artísticas ya habían aparecido con mucha anterioridad, deberemos esperar al siglo XX, o al menos, a la última década del XIX, para hallar una expresión literaria completamente guatemalteca, con independencia de la influencia *eclipsante* de la potencia dominadora durante siglos. Y es que, según algunos críticos, durante los siglos de dominación española las manifestaciones literarias de los autores guatemaltecos no fueron sino una prolongación de la propia literatura de nuestro país (Mejía, 1995). No obstante, la preocupación por la identidad propia del guatemalteco, y las bases culturales que en cierra este rico país, mezcla de indígenas, españoles y una síntesis de culturas que se manifestará en la presencia de un rico y variado pueblo estará presente desde el siglo XIX y servirá de fundamento para el desarrollo de un indigenismo posterior. Este hecho se manifestará de forma curiosa y original en José Millá y Viadurre (1822-1882). Destaca el ciclo de publicaciones que aparecen en el diario “La Gaceta Oficial”, donde trabajó como redactor, y que llevan el significativo nombre de *Cuadro de costumbres*. En estas narraciones, la caracterización del *chapín*<sup>30</sup> y su propia naturaleza, se convertirá en una auténtica obsesión. Y el escritor tomará una perspectiva costumbrista, propia de la literatura hispanoamericana del

---

<sup>30</sup> El término *chapín* hace referencia al guatemalteco, a la identidad propia de este país y aquellos aspectos que lo definen y distinguen del resto de los pueblos latinoamericanos.

momento, por lo que ciertas alusiones a la indígena y su condición podrán entrecruzarse de una forma u otra. Y quizá lo que más podamos poner en relieve es la importancia de un tema que será muy recurrente dentro de la tendencia indigenista: el mestizaje. El *chapín* de Milla es el mestizo que desde la época de la Colonia va conquistando aspectos sociales, políticos y culturales hasta convertirse en el sujeto rector cuya cultura es representativa de la época.

El contacto con otras culturas le permitió definir bien las características del chapín, cuyo modelo o paradigma es el personaje *Juan Chapín*.

A pesar de que el término *chapín* corresponde al mestizo, es preciso reiterar la idea de que el mestizaje no fue un proceso sencillo ni supuso una integración cultural cargada de armonía y simpleza, tal y como ha ocurrido en la mayor parte de las regiones hispanoamericanas de alta población indígena. Es producto de la dominación de los españoles y los criollos que, tras la emancipación de la metrópoli, han perdido elementos culturales por el desarraigo inevitable. El producto de este proceso se distancia del español propiamente dicho, y del indígena, habitante de las regiones en las que vive el chapín. Es un sujeto que busca su identidad, y que se encuentra prácticamente *entre dos aguas*, sin pertenecer totalmente a una parte u otra. En cierta medida, repudia la cultura indígena al considerarla inferior, pero sin tener conciencia plena de ello, va incorporando gran parte de esos elementos culturales, *hibridizándolos*. De la mezcla de las culturas española americanizada y de la indígena españolizada, surge el mestizo, en este caso, el chapín, que combina ambas vertientes pero sin mezclarla, sino complementándolas.

Esa *doble negación* (renuncia de ambas realidades que conforman la propia identidad) se percibe en la obra de Milla. El chapín no es español, aunque posee elementos culturales heredados de los mismos. Y por otra parte, el indígena es una presencia casi ausente ya que aparece en escasas ocasiones, y cuando está, es como un personaje difuso, imperceptible, como si su presencia supusiera un hecho indecoroso. Por lo tanto los relatos de José Milla son un retrato incompleto de la Guatemala de finales del siglo XIX y principios del XX, una información parcial y filtrada de los elementos que componen la identidad creciente de una nación siempre en controversia. Pero, al mismo tiempo que trata de ocultar estos aspectos culturales mayas que subyacen a la condición del mestizo, afirma de manera encubierta la importancia de los

mismos, y su influencia en la consolidación del chapín. Aunque el mestizaje es un hecho social, que sigue su curso dinámico independientemente de la voluntad individual, cuando se basa en esa doble negación que caracteriza al chapín, éste no se asume como la integración de dos partes complementarias, y por lo tanto provoca conflicto a nivel interno y social.

Todo se inserta en esa necesidad que los países latinoamericanos desarrollan a raíz de la independencia, y la necesidad imperante de buscar elementos vivos que demarquen la identidad de cada región y la diferencia de las otras. Y el resultado del análisis propio de esa realidad humana denominada chapín es definido por el propio Milla (1982):

Es hospitalario, servicial, piadoso, inteligente; y si bien por lo general no está dotado del talento de la iniciativa, es singularmente apto para imitar lo que otros hayan inventado. Es sufrido y no le falta valor en los peligros. Es novelero y se alucina con facilidad; pero pasadas las primeras impresiones, su buen juicio natural analiza y discute, y si encuentra, como sucede con frecuencia, que rindió el homenaje de su fácil admiración a un objeto poco digno, le vuelve la espalda sin ceremonia y se venga de su propia ligereza en el que ha sido su ídolo de ayer. Es apático y costumbrero; no concurre a las citas, y si lo hace, es siempre tarde, se ocupa de los negocios ajenos un poco más de lo que fuera necesario y tiene una asombrosa facilidad para encontrar el lado ridículo a los hombres y a las cosas ( p. 29).

Además de la tipología caracterológica, Milla describe en sus relatos las interacciones sociales, la estratificación clasista y la *hibridización* cultural de una Guatemala en constante cierne.



El mestizaje que abarca todos los aspectos sociales de Guatemala queda plasmado también en un relato llamado *El Zajorín*. Dice Milla que el *zajorín* guatemalteco es un tipo enteramente indígena, pero cuando describe al *zajorín Juan Sietebolsas*, vemos que se trata de un mestizo, puesto que “era éste un hombre pequeño de cuerpo, ancho de espaldas, un tanto jorobado, ojos bizcos, barba poblada y cana, risa entre estúpida y burlona, de raza indefinible” ( p. 38).

*Juan Sietebolsas* encarna la subsistencia de los denominados *cultos paganos* y todo el sincretismo religioso que puede observarse en el desarrollo de la cultura del país, que conlleva a la hibridación de elementos preexistentes en el pueblo, anteriores a la llegada de los colonizadores, pero que no desaparecen con el tiempo, y aquellos que se han añadido con gracias a la presencia de todos esos aspectos castellanos que convivieron, e incluso trataron de imponerse sobre los primeros a lo largo de más de cuatro siglos (Albizúrez y Barrios, p.130-135).

Una de las características más destacadas de la expresión de Milla, y que puede hablarnos de un antecedente de algunos aspectos del indigenismo aunque en una perspectiva inversa, es la adaptación a la forma de hablar del personaje. Así, se usan modos, vocablos, cierto léxico de origen indígena, e incluso algún que otro vulgarismo, que delimitan la condición de cada personaje. En conclusión, el mestizo surge como una fuerza social, ideológica y política en la época independiente, aunque sus orígenes se encuentran en la Colonia al integrar grupos sociales cohesionados, que comparten códigos culturales, éticos y morales sobre los que se asentó su desarrollo, surge de la necesidad de *autoidentificación* y empieza a reconocerse el "chapín", para designar al individuo que se inserta en las diferentes clases sociales y cuyas características han sido determinadas por el mestizaje determinista de la propia genética y la mezcla cultural ineludible que ha surgido con el acontecer del proceso histórico. Pero siguiendo la perspectiva de este singular y destacado escritor, no puede olvidarse que su punto de vista encarna, como indica Arias, la fidelidad absoluta y decidida al *ladino*, por lo que no existe en sí reivindicación del indígena sino más bien de la mixtura derivada del sustrato prehispánico y los siglos de colonización. Todo esto ha dado lugar al guatemalteco actual, el “chapín” al que tanto hace referencia.

Con la llegada del *modernismo*, se gestarán las bases de una literatura con *nombre propio* en esta pequeña república centroamericana, si bien anteriormente, y como ya hemos indicado, la presencia de autores cuyo nombre ha pasado por su valor literario a las páginas de la literatura hispanoamericana es una realidad constatada. El modernismo parece no haber llegado con mucho retraso a Guatemala, a pesar de que tópicamente se ha considerado este hecho. No obstante, y aunque poetas de la talla de Domingo Estrada o Máximo Soto Hall destacan por sus magníficas composiciones, no conviene desviarnos de este asunto del indigenismo, que es el que verdaderamente nos interesa. Y el modernismo, por sus mismas características, no supone un espacio literario de relevancia en cuanto a lo que la descripción del indígena y la revaloración de la cultura maya. No obstante Soto Hall sí presenta una cuestión de interés destacada que en muchos momentos se relaciona con la lucha reivindicativa de estas regiones: el antiimperialismo. Así pues, su novela *El Problema* ha sido considerada como la primera obra de narrativa antiimperialista de Hispanoamérica, si bien tampoco este hecho ha estado al margen de juicios y cuestionamientos (Molina Jiménez, 2001, pp. 174-178).

Rafael Arévalo Martínez es uno de los grandes representantes de la literatura guatemalteca del siglo XX. No obstante, y como señala Arturo Arias, parece que el poeta ignora que su país tiene una realidad muy concreta y los mayas son mayoría en su propio país. Si nos acercamos a la obra del autor mencionado, parecería que los mayas no pueblan su país. Por tanto, parece que la cuestión indígena no ocupa todavía un papel de importancia en el desarrollo literario de un país, que paradójicamente, parece tener una necesidad imperante de que estas controversias vean la luz. De hecho, Arévalo Martínez parece más bien inmiscuirse en un mundo lleno de magia, misterio e irrealidad, lo que le llevará a tener más relación con otras tendencias literarias que aparecerán ya bien entrado el siglo XX:

El Rey de la leyenda afirmó a los príncipes que entregaría su hija por esposa, como fue uso y costumbre en la era miliunichesca, al que mejor emplease el año que trascurría hasta la próxima fiesta de los granados floridos (Lamb, 1959 p. 17).

En las primeras décadas del siglo XX, no obstante, aparecerán una serie de novelas y relatos cuyo marco será el de los grandes latifundios de explotación del café en las regiones rurales del país. Los máximos representantes del momento serán Carlos Wyld Ospina (*La Gringa*) y Flavio Herrera (*La tempestad*) (Bellini, p. 549). Lo curioso de este asunto es la perspectiva particular que toman los narradores: presentan al latifundista como el *salvador*, el héroe que lucha por salvar las vidas de aquellos campesinos indígenas y ociosos que sólo se mueven por intereses. Estaríamos ante una narrativa de carácter casi *racista*, ya que se continúan los tópicos que fueran motivos de controversias en siglos anteriores. Pero estas manifestaciones literarias gozan de un gran interés porque despertarán esa necesidad posterior de recurrir a la defensa precisa del indígena, por lo que dará lugar de forma progresiva y gradual a un marcado *indigenismo guatemalteco*. Estas novelas de la *epopeya del café*, se dedican más bien a criticar la condición natural de los mayas, que se caracteriza, según los mismos, por una tendencia a la pereza, y a los malos hábitos como los licores. Su condición, por las descripciones que se nos presentan, parece irremediable, por lo que es proceso de construcción de grandes explotaciones latifundistas, se convierte en un hecho lícito y totalmente necesario para el crecimiento de una joven nación. Como afirma Arias (1998), la influencia del *ubiquismo* es innegable (cap.2). No obstante, en el caso de Wyld Ospina, debemos hablar de ciertas matizaciones en sus descripciones. Al tratar de plasmar el mundo rural guatemalteco, se integra en ciertos aspectos de la cultura y el lenguaje indígenas, que aportan a su narración algunos tintes de pensamiento indigenista. Sigue situándose en una perspectiva subjetiva en la que propone al *hombre blanco* como ideal a seguir, y al indígena, cargado de ciertas características connaturales a su propia condición, que no lo colman de virtudes. Pero se llega a identificar tanto con el personaje del *indio*, que nos muestra su realidad, sus vivencias y su mismo sufrimiento. En este sentido, y aunque su intención primera distara de este hecho, consigue abrir las perspectivas del indigenismo:

¡Y vos, y el patrón, y la muchacha, y todos, a andarse con mucho tiento,  
que Juan Barrabás no ha muerto! Entonces la Josefa, secándose las  
lágrimas con el delantal gimoteó. - Si quia muerto, m'íjo, si quia muerto.

Porque vos nos vas a regenerar a todos. Yo ya lo estaba pensando, Juan:  
que ya no vas estando bueno pa general, sino pa santo (Lamb, p. 25).

En general, durante los años treinta, la preocupación por el asunto indígena es una realidad que aparece en las obras literarias de gran parte de los autores guatemaltecos. Y es que, como venimos señalando, Guatemala presenta las condiciones más propicias para que esta preocupación sea prioritaria, ya que se viene observando la situación en la que vive más de un setenta por ciento del país. Pero, de forma curiosamente similar a la que ocurre en la mayor parte de los países hispanoamericanos que presentan problemática similar, no se opta por una solución en la que se integren los valores y la vida misma de los mayas en una sociedad que se caracteriza por su variedad y riqueza cultural. Es más, en esta década, y en años posteriores, muchos escritores y pensadores seguirán manteniendo la postura de supresión de estas señas de identidad que marcan a los descendientes de los antiguos pobladores de América. Es como, si por su misma condición, tal vez presuntamente emparentada con la visión que de ellos se mantuvo durante siglos, los indígenas estuvieran condenados a sufrir los rigores de su propia genética, destinada a la perdición y la falta de horizonte de progreso. Y no podemos olvidar que la propaganda política del momento, promovida por los dictadores que se suceden ayudan a que la discriminación hacia los mayas aumente y se desarrolle aún más (Alda, 2000).

Coincidiendo con la llamada *Revolución de Octubre*, que tuvo lugar en Guatemala en los años cuarenta (Saavedra, p.14), tienen lugar unos ciertos cambios literarios que desembocarán en la concepción de una nueva literatura de carácter crítico y social, en consonancia con las necesidades del país y los acontecimientos históricos que se viven. De hecho, a partir de este momento, los escritores de mayor renombre de la literatura guatemalteca, como es el caso de Asturias, Cardoza y Aragón, o Mario Monteforte publicarán sus mejores y más destacadas producciones. No obstante, y cara a esa preocupación por el tema indígena, debemos afirmar que estos escritores, aunque presentan una clara preocupación por esta realidad y ven en la cuestión maya una de las grandes preocupaciones sociales del país, son ladinos, y por tanto, siempre expondrán su narración desde un punto de vista determinado. Tal es el caso de Mario Monteforte Toledo. Quizá no se trate de un escritor cuya trascendencia internacional haya alcanzado

dimensiones tan marcadas como en el caso de otros autores. Pero no cabe duda de que su experimentación formal, tal y como destaca Arturo Arias (1998), introduce innovaciones, formalismos y juegos lingüísticos de profunda originalidad en la década de los treinta, de tal manera que este hecho desembocará en precedentes del inmediato *boom* que se producirá en años posteriores Sin duda su obra manifiesta un indigenismo evidente. De hecho, su novela *Entre la piedra y la cruz* describe a los trabajadores mayas desde una actitud clara de simpatía y defensa. Por otra parte, los terratenientes se describen como explotadores. Y para marcar la distinción entre ambas clases sociales, los indígenas se describen cargados de gran nobleza y bondad. Por otra parte, los *explotadores* son seres cargados de malos sentimientos y que tratan con crudeza y perfidia a sus trabajadores. El indigenismo en este autor, parece evidente. No obstante Monteforte no puede negar un punto de vista *ladino* y, consecuentemente, carente de objetividad, ya que la única solución que propone ante el gran problema, es la integración del indígena en la sociedad *castellanizada* por medio de la renuncia a su propia identidad y la asunción de valores que no le son propios. Los personajes indígenas, por ello, van cambiando sus hábitos, vistiendo como el resto de la población guatemalteca. Y gracias a su cambio de actitud, consiguen una promoción social, y se despojan de todos esos problemas que tenían previamente. En cualquier caso, no podemos olvidar que el autor se ha preocupado durante toda su vida, de la realidad indígena, y ha conocido los valores mayas de mayor relevancia. Por tanto, se puede considerar como uno de los grandes representantes del indigenismo en Guatemala como se precisa al describir cómo “Tol rió y se puso a raspar el piso lentamente. A pesar de su larga experiencia en la finca, Chindo era indio como él, y su rango de cuidador de ganado no se le había subido a la cabeza” (Monteforte, 1967, p. 43)

Las preocupaciones que manifiesta se inscriben en un intento por buscar soluciones a uno de los mayores problemas que están presente en su ámbito: la discriminación del maya. Monteforte se aparta del indigenismo ingenuo del *Enriquillo* y del realismo preciso del *Huasipungo*, para inclinarse moderadamente hacia un deseo de síntesis y de reevaluación ideológica más cercano a Mariátegui o Arguedas (Arias, 1998, cap. 2). Esta escritura desmitificadora es quizá menos poética, menos abierta a la magia de los símiles y las imágenes inesperadas:

El Chimil se metió de noche, como coyote y cercó un pedazo de mi terreno. Hasta el árbol de nance quedó adentro. Y destripó el ayotal y las dos malvas. Puro pecado, señor. Puro pecado, porque eso siempre ha sido mío y de mis señores padres. Tenía la muchacha un brillo mineral en los pómulos y en la risa que tapaba con la mano como si temiera mostrar su desnudez. El pelo le bajaba en dos trenzas compactas. La curva de la tinaja sesgaba bajo el cuello, haciéndole forma de hombros y de cuerpo macizo. La india no sabía qué hacer. Parecía dudar entre huir a campo traviesa o seguir andando con todo su señorío, como si el ladino no estuviera ahí. El se acercó hasta echarle el aliento encima. No sabía qué decir; no había qué decir, en verdad. Tomó la tinaja haciendo un poco de violencia y la colocó en el suelo. Ella fisgoneaba la cuesta, esperando auxilio. Era casi de noche. En la bahía, los patos roncaban entre los tulares (Monteforte, 1962, p. 67)

Casi coetáneo de estos autores es Luis Cardoza y Aragón (1901-1992), poeta que pertenece al grupo de los *tres grandes* de Guatemala. Aunque destacó como poeta, no podemos olvidar su intensa actividad literaria, que abarcó también la narrativa y la crítica artística en general. Su vida estuvo marcada por una serie de acontecimientos determinados que le otorgaron una mentalidad abierta y mucha inquietud por las situaciones que en su país se vivían. Por tanto, independientemente de la gran formación que adquirió, debemos señalar que su poesía adquiere un carácter social en muchas ocasiones. A pesar de ello, destaca el tono lírico e intimista de sus versos, teniendo el lector que profundizar en ocasiones para darse cuenta de la posible intencionalidad social que se esconden bajo la expresión de sus metáforas:

Yo canto porque no puedo eludir la muerte,  
porque le tengo miedo, porque el dolor me mata.

La quiero ya como se quiere el amor mismo.

Su terror necesito, su hueso mondo y su misterio.

(Cardoza, 1986,.p. 12)

De cualquier forma, la preocupación indigenista no sólo se ciñe a la poética del autor. Son varias las obra narrativas que vienen a demostrar que realmente consideraba como algo intrínseco a su persona, el interés por la discriminación de los *indios* de su país. Además, algunos de los aforismos y frases significativas expresadas durante su vida en actuaciones públicas y entrevistas, vienen a confirmar este hecho.

A partir de los años treinta, surgen una sucesión de grupos literarios que plasman aspectos sociales en su obra. El primero de ellos, y que ha tenido una repercusión considerable en la literatura centroamericana, el llamado grupo *Tepeus*. La misma denominación de este conjunto de escritores, procedente de la voz maya *tepeus*, referido a una de las más importantes divinidades de la tradición quiché, nos dice mucho de la intencionalidad de estos autores, y de su propia naturaleza, puesta en común. De por sí, la palabra *tepeu* significa *formador*, por lo que este grupo de poetas y narradores tendrán la conciencia de creadores. Pero además, presentarán una serie de características peculiares que les harán ser genuinos y potenciar su personalidad colectiva. El interés por el indígena, en el caso de los escritores de esta *generación*, tratará de distanciarse de los sentimientos de compasión, lástima o el proteccionismo que habían demostrado otros escritores de corte indigenista. Según los *tepeus*, la discriminación puede entreverse en esos falsos sentimientos de empatía que marcan distancias por medio de la actitud de compadecerse de los pueblos discriminados. Por tanto, y siguiendo sus líneas de pensamiento, la única manera de acercarse al maya y a su realidad, es considerando que ambas etnias, esto es, tanto los indígenas como los ladinos o mestizos tienen una identidad similar, y en consecuencia, los mismos derechos y aspiraciones (Lamb, p. 80-82). Y para llegar a esta conclusión, los poetas y narradores de los años treinta y cuarenta, muestran el orgullo que sienten de tener sangre indígena, y de haber heredado ciertas tradiciones y creencias procedentes de una cultura plagada de logros y aciertos. No obstante, al contemplar las realidades que se describen en las obras literarias, no se puede obviar que la misma consolidación de la literatura pasa en la mayoría de ocasiones, por el efecto, el recurso y la ambientación mediante determinados cuadros.

Por ello, en muchos momentos, la aparición de determinadas exageraciones o imágenes distanciadas de la realidad se tornará en una característica que puede conllevar a la inocente incoherencia. De todos modos, este es quizá el primer grupo de escritores de conciencia claramente indigenista en el panorama del pensamiento y las artes guatemaltecas. Es más, sus aspiraciones de trascender a los acercamientos superficiales de autores anteriores, los sitúan en un puesto privilegiado para comprender la defensa de las tradiciones y cultura maya en este país. Dentro de esta generación, que engloba a autores de la talla de Monteforte Toledo y Francisco Méndez, destacaremos a tres poetas, que además, cultivaron el relato, y a través del mismo, consiguieron en gran medida los presupuestos que perseguía el grupo. El primero de ellos es Miguel Marsicóvétere y Durán, un autor que ha pasado bastante desapercibido dentro de la literatura hispanoamericana, pero que dejó un interesante legado literario cargado de sublimes creaciones. En sus relatos trata de recrear el ambiente *ladino* de las ciudades y pueblos, marcando aspectos de percepción posiblemente muy personales, y acercándose de una forma u otra, a las tradiciones de los indígenas:

De la casa vecina, de aquella barraducha inmunda, salió una mujer vestida modestamente. Al volver, Lina se dio cuenta de que era la Maruca. Pero no le dio importancia. Si aquel hombre se hubiera atrevido. Ni bien lo había pensado cuando el hombre se disponía a cruzar la calle  
(Lamb, p. 86)

La descripción de la vida mísera y pobre de los habitantes de esos ambientes descritos nos hacen pensar en una escritura social de preocupación por los aspectos de su país. Y no es necesario recordar que una de las preocupaciones de su cotidianidad es la indígena.

El segundo de los autores que vamos a destacar dentro de los *tepeus* es Carlos Samaoya Chinchilla. A parte de su actividad como escritor, debemos destacar su faceta de crítico y ensayista. En numerosos escritos trata de acercarse a la realidad indígena desde la propia psicología maya, para entender así mejor sus tradiciones, costumbres y creencias. En cualquier caso, en su narración no sólo trata de plasmar con naturalidad la



vida de los indígenas y el modo de entender la vida de los mismos; intenta ir más allá para introducirse en algunos elementos que pueden rozar lo mítico. Así logra que el lector intente comprender los pensamientos y creencias del indígena como un elemento más de la realidad. Es, por ello, que el indigenismo, concebido éste como un intento no sólo de ensalzar y defender al indígena, sino como la comprensión de su psicología y pensamiento, llega a unas cotas elevadas en este autor:

Agora van a ver algo bueno los señores –dijo- con mis chuchos les voy a sacar ese mentado venado con piedra de la Joya Grande para que se den gusto tirándole, no crean que es engaño. Yo le he devisado algunas veces con estos ojos que se han de comer los gusanos, y no me lo he tirado porque cuando lo encontraba venía a rastrojar y no cargaba esta gran escopeta que ustedes ven. Está ofrecida y bendita al Señor de Esquipulas y con ella no se me va uno. ¿Verdad, Lucero? (Lamb, p. 68).

El último de los autores que vamos a señalar dentro de tan prolífera generación es Rosendo Santa Cruz (1915-1956). Este escritor cultivó varios géneros literarios, pero destacó en narrativa. Su visión de la realidad se encuentra determinada por el hecho de haber nacido en Cobán, Alta Verapaz, región donde la *Guatemala profunda* parece resurgir de entre todas las presiones ladinas que pueden encontrarse en el resto del país. De hecho la población indígena, como indicábamos en el capítulo primero, aquí alcanza sus cotas máximas. Y el mestizo, convive con las tradiciones de los mayas, su lengua y su cultura, de forma natural y directa. Santa Cruz no oculta estas vivencias que ha tenido desde niño y las describe con todo acierto y precisión en sus páginas narrativas. No sólo se ciñe a los indígenas, sino que es capaz de insertarlos en un mundo que tiene otros elementos, si bien el peso recae sobre los mayas. En cualquier caso, y dados los rigores y condicionantes de haber nacido y crecido en la Verapaz, es muy difícil entender la literatura aislada del indigenismo en todo escritor *cobanero*.

Relacionado con esta *generación de 1930*, está el cuentista Virgilio Rodríguez Macal. Algunos datos de su biografía parecen bastante oscuros, pero no podemos negar, por su apellido, un parentesco directo con los indígenas, motivación que le pudo llevar a presentar una cierta y decidida afinidad con las pretensiones de los *tepeus*. Su narrativa es muy peculiar: mantiene la tensión hasta el final, utiliza numerosos símbolos para acercarse a todas esas realidades ocultas, y presenta imágenes en su descripción de gran riqueza y profunda sensibilidad. Su acercamiento al indigenismo no suele basarse en la marcada defensa social del indio. La vía utilizada por Virgilio Rodríguez se basa en descripciones simbólicas de un mundo, presuntamente mágico, donde el mito y la realidad se funden de forma natural, creando un universo rico en sentido, y abierto a interpretaciones diversas. Con todo esto consigue dos objetivos: el primero de ellos, es una integración plena en la naturaleza cargada ésta de misterio y fantasía. Con ello, alcanza parte de los presupuestos presentes en la mente de los mayas. Y con esta fusión con el entorno, se crea una especie de nostalgia de aquella identidad perdida del pasado, por otro lado, viva aún en la conciencia del presente:

El señor de los parajes era Coj, el león. Vive en este paraíso siendo dueño y señor de todo: o casi de todo. Nada lo molesta y anda despreocupadamente buscándose alimento o jugueteando con sus cachorros por entre los viejos troncos que ya se han retirado al seno de la tierra en su último descanso. Coj vive feliz (Rodríguez Macal, 1954, p. 99)

Casi coetáneo al grupo *tepeus* encontramos otra formación literaria, notablemente influida por el primero, y condicionados por la tiranía de Estrada Cabrera. Se trata del grupo *Acento*, movidos por el afán de crear una literatura nueva y un espacio de libertad ante la tensión social marcada por la sospecha y la vigilancia por parte de los militares. No obstante, el indigenismo en este grupo, deberá ser matizado. Ya no se considera la cuestión central o medular que motiva a los escritores a plasmar en su obra respectiva esta realidad. Los autores, tratarán de poner el *acento* en la cuestión social en general, y no en una particular preocupación maya. La defensa del indígena o la crítica

hacia la situación de precariedad en que éste se encuentra, formará sólo una parte más del conjunto de preocupaciones graves que asolan el país en esos momentos.

Dentro de esta generación, que se desarrolla a lo largo de los años cuarenta, se ha hablado mucho de Otto-Raúl González, al que se ha identificado como el *alma del grupo*, debido a la repercusión de su creación literaria (tanto a nivel nacional como en Hispanoamérica en general), y a su esfuerzo constante por dar vida a los miembros de *Acento*.

Tras la ya mencionada *revolución de octubre*, que tuvo lugar en 1944, un cierto período de estabilidad democrática se impuso en Guatemala. Fue el momento para la aparición de otro nuevo círculo de escritores, encabezados por Cardoza y Aragón, y denominado *Saker-ti*<sup>31</sup>. Fundado por el gran narrador José María López Valdizón (Bellini, p. 549), su repercusión colectiva parece no haber sido muy significativa, ya que el grupo no llegó a una década por la intervención de la CIA en los asuntos internos del país, y ellos, relacionados con ideologías izquierdistas, no tardaron en sufrir las consecuencias de ser escritores (Arias, 1979, p.46). De hecho, muchos de ellos tuvieron que emprender una retirada forzosa hacia el exilio, como fue el caso de Asturias, Carlos Illescas, Augusto Monterroso y el mismo Luis Cardoza y Aragón. De todas formas, debemos señalar, tal y como hacíamos anteriormente, la intencionalidad de estos escritores no sólo basada en la recreación artística y los intereses culturales, sino orientada de igual forma, hacia lo social y la exaltación de las tradiciones del país, entre las que destacan las formas de vida mayas y el pasado glorioso de Guatemala.

La sucesión de graves y trágicos sucesos políticos y sociales en los años sesenta, se convierte en el contexto propicio para la aparición de *Nuevo Signo*, una generación de escritores de gran rodaje en la literatura, y cuyas motivaciones e intereses por la literatura, parece distante. En cualquier caso, y tras cuestionarse en un ejercicio de autocrítica sobre las motivaciones que mueve a cada uno, parece que llegan a la conclusión de que el *motor* que los une y motiva en su actividad (por otra parte, bastante comprometida y peligrosa en este momento histórico), es la alta preocupación sobre la dura realidad que presencian en su país. Esta preocupación se torna en profundo lirismo,

---

<sup>31</sup> Voz quiché que significa *amanecer*.

o en descripciones narrativas escalofriantes, según la visión particular de cada autor. Pero todas las concepciones que plasman en sus escritos tienen en hilo conductor de la protesta, el intento de subversión ante la injusticia, y el dolor que produce la violencia y falta de libertad. Algunos de los escritores de este grupo llegarán hasta las consecuencias más dramáticas, debido a la fuerte actitud de protesta que manifiestan. Tal será el caso de Roberto Obregón, uno de los organizadores del círculo literario, y que será secuestrado en la frontera entre El Salvador y Guatemala, y del cual no se tuvo noticia nunca más. Otros, como Otto-René Castillo, quien también participó de este grupo, o Luis de Lion serán exterminados por su adherencia a grupos de corte guerrillero. Lo que conviene destacar es que su actitud, subversiva contra los valores preestablecidos, y por otra parte, coartadores de libertad, los llevó a exaltar toda la problemática social de su época. Se gesta un nuevo tipo de literatura de protesta, ante las políticas sucesivas y destructivas de masacres, que trascenderán al indigenismo, para inmiscuirse en los complejos derroteros de la lucha reivindicativa y subversiva. No obstante, la cuestión indígena, no será olvidada por el *Nuevo Signo*, ya que precisamente las poblaciones mayas, serán de las más golpeadas por las oleadas de violencia, y parte de estos grupos estará integrada por indígenas, desesperados ante el sufrimiento que produce la injusticia y la masacre. *El tiempo principia en Xibalbá*, es quizá la *obra maestra* de Luis de Lion. Esta novela se convierte en fundacional para la literatura maya y en obra fundamental para la literatura nacional, abriendo la perspectiva de una nueva concepción literaria en Guatemala. En ella, la colectividad del pueblo maya es la que alza su voz al completo. Es la protagonista del momento y se alza en forma de manifestación por su propia identidad. Y ya no es en sí que el autor narre o hable por los mayas; habla con ellos, se identifica la máximo con sus formas, lenguaje y problemática (Arias, 1998, cap. 7).

Tras Lion, comienza a proliferar en el país la obra de distintos escritores indígenas, aunque de expresión castellana. Es, lo que el crítico José Mejía ha denominado *el genocidio*, ya que los escritores, por diversas causas, no se expresan en su lengua vernácula, sino que se sirven del vehículo del castellano para expresar sus creaciones. Este es el caso del escritor quiché Humberto Ak'abal, que ha alcanzado un gran renombre a nivel internacional, a pesar de su corta trayectoria literaria, de a penas una década. En cualquier caso, conviene destacar a este grupo de escritores indígenas, por ser los iniciadores de una tendencia de verdadera comprensión y reivindicación de este colectivo social, ya que trascienden al mero indigenismo, ingenuo o profundamente

crudo de generaciones anteriores para profundizar en realidades que conocen, viven y plasman con acierto, por la implicación personal y social que este hecho ha tenido en sus vidas. En consecuencia, se habría dado paso a lo que vaticinaba Mariátegui muchas décadas atrás: la presencia de una literatura *indígena* y no *indigenista*, esto es, en la que el indígena fuera el que tomara la voz cantante de su propia realidad, situación y cultura, y éstas no se vieran filtradas por la inevitable subjetividad de las narraciones de mestizos, incapaces de conocer del todo la verdad del indígena. Con este autor se reafirma una literatura marcada por el carácter testimonial que ya se había inaugurado en los años ochenta. Así, en una década anterior, el recuerdo y la vivencia de masacres en cadena producida por los gobiernos que marcaron el terror, así como la conciencia creciente de la pobreza y condiciones de ínfima supervivencia en la que se hallaban la mayor parte de los indígenas arrancaron líneas literarias de una fuerte crítica social (Saavedra, p.94-107). Tras los acontecimientos trágicos sucedidos en la embajada de España en el año 80, de cuyas repercusiones nos hacíamos eco en páginas anteriores, y después de atravesar avatares de muy diversa índole, Rigoberto Menchú se decide a escribir su historia. Este hecho pretende distanciarse del espectáculo mediático impuesto por diversos sectores. Pero ha arrancado muy diversas opiniones desde la publicación de *Me llamo Rigoberto Menchú y así me nació la conciencia* (1985). Lo cierto es que independientemente de los juicios de valor que han colocado a esta indígena maya en el punto de la polémica, su vivencia plasmada en papel, ha servido no sólo de denuncia social, sino que además ha introducido una literatura específica en las regiones guatemaltecas, extensible a todas aquellas zonas que han sufrido conflictos de envergadura similar. De hecho la literatura testimonial no supone un acontecimiento nuevo a nivel general, aunque sí en el contexto de este país centroamericano. Ante el acontecimiento de sacar a luz los testimonios más indecorosos de los conflictos acaecidos, Víctor Montejo opta por generar la más severa duda acerca de la historia que plantea Menchú. Así, la duda y la polémica está servida (Claudia García, 2005, pp. 35-39). No obstante, no podemos dejar de considerar que el movimiento indígena maya había hecho su aparición y se refuerza en estos años, tal y como indicábamos en capítulos anteriores. Ante esta situación el panorama literario cambia y el testimonio es protagonizado por los propios indígenas que empiezan a alzar sus voces. Tal es el caso del mencionado Humberto Ak'abal, quien rechazó el premio literario nacional "Miguel Ángel Asturias" en el año 2003 (p. 57), generando la más profunda controversia al mismo tiempo que manifestando de forma precisa su manera de concebir la realidad

social, política y literaria. “Grito en la sombra” (2001) es uno de los textos más representativos del autor maya en lo que a materia testimonial se refiere. Quizá se distancia de lo convencional, aunque destaca por su construcción del sujeto indígena, que asume su realidad de forma directa y consciente (p. 75). De todos modos debemos afirmar que la obra literaria de Ak’abal es un ejemplo de indigenismo original en su país pues asume los presupuestos del mismo indígena desde su conocimiento más absoluto, el demarcado por la condición de ser maya.

La producción literaria de Ak’abal manifiesta toda la visión asumida por el autor desde su vivencia. Y aunque son muchos los poemas que han surgido de su pluma literaria, bajo títulos tales como *El Guardián de la Caída del Agua* y *El Animalero* podemos señalar aquí la significativa y reciente selección denominada genéricamente “Grito-Raqonchi’aj” (2004), reivindicativa al mismo tiempo que exaltadora:

Hoy los vástagos son cortados de tajo,  
los gritos de los chiquitos  
a nadie conmueven, a nadie importan:  
el cielo abre su boca y traga  
el grito que ahoga la muerte.

¿Por qué somos perseguidos los indios?  
¿Qué te hemos hecho, Guatemala?  
¿Por qué ese odio, esa sed de sangre...?

Nosotros no le debemos nada a la  
muerte (*La flor amarilla de los sepulcros*, p. 37).

Merece un lugar a parte por su importancia dentro del contexto del desarrollo del indigenismo Miguel Ángel Asturias (1899-1977) sin lugar a dudas, el más representativo de los escritores guatemaltecos no sólo porque consigue elevar la literatura de su país al carácter de universal, sino porque abre nuevos horizontes en la

literatura, trascendiendo al indigenismo, y adentrándose en el mundo de lo onírico, surrealista. Es un punto de referencia ineludible en el desarrollo de la narrativa hispanoamericana del siglo XX, y se convertirá en modelo literario de las décadas posteriores. De cualquier modo, el caso de Asturias es bastante particular por muy diversos motivos. Y este hecho es lo que quizá lo lleve a conseguir el premio *Nobel* de literatura en 1967 por *El Señor Presidente*. Pero hay muchos aspectos de la obra de Asturias que no podemos pasar por alto, y que lo sitúan en la cima de los grandes representantes del indigenismo literario e ideológico.

Llama la atención que un Licenciado en Derecho y Notaría, escriba una tesis sobre el asunto indígena. Sin duda, esto pone en relieve la importancia y el interés del autor sobre la problemática del indígena en su país. Y ya desde la presentación de su tesis, en 1923 se augura una trayectoria literaria en la que el indigenismo ocupará un lugar privilegiado. No obstante, muchas son las polémicas que han nacido a partir de la publicación de *El problema social del indio*. Es difícil comprender la mentalidad de un adolescente condicionado por una crianza y una determinación social privilegiada en el contexto de la Guatemala de los años veinte. Por ello, no deben sorprendernos las afirmaciones que se llevan a cabo en sus tesis sobre la *presunta inferioridad* de la raza indígena, ya que, el *joven Asturias*, en su afán por tratar de entender la realidad de su pueblo, puede que buscara la solución más inmediata al problema que planteaba. Ciertamente que quizá en un impulso de juventud, dejándose llevar por los rigores de una falta de pensamiento maduro, proclamara en su tesis la disolución de la realidad indígena, como única salida al problema que se puede plantear con este colectivo, por otro lado, mayoritario en el país. Pero también es cierto, que con el suceder de los años, tras su estancia en Europa, y después de haber conocido otras realidades en su propio país natal, llegada la década de los setenta, el escritor guatemalteco más internacional, rectifica su visión de lo que había defendido en años anteriores:

En mi tesis, entre los medios estudiados para la solución de este angustioso problema de la regresión vital del indígena, proponía, con juvenil entusiasmo, la inmigración. Un fuerte mestizaje a base de sangre nueva. A la fecha, la experiencia ha demostrado que si se

llevan inmigrantes, éstos, no sólo no se mezclan con el indio, sino muy pronto se convierten en jefes, patrones, amos o capataces del infeliz nativo. Por otra parte, últimamente ha surgido otra manera de enfocar este asunto, en lo tocante a mejorar al indio, a elevarlo para que se incorpore al Occidente. Si se parte del concepto de que el indio guatemalteco es un ente que en sí encierra los elementos de otra cultura, de su cultura ancestral, propia, que alcanzó pasmoso desarrollo en las artes, los conocimientos de la naturaleza, etc., no hay que occidentalizarlo, sino tratar de despertar en él esos elementos de su cultura nativa, de su personalidad profunda. En este caso, lo que debe hacerse, es proporcionarle los medios para desarrollarse, ampliar sus formas de vida, y unir la técnica a su cultura, para que así, si él quiere, más adelante, se incorpore a la nuestra. (Asturias, 1971, p. 2)

La tesis defendida por Asturias en su juventud, no obstante, ha dado lugar a numerosas interpretaciones y a posturas profundamente encontradas entre sí. Algunos la han considerado como muestra del interés y la inquietud del escritor por la realidad indígena. Este hecho nos llevaría a pensar que ya desde su juventud, la inquietud indigenista, estuvo presente en el pensamiento de Asturias. Por otro lado, no son pocos los que han visto, en este escrito, una auténtica osadía y un atrevimiento, muestra de la prepotencia del escritor ante los mayas. Por ello, el escritor quiché Humberto Ak'abal, que mencionamos anteriormente por ser uno de los pioneros en la *literatura indígena* propiamente dicha, se negó a recibir el premio nacional de literatura *Miguel Ángel Asturias*, por encontrar indicios claros de racismo en la tesis del escritor:

He rechazado el premio por una sencilla razón: se llama Miguel Angel Asturias, él fue un escritor de muchos méritos, sin embargo él escribió su tesis 'El problema social del indio', en donde ofende a los pueblos



indígenas de Guatemala, de los cuales soy parte yo, afirmó el destacado escritor. A mí no me honra recibir este premio. Respeto mucho su literatura, pero no me siento cómodo en este sentido, así que por esta razón yo declino recibirlo<sup>32</sup>.

Muy a pesar de estas impresiones y las diversas lecturas a las que el pensamiento y la obra de Miguel Ángel Asturias ha podido dar lugar, debemos afirmar que en él se fundan gran parte de los principios de un *nuevo indigenismo* o *neindigenismo* (Shaw, p. 34), y si seguimos de cerca su trayectoria biográfica y literaria, podremos comprobar que este hecho es así. Además, en sus afirmaciones, Asturias defiende la condición de los indígenas mayas y la situación de discriminación que padecen éstos por parte de los explotadores, basándose en teorías derivadas del positivismo del momento, y en las consideraciones evolucionistas de Darwin, por otro lado, muy *en boga* en estas primeras décadas del siglo XX. Si bien es cierto que hizo girar sus razonamientos diferenciales respecto de las razas mayas con relación a la influencia de los factores de explotación sobre el agotamiento físico e intelectual que genera el sobreesfuerzo en los indígenas, también es cierto que los explotadores no quedan libres de crítica por su actitud injusta. De esta forma, y siguiendo las afirmaciones de Mario Roberto Morales (2004), si queremos condenar los planteamientos de Asturias en su tesis doctoral, también deberíamos criticar todo el pensamiento positivista de estas décadas y las teorías evolucionistas en pleno apogeo en este momento.

Joven, marchó a Europa, en concreto, a Francia para estudiar. En estos años, no sólo se dedica a formarse y aprender, sino que además, indaga en la identidad propia de su pueblo. Y en este proceso de búsqueda, descubre aspectos que marcarán su trayectoria literaria y personal (Arias, 1999. p. 11-16).

Debemos comprender que el autor comprueba cómo la cultura precolombina que desarrollaron los mayas siglos atrás, continúa de una forma u otra presente en la sociedad que le es coetánea. Y por diversos motivos, entre ellos, el largo período de formación de la República, los rigores del colonialismo, y los intentos por suprimir todo

---

<sup>32</sup> En Guatemala APF, 23 de Enero de 2003.

aquello que provenía de la tradición anterior a la llegada de los españoles, la cultura indígena y las ricas tradiciones mayas, habían quedado relegadas a un lugar secundario. Debido a todo lo mencionado, durante un largo período, gesta sus *Leyendas de Guatemala*. En ellas profundiza en tradiciones, creencias y mitos del pasado maya. Para ello, no sólo se fundamenta en esos elementos que ya conocía por sí mismo en su observación directa, sino que se documenta en las tradiciones presentes en los escritos mayas. Conoce y estudia el *Popol Vuh*, libro que lo cautiva y fascina de forma impresionante (Barrera, p. 94). Así, en su afán por aprender y tratar de manifestar todo ese conjunto de creencias y mitos, llega a identificarse tanto con ellos, que los trasmite de forma original y cautivadora. Por todo ello, logra adentrarse en un mundo mágico y cercano al surrealismo (Shaw, p. 78).

En su serie de leyendas, también incluye algunas ambientadas en la época colonial, pues estos siglos forman parte del período de formación de Guatemala. En cualquier caso, debemos señalar que todas incluyen elementos de la tradición y creencias propias de la región. Tal es el caso de la *Leyenda del Cadejo*, donde mezcla la vida de una religiosa, con una serie de mitos ocultos que marcan una pauta diferente en el relato.

De especial interés es también la *Leyenda del Sombrerón*, en la que, aprovechando complejas simbologías, introduce ciertos aspectos de difícil comprensión, pero que envuelven la narración en un halo de misterio que marca una pauta de diferencia.

En cualquier caso, las *Leyendas* son la primera manifestación indigenista de Miguel Ángel Asturias, al tratar de dar a conocer al mundo todos esos aspectos tradicionales de su país, desconocidos y colmados de riqueza. Al llevar a cabo su labor literaria en esta primera etapa, consigue universalizar una serie de aspectos culturales desconocidos de forma general, y desvalorizados desmesuradamente.

La intención más destacada del autor al poner por escrito estas tradiciones es la de valorar todo ese pasado precolombino olvidado, y manifestar que es un mundo mágico, por descubrir y colmado de valía. Y además, esta publicación viene a ver la luz en un momento en el que el indigenismo se ha desarrollado y ha alcanzado a la mayoría de los países en los que el *problema indígena* está en pleno auge.

De todas los relatos que componen esta obra, publicada en 1930, cabe destacar la *Leyenda del Volcán*, en la que mediante imágenes y descripciones diversas presenta una síntesis de la génesis del mundo desde el punto de vista de la cosmovisión maya. La influencia del *Popol Vuh* parece evidente al manifestar cómo “seis hombres poblaron la Tierra de los Árboles: los tres que venían en el viento, y los tres que venían en el agua, aunque no se veían más que tres”. (Asturias, 1985, p. 27)

Tradicionalmente, el significado etimológico de la voz Guatemala parece proceder de la lengua quiché, significando *tierra poblada por árboles*. Por ello, el autor, tras haber ambientado la presentación de los relatos que va a narrar procede a justificar el origen del país en la tradición y creencia colectiva del pueblo. Con ello resalta el valor de su tierra, que ya estaba consolidada con anterioridad a la llegada de los conquistadores y el reestablecimiento de un *Nuevo Mundo*. Ya en esta intención queda puesto en relieve el incipiente indigenismo que más tarde desarrollará el autor de manera directa.

También requieren una especial mención las leyendas incluidas en el ciclo de *Cuculcán*. Ya el mismo nombre que engloba estas breves narraciones posee un significado especial, ya que corresponde a uno de los dioses de mayor importancia en la tradición maya.

De forma dramática e incluyendo un gran simbolismo (del que debemos destacar el simbolismo cromático) el autor describe el ciclo mismo de la vida y la concepción particular del tiempo en la mentalidad de los mayas. La presencia de la naturaleza y la convivencia de elementos míticos con otros reales procedentes de la naturaleza hacen de la lectura de las leyendas un mundo mágico, difícil de comprender y profundamente cargado de simbología. Pero de esta manera, Asturias procede a manifestar la importancia que se concede a las creencias tradicionales, y la riqueza de las mismas, probablemente porque muchas de ellas están presentes todavía en la conciencia colectiva del pueblo, y se manifiestan de forma cotidiana en pequeños detalles:

¡El pedernal amarillo es la piedra de la mañana! ¡La Madre Ceiba Amarilla es mi cetro amarillo! ¡Amarillo es mi árbol, amarillo es mi camote, amarillos son mis pavos, el frijón de espada amarilla es mi frijón. (Asturias, 1985, p. 99)

Los personajes gozan de un estatuto ontológico particular, ya que los más reales se combinan con otros de extraña naturaleza u origen insólito. Pero no sólo se ciñe el autor a personas, sino que una serie de personajes animados, procedentes de la misma naturaleza viva y participativa en la vida de los protagonistas, se alza y consigue ocupar un lugar privilegiado en la narración. Los mismos lugares, ciudades, edificios parecen tener vida y comunicarse por medio de un lenguaje muy particular. Y junto a todos estos personajes, curiosos y extraños, aparecen otros cuya génesis ontológica se remonta a las creencias y mitos del pueblo. Tal es el caso del *Hombre-Adormidera*, cuya simbología es difícil de explicar, pero por las descripciones e irrupción directa en el relato forma parte natural del marco descriptivo e incluso adquiere un protagonismo considerable.

La aparición de *Hombres de maíz* supuso una nueva consagración del autor guatemalteco en el mundo literario<sup>33</sup>. La novela, de difícil estructura, compleja simbología y significativas imágenes profundiza en la realidad indígena de los mayas guatemaltecos hasta extremos insospechados. De hecho, se ha considerado que *Hombres de maíz* inicia el surrealismo al inmiscuirse de forma clara en los mitos del mundo indígena y tratar de asumirlos con naturalidad y firmeza. El mundo de lo onírico, los sueños, las apariciones, lo mágico se entremezclan constantemente con la realidad de la vida de unos personajes que pueden ser habitantes de las regiones más recónditas del mundo rural guatemalteco. Pero la intención del autor no sólo es la de comprender y plasmar la tradición y cultura de un pueblo, trazada en difusos capítulos que se sumergen en sus creencias. Asturias va más allá de esta intención para presentarnos una novela cargada de crítica social en la que los verdaderos protagonistas son los indígenas, sus vidas, su quehacer diario y la problemática con la que conviven millones de personas ante una sociedad que no permite un hueco para que éstos vivan con autenticidad los

---

<sup>33</sup> Tres años antes había publicado *El Señor Presidente*, que tuvo una gran repercusión social y literaria.

rigores de su identidad colectiva, gestada y desarrollada a lo largo de siglos (Arias, 1999, cap. 4).

Si partimos del mismo título de la novela, podemos comprender gran parte de la simbología, oscura para cualquier lector, que el autor pretende manifestar. El maíz es la *f fuente de vida* de los indígenas. Es la base de la alimentación de los campesinos, que apegados a la tierra, viven pendientes de sus cosechas y miden su suerte en función de las buenas cosechas. Por ello, el maíz se convierte no sólo en la garantía de subsistencia de los indígenas, sino que es la medida de todo lo que importa en sus vidas (Shaw, p. 83). Pero la cuestión va más allá. En la cosmovisión maya, recogida en los escritos tradicionales que se conservan de estos pueblos precolombinos, la cosmogonía nos muestra que el hombre fue formado de maíz tras varios intentos infructuosos por parte de los *formadores* de crear al hombre ideal<sup>34</sup>.

Independientemente de las consideraciones mitológicas que nos presenta esta original obra, y que en general hallamos presente en el pensamiento y la tradición de los mayas, podemos comprobar hasta qué punto la importancia del maíz está arraigada en el pensamiento y la vida de los indígenas.

Partiendo del título de la novela, podemos comprender cómo Asturias trata de llevar hasta las últimas consecuencias el conocimiento de la realidad indígena y la descripción de su mentalidad. Y el autor llega a introducirse tanto en las realidades que presenta que la narración lleva dar la impresión de que es un mismo indígena el que describe las historias entremezcladas que componen la obra. Además, las imágenes, los símbolos y los mitos que se presentan y que en ocasiones son recurrentes, parecen llegar a captar sentimientos y vivencias que sólo el indígena puede llegar a comprender y expresar. De esta manera *Hombres de maíz* manifiesta un conocimiento profundo y directo por parte del narrador de todas la cultura, tradiciones y cosmovisión mayas. Ya Asturias va más allá del interés que tuvo en sus *Leyendas* de conocer y valorar la cultura maya para dar paso a una novela de crítica social bastante desgarradora.

---

<sup>34</sup> Recuérdese la formación del hombre a partir de este material tal y como aparece en el Popol Vuh.

Son varios los ejes argumentales sobre los que se funda esta novela. Pero todos tienen un hilo conductor común y están perfectamente entrelazados entre sí.

Se parte de la muerte del cacique Gaspar Ilom, sobre la que hay diversas opiniones, ya que se trata de un homicidio intencionado y que parece estar justificado por los abusos del patrón hacia aquellos que están bajo el yugo de su poder. Luego, la trama se complica y cambia de forma aunque se mantiene la tónica iniciada.

La crítica social de la explotación sufrida por el indígena es evidente y lleva a un cierto sentimiento de empatía con este colectivo. Pero la cuestión va más allá, pues se contrasta la vida de aquellos campesinos que mantienen arraigada su forma de vida y sus creencias, y los que a causa de la promoción social olvidan su condición, entrando en el sistema de explotación e imitando la vida de los que tradicionalmente han cometido todo tipo de abusos hacia los indígenas. En consecuencia, de la crítica social y las reivindicaciones que se desprenden de la misma, tampoco se excluye a los propios indígenas, que acomodados en posiciones de cierto poder hacen abuso del mismo. Ésta será una táctica muy frecuente en este autor, y que aparecerá en distintas novelas posteriores (Shaw, p. 83).

Uno de los marcos de referencia que no puede perderse a lo largo de toda la novela es ese sentido de pertenencia del hombre a la tierra. Como ya habíamos mencionado en capítulos anteriores, la creencia maya se basa en la concepción de la tierra como madre de todos los vivientes, por lo que se debe mantener una postura constante de respeto hacia la misma y todos los elementos que hay en ella. Por esto, tras la muerte del cacique Ilom, todos los participantes en su homicidio van muriendo paulatinamente. Aunque no es el eje argumental principal, es significativa la simbología que se trata de manifestar. Parece ser que la propia tierra, personificada, toma en su mano la venganza que se despliega por la propia profanación de sus vivientes. Es un especie de *justicia cósmica* que se halla presente y aparece en los momentos en que el hombre se olvida de hacer justicia o cumplir un código ético que le es dado de forma intuitiva:

Pero el cautivo puede escapar de las entrañas de la tierra al calor y resplandor de las rozas y la guerra. Su cárcel es frágil y si escapa el fuego, ¿qué corazón de varón impávido luchará contra él, si hace huir a todos los despavoridos? (Asturias, 2005, p. 31)

Muchos son los detalles que manifiestan la línea indigenista de Asturias en la novela que estamos tratando de analizar. Por un lado, la presencia del hechicero como mediador entre lo sobrenatural y los hombres, aparece constantemente. De hecho, una serie de *fuerzas protectoras* luchan entre sí para proteger o perjudicar a quienes siguen o contrarían su voluntad. Esto se encarna, primeramente en los siniestros *brujos de las luciérnagas* que no sólo parecen estar colmados de poderes prodigiosos, sino que están emparentados directamente con las fuerzas de la propia naturaleza, y con los propios antepasados tradicionales de los mayas, que le confieren autoridad y credibilidad:

Los brujos de las luciérnagas, descendientes de los grandes entrechocadores de pedernales, hicieron siembra de luces con chispas de aire negro para que no faltaran estrellas guadoras en el invierno. Los brujos de las luciérnagas con chispas de piedra de rayo. Los brujos de las luciérnagas, los que moraban en tiendas de piel de venada virgen (Asturias, 2005, p. 25)

Como podemos comprobar se intenta remontar a creencias presentes desde antaño en el pensamiento de una colectividad. Pero la materialización e importancia de esta figura no sólo se ciñe a estas creencias. Por el contrario, aparece el *curandero*, cuya autoridad y consideración por parte de los miembros de la comunidad llevan a éstos a creer en todas las opiniones e intuiciones que tiene este curioso personaje. De hecho, parece dedicarse a curaciones insólitas que trascienden a lo meramente físico y se introducen más en el terreno de lo espiritual y lo oculto. Por ello, los seguidores de esta *figura* llegan a cometer auténticas aberraciones como la exterminación de toda una familia, requisito imprescindible para la liberación del mal que recae sobre ellos:

El curandero vació en el guacal el agua de averiguar. El curandero corría a la puerta, alargaba los brazos hacia la noche, y volvía a pasar las manos abiertas sobre los ojos de la enferma para alentarle la mirada con la luz de las estrellas (...)- mi nanita fue maleada por los Zacatón y para curarla hay que cortarle la cabeza a todos esos. ( p. 68)

Una de las cuestiones que más nos acerca a la realidad indígena en sus creencias y vivencias es el tema del *nahual*<sup>35</sup>, una especie de *alma gemela* animal con la que cada persona se identifica, llegando a asumir sus cualidades y a convertirse en el mismo (De la Garza, 1987, p. 15). En el caso de *Hombres de maíz*, al llegar al último capítulo, aparece el personaje de Nicho, que se dedica a repartir el correo y que es conocido como *correo-coyote*, ya que su *nahual* correspondiente es este animal. Se llega a especular que su eficacia y rapidez en ese trabajo que desempeña se debe a que se convierte en coyote y asume su velocidad e intuición:

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 así como los cristianos tenemos un santo ángel. Lo que no se entiende, sin ayuda del demonio, es que el indio pueda convertirse en el animal que lo protege, que le sirve de nahual. Sin ir muy lejos, el Nichón dicen que se vuelve coyote, al salir del pueblo, por allí 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. ( p. 202)

Aparte de los elementos que llevan a entrar de lleno en la realidad indígena, también se produce la reivindicación de éste, de su realidad y su valía humana. De esta

---

<sup>35</sup> Podemos encontrar también las formas *nathual* o *nawal*. Actualmente parece optarse por la última.



forma, los ladinos o mestizos tratan de forma despectiva a los indígenas y no ocultan su sentimiento de inferioridad con respecto a los mismos, y la desconfianza ante un grupo étnico discriminado y apartado:

¡Indio abusivo, mano larga, esperá que te lo cuente! (...)Pensá bien lo que hacés, porque bebiendo no se arregla nada, se empeora todo, se pierde la cabeza todo se lo lleva el diablo ( p. 192)

Pero ante la incomprensión de todos, se alzan los buenos y auténticos sentimientos de los indígenas que lloran con dolor la huida de sus mujeres, porque las aman y dan ejemplo de fidelidad y auténtico afecto. Es el caso de Goyo Yic, que se pierde en la búsqueda de María Tecún, y posteriormente, Nicho, en desesperado intento por hallar la razón que condujo a su esposa a apartarse de su lado. En ambas historias, relacionadas entre sí y emparentadas por la estructura argumental paralela que siguen, realidad y ficción vuelven a confundirse, ya que la historia se une al mito, dando lugar a la leyenda de las *tecunas*, mujeres que desaparecen misteriosamente sin dejar rastro y sobre las que se especula incluso la posibilidad de haber sido sometidas a algún tipo de brujería (Santizo, 1975, pp.129.131).

En el camino de búsqueda que emprende Nicho, llega a muchos descubrimientos. Hilario interviene como mediador, brujo o hechicero, que es capaz de interpretar los elementos que van apareciendo y las situaciones que se presentan. Más allá de lo visible, palpable, y lo sensorial, Hilario, en forma de *gurú* hace ver a Nicho realidades que llevan a un aprendizaje inverosímil.

Tras descubrir que las leyendas tienen un fondo de realidad, Goyo Yic encuentra a su mujer y ambos regresan a casa con sus hijos. No obstante, al volver a la realidad, se siguen encontrando con el mismo problema de antes: la explotación.

El autor aprovecha también para criticar lo colonial, la presencia española y la irrupción de la misma, de forma agresiva, en el desarrollo histórico de las sociedades mayas. Este hecho viene manifestado por medio de *D. Casualidón*.

El descubrimiento final que hace la novela, muestra un tono mucho más positivo que las obras posteriores de Asturias. Nicho es capaz de llegar a ver cómo hombre y mujer se identifican con tierra y lluvia. Pero parece ser que el hombre tiene ciertas dificultades para conocer a fondo el espíritu de la mujer, al igual que en ocasiones no es capaz de reconciliar la realidad y los sueños. Es como si esa capacidad presente en el espíritu indígena, tendiera a perderse con el tiempo, debido a las imposiciones externas, y a la pérdida de la identidad propia de la cultura maya.

Para remarcar la identidad del indígena y su distinción del resto de la sociedad, Asturias utiliza dos recursos. El primero, es el de adecuar el lenguaje, la forma de expresión de cada personaje a su condición social. De hecho el indígena usa un nivel de lengua bastante vulgar, entremezclando la expresión en castellano, con giros expresivos condicionados por sus esquemas mentales de lengua maya. Es escueto en su expresión, y se ciñe a la austeridad cuando se dirige al mestizo. Esta es una constante que aparecerá en la práctica totalidad de las obras de Miguel Ángel Asturias, y que le confiere a su narrativa un carácter peculiar y muy personal. El segundo de los recursos que emplea, es el de mostrar cómo el indígena es capaz de ver más allá de la realidad, adentrándose en elementos que pasan desapercibidos para otros (no indígenas). Esto le confiere una sensibilidad especial al *indio*, que lo distingue de los demás en un grado positivo.

La novela que mayor repercusión tuvo a nivel internacional y que conllevó a Asturias a la concesión del premio *Nóbel* de literatura en 1967, fue *El Señor Presidente*<sup>36</sup>. Con un período de gestación cercano a las dos décadas supuso una revolución en la literatura hispanoamericana, tanto por el ingenio de la narración, como por la temática que presenta, modelo de obras posteriores en distintos países y sociedades (Shaw, pp. 80-81).

En su elaboración está presente el relato de los años veinte *Los mendigos políticos*, y el posterior titulado *Tohil*, que hace referencia a la divinidad maya del fuego y la muerte presente en el *Popol Vuh*.

---

<sup>36</sup> Aunque, como hemos indicado, fue publicada en 1967.

Por fin, en los años cuarenta, aparece la novela, no sin una buena carga de polémicas. El contexto en el que aparece *El Señor Presidente* es adverso, ya que la situación política del país es muy compleja. Las políticas de exterminio y los episodios cruentos, se repiten. De hecho, y tal como señalábamos en el capítulo primero, las dictaduras de Estrada Cabrera y Orellana, se suceden, y hacen que la falta de libertad se convierta en la primera realidad de la joven nación.

En general, se debe considerar que la novela es una profunda protesta contra el régimen militar y opresivo que se vive traducido en términos de terror.

El eje mismo de la obra es la crueldad del sistema político.

Pero lo más importante en sí no es el sórdido ambiente en el que se sitúa la novela, sino la degradación de los valores morales, que llega a extremos insospechados. La política del dictador influye de sobremanera en la población, pero la sociedad guatemalteca ya se encuentra completamente corrompida con anterioridad a la llegada del presidente.

La novela tiene un carácter indigenista, ya que en realidad este grupo social es el más perjudicado en los problemas que se derivan de la falta de libertad y la represión:

Comidos y con el dinero bajo siete nudos de un pañuelo atado al ombligo, se tiraban al suelo y caían en sueños agitados, pesadillas por las que se veían desfilar cerca de sus ojos cerdos con hambre, mujeres flacas, perros quebrados, ruedas de carruajes y fantasmas de Padres que entraban en la Catedral en orden de sepultura, precedidos por una tenia de luna crucificada en tibias heladas (Asturias, 2000b, p. 116)

Pero *El Señor Presidente* va más allá. La crítica envuelve a toda la sociedad. No sólo se trata del ladino que explota al indígena. Es el propio indígena el que explota a sus

semejantes cuando tiene un poco de poder. En sí, todas las clases sociales se encargan de subyugar a aquellas que se encuentran en un presunto nivel inferior (Shaw, p. 82).

Se da una especie de paralelismo entre presidente/pueblo y dominador/dominado. Y de igual forma, la adulación que todos realizan hacia el presidente, es llevada a cabo por parte de cada una de las clases sociales hacia la que está inmediatamente por encima de ella:

Un aplauso cerrado ahogó la voz de la Lengua de Vaca, como llamaban por mal nombre a la regalona que decía el discurso, y una serie de abanicos de vivas dieron aire al mandatario y a su séquito: ¡Viva el Señor Presidente! (Asturias, 2000b, p. 207).

De igual manera, Asturias se sirve de una profunda simbología que puede llamar la atención, ya que los personajes se mueven alrededor de un juego luz-sombra que demarca su propia condición personal y grupal (Alonso González, 1988, p. 71-74).

En el desarrollo de la novela, se descubren muchas críticas que llevan a considerar que ésta es una auténtica paráfrasis de la condición humana. Parece que la tendencia a la degradación moral que mencionábamos, es connatural al propio ser humano. Y en este caso, se produce una reproducción de los valores cristianos pero concebidos inversamente.

Asturias se interesa, como ocurre en *Hombres de maíz*, por mostrar los elementos indigenistas de las culturas, pero también introduce elementos cristianos presentes en la sociedad de su país, pero que en cierta manera, se convierten en contravalores. Así, la simbología es rica y muy aguda en sus planteamientos. De hecho, el señor Presidente se presenta como el *todopoderoso*, el que maneja y controla todo. Sus motivaciones e intencionalidad, en cambio, difieren en consideración de la figura de un dios. En sí, por sus tácticas, iniciativas e intencionalidades, más bien parece encarnar unas fuerzas auténticamente demoníacas. Junto al presidente aparece Miguel Cara de Ángel, fiel al *omnipotente* presidente como el arcángel Miguel en la tradición cristiana. A pesar de que

Miguel es completamente fiel al presidente, conforme transcurre la historia, se torna en un personaje revolucionario. El pueblo sospecha de las intenciones del personaje, y de hecho, es eliminado por el presidente debido a sus sospechas:

¡Mil excusas, señor Presidente!- dijo al asomar a la puerta del comedor. (Era bello y malo como Satán)-(...)El señor Presidente vestía como siempre, de luto riguroso: negros los zapatos, negro el traje, negra la corbata, negro el sombrero que nunca se quitaba; en los bigotes canos, peinados sobre las comisuras de los labios, disimulaba las encías sin dientes, tenía los carrillos pellejados y los párpados como pellizcados ( p. 145).

La novela se mueve en torno a dos ejes. De un lado, el eje político-social. Por otra parte, encontramos ese eje religioso. La conjunción de ambos es lo que da sentido a la narración e introduce el elemento de crítica:

El cura se marchó sin hacer ruido; se detuvo en la puerta a encender un cigarrillo de tuza y a recogerse la sotana, que en la calle era ley que la llevase oculta bajo la capa. Parecía un hombre de ceniza dulce. Andaba en lenguas que una muerta la llamó para que confesara. Tras él salieron las vecinas currutacas y Cara de Ángel, que corría a realizar su propósito (p. 283)

Es una narración unitaria en cuanto su estilo y que trata de llevar a la ficción una serie de datos históricos con la intención de describir la realidad. Según Alejandro Lanoël-d'Aussenac en el prólogo de esta edición de *El Señor Presidente*, la obra presenta unas características que la hacen trascender del realismo, e incluso del realismo mágico, para introducirse en un estilo que se denomina *ultrarrealismo*, por la crudeza de

las descripciones de los sórdidos ambientes marginales y el bajo carácter y rudeza de los personajes que habitan en estos *submundos* (p. 48).

La preocupación por el tema indígena y las realidades sociales de su país en general, no termina con las novelas que hemos visto con anterioridad. Es más, en las posteriores publicaciones Asturias no sólo irá abriendo nuevas perspectivas narrativas, sino que agudizará el ingenio en la crítica y llegará hasta extremos, en ocasiones, muy áridos.

En 1956 es publicada una novela que llevará por título *Weekend en Guatemala*. La crítica tomará una dirección excesivamente amarga siguiendo el vehículo de una constantemente tensa narración.

Al igual que ocurría en ciertas novelas hispanoamericanas representativas del indigenismo, como *Huasipungo* ya la crítica no se ciñe exclusivamente al ámbito de la explotación indígena, sino que vuelve a aparecer un elemento extraño que viene a imponerse sobre los abusadores de poder: el imperialismo norteamericano. Y como ocurre en las obras anteriores de este autor, los más perjudicados en el establecimiento del nuevo orden impuesto, son, de nuevo, los indígenas, que no llegan a comprender la intrusión de los *gringos* en sus ya difíciles existencias.

El argumento se compone de varias historias, aparentemente, inconexas entre sí, pero que tienen lugar en esos días de guerra encubierta en la que el *coloso del norte* trata de arrasar ante la incomprensión de los guatemaltecos, la pequeña república centroamericana:

Operamos en un país enemigo- mascullaba... ¿Enemigo? -tuve intención de decirle-, y los ferrocarriles son nuestros, los trasportes marítimos son nuestros, los muelles son nuestros, los trasportes aéreos son nuestros, las comunicaciones cablegráficas y radiotelegráficas son nuestras...sólo que nos estemos ya declarando la guerra a nosotros mismos (Asturias, 1971, p. 37).

La supremacía del poder imperialista queda de manifiesto en las afirmaciones que se llevan a cabo desde la óptica norteamericana. Pero el genial escritor aprovecha para expresar el sinsentido que tiene el planteamiento de una escisión entre *américas* dependiendo de motivos económicos y sociales. Por ello, uno de los capítulos, cargado de ironía y sarcasmo, lleva por título *Americanos Todos*. Con esta denominación, quizá no haga falta indagar en la intención del autor.

La defensa y reivindicación de la realidad indígena aparece en tres ejes fundamentales. El primero de ellos se basa en las descripciones accidentales de la vida de los indígenas que aparecen a lo largo de toda la novela:

Desperté casi a la hora de almorzar, entre chiquillos pobremente vestidos, medio desnudos, que me miraban, como si fuera una aparición, y hube de aceptar, para no ofenderlos, compartir un sanchocho que fue todo un banquete campestre, pues además, hubo carne de armado, palomitas, aguacate, fruta para engañar el bocado, tortillas de maíz recién sacadas del comal. (p. 48).

El segundo de los ejes gira entorno a la relación entre Milocho, un guía turístico, y Alarica Powell, con la que va a contraer matrimonio en breve, renunciando así a sus raíces guatemaltecas, a su cultura y su propia identidad. Milocho recibe constantes críticas, humillaciones y burlas por parte de su prometida. Todas ellas van encaminadas a mostrar la inferioridad de la cultura guatemalteca en comparación con el poder de los Estados Unidos. Llega un momento incluso en que la presuntuosa norteamericana llega a despreciar la realidad indígena de una forma tan exagerada que arranca sentimientos de patriotismo y defensa de sus raíces en Milocho:

¿Para qué se iban a defender y a quien iban a defender?...A esos indios mugrosos que tarde o temprano habrá que acabar con ellos y poblaciones que mejor están por tierra, bombardeadas por nosotros,

pues así hay pretexto para que se la levantemos de cemento armado...

(Asturias, 1971, p. 63)

Ante esta serie continuada de desprecios, Milocho recuerda la masacre llevada a cabo hacia decenas de indígenas y estrella el autobús turístico contra un barranco, causando la muerte de americanos, de Alarica, la suya propia. De esta forma trata de hacer justicia a aquellas víctimas de la injusticia.

El último eje de reivindicación indígena se sitúa en el último capítulo, *Torotumbo*, donde la pequeña Natividad Quintuche, una niña indígena, es la víctima de un desequilibrado. El Alquilador de disfraces abusa de ella y luego la asesina. Para rematar la crueldad, culpa a un disfraz de demonio, símbolo del comunismo, y que se convierte aparentemente en el gran responsable de los males del país. En cualquier caso, y aunque la crudeza del episodio puede resultar ardua y desagradable, la simbología a favor del indigenismo es muy significativa. La niña indígena es violada y asesinada, tal y como ocurrió con la cultura maya con la llegada de los españoles y como ocurre en esos años, con los intentos norteamericanos de aplastar el país por propios intereses.

La trama política que se presenta, también resulta de una profunda complejidad, ya que diversos intereses se contraponen, y todos parecen justificar una noble causa. Pero, de fondo, está la crítica de Asturias hacia aquellos que sólo se mueven por intereses y que degradan los primeros principios de la moral traicionándose a sí mismos y a su propia identidad.

Y dentro de la complejidad política que se presenta, también aparece el problema de la tierra, uno de los más significativos dentro del indigenismo:

¿Y para qué se la quitaron, si no la siembran? Para tenerla en propiedad y nada más... Es lo que quieren los extranjeros, que nos arruinen todos con las tierras ociosas, para seguir siendo ellos los dueños de nuestra miseria, de nuestra ruina, de nuestra pobreza..."

(Asturias, 1971, p. 114)



Debido a los rigores de los cambios políticos, los antiguos caciques, ya no pueden explotar de la misma manera a los indígenas. Pero no aceptan la situación, o tratan de imponerse de alguna forma, aunque sin conseguirlo. Pero lo más curioso es que los indígenas, al verse con una cierta autoridad ante aquellos que los pisoteaban, los humillan de forma sutil:

¿Me lo vas a dar en lo que te lo ofrecí o no? No va a poder ser, don

Félix...

- Porque vos no querés, no se va a poder. Si fuera tu voluntad, sería otra cosa.

- No es cuestión de querer ni de voluntad, sino de precio. Si me pagan más allá, yo lo voy a llevar. Mi conveniencia...

-¡Tu ingratitud, decí mejor! Lo menos que debían tener los agrarios es un poco de reconocimiento con sus antiguos patronos. (Asturias, 1971, p. 141)

Podemos confirmar que realmente a Miguel Ángel Asturias le todos los asuntos sociales que tienen que ver de una manera u otra con la realidad de la nación que lo vio nacer. Pero como indicábamos, junto a Scorza y Arguedas, Asturias se inmiscuye con profundidad en la conciencia mítica de los indígenas hasta plasmar aspectos que combinan lo mágico con lo social.

En una línea semejante *Viernes de Dolores* (1968), quizá una de las novelas de Asturias que menos repercusión ha tenido por diversos motivos, pero que continúa indagando en esas obsesiones que se convierten en una constante de la escritura del autor.

La obra tiene por tema central la muerte, y todo lo que se genera entorno a la misma. De hecho, el escenario central es el cementerio y todo el recorrido que, por las calles de la capital guatemalteca, llevan a cabo los cortejos fúnebres. La preparación

para la procesión del Viernes de Dolores, sirve de marco de referencia. Pero de fondo, continúa la crítica hacia esos valores impuestos por el cristianismo, y la superstición flotante en la mentalidad del pueblo.

Otros temas, como la precaria situación de los indígenas, el poder supremo de la dictadura, la crítica hacia los militares, y la explotación del imperialismo norteamericano, aparecen de forma sutil y sarcástica. De hecho, aparecen intercalados versos, bien de canciones populares, bien de creación espontánea del que los lanza, que agudizan la crítica en ocasiones, con un humor muy negro determinado por sentencias como “Tío Sam, Tío Sam, empréstitos usureros, para que unos se enriquezcan... y otros se quedan en cueros...” (Asturias, 1972, p. 223)

No es una novela marcadamente indigenista. Ya parece que la reivindicación del indígena y la exaltación de su cultura no es la intencionalidad principal del autor. Pero de fondo sigue estando presente la preocupación por este asunto lo que le concede a *Viernes de Dolores* unos ciertos tintes de indigenismo.

Continuando su labor narrativa, y en medio de una intensa actividad literaria, Asturias tuvo tiempo de dedicarse a la escritura de cuentos, de gran complejidad y con un interés importante en volver a la realidad de su país desde el mundo lo onírico, lo mágico y todo aquello que se aleja de la realidad más palpable. Tal es el caso de *El Alhajadito*, relato empezado ya a ser elaborado en los años de las *Leyendas*, pero que el autor no terminaría hasta prácticamente tres décadas después. No obstante, y como ha ocurrido con algunas de las obras de Miguel Ángel Asturias, se produce un pequeño desconcierto con la publicación de esta breve novela en 1961. Y es que la complejidad de la simbología precisada por el escritor, unida a la presencia de elementos procedentes de muy diversos orígenes, apuntan el desconcierto primero que el lector pueda sentir en un primer acercamiento a la obra. ¿Indigenismo en *El Alhajadito*? Podemos encontrar indicios que nos pueden hacer pensar que sí posee claros elementos indigenistas.

Es verdad que la dicotomía sueño-realidad y la facilidad de pasar de un mundo a otro corresponden a la esfera de lo surrealista. De hecho, una delgada frontera separa ambas *realidades* y hace que no sea fácil distinguir en ciertos momentos la presencia de uno u otro mundo. Así, el Alhajado no representa sino a ese personaje de ficción que

posee unos poderes extraordinarios, de tal suerte que se sitúa en un estatuto ontológico privilegiado que le permite vagar entre la realidad y los sueños. Es como si la obsesión de Asturias por penetrar en la realidad de los indígenas, su subconsciente y psicología colectiva empezara en esta obra a llegar a límites que penetran en lo surreal, y sin ni siquiera pretenderlo *a priori*. Pero lo indígena continúa estando vigente detrás de todos los planteamientos. Primeramente, y siguiendo los dictados de sus emociones, el autor continúa presentando ese marco natural idealizado que corresponde a una Guatemala virginal y no degradada por la mano del hombre. Además, parece que llega a penetrar tanto en los rincones del *país de la eterna primavera* que alcanza un mundo diferente al que aparentemente se percibe.

Pero lo que destacaría el carácter indigenista de la obra, sería las alusiones a los indígenas que se llevan a cabo a lo largo de la narración como se ejemplifica al describir que “Tras cerrar las ventanas para salvar los cortinajes, las alfombras, los muebles, lo andaría buscando una servidumbre fantasmal de indios con trenzas” (Asturias, 2000a, 137)

Según Mario Roberto Morales en el prólogo a esta edición, la aparición del indígena en este caso se dirige hacia la consideración del mismo como miembro casi anónimo de una masa global degradada y servil (p.166). Puede que la intención indigenista vaya encauzada hacia esta dirección: la de considerar al indio como exponente máximo de la degradación social y moral, no porque éste personaje represente en sí esta realidad inmoral, sino porque la visión social que se tiene de este colectivo es ésa precisamente. En consecuencia no nos ceñiríamos a una mera descripción narrativa de índole crítica; la ironía y la paradoja se esconderían bajo la mera descripción. De cualquier forma, parece que Asturias comienza a partir de este momento a considerar el mestizaje como la única solución posible para una construcción sociológica coherente en su país. Pero esta *mestizofilia*, relacionada con la visión del indigenismo que presentaron otros autores en distintas regiones<sup>37</sup> no persigue la eliminación de las culturas precolombinas y los elementos vivientes en los mayas del siglo XX. Por el contrario, casi se trataría de introducir esos *fragmentos de realidad* que flotan en el ambiente y son los que en realidad fundan la cultura de Guatemala. Es lógico que habiendo seguido una

---

<sup>37</sup> Recuérdese el indigenismo de los años veinte, impulsor de la Revolución Mexicana, y que representaron autores como Rojas y Vasconcelos.

trayectoria de preocupación por las tradiciones indígenas del país proyectando en su literatura temas recurrentes que se convierten casi en obsesión, no renuncie a las motivaciones que siempre lo han movido.

Respecto a *El espejo de Lida Sal*, también de la década de los años sesenta, indicaremos que Asturias continúa la tónica de lo expresado con anterioridad. La sucesión de relatos, cargados de símbolos de difícil comprensión, también desembocan en un inevitable indigenismo. No sólo se ciñe el genial guatemalteco a la obsesión por el indio y la cultura maya, sino que se sirve de éstos como medio para llegar a contemplar un mundo mágico, oculto a la mera apariencia, y que sólo los que participan en él son capaces de comprender con acierto y vivir con normalidad. Los personajes cruzan el límite entre la realidad y lo onírico de modo vertiginoso. Así, el espejo simboliza la cercanía entre ambos mundos, y cómo los dos responden a una misma naturaleza unida y equidistante. La apariencia se confunde con la verdadera imagen. Pero no existe una delimitación precisa que demarque la diferenciación. Sólo hay que tratar de comprender ese límite y las *normas* que superan lo meramente pragmático y sensual.

El tema del mestizaje, vuelve a convertirse en eje central y preciso de las historias. Pero el elemento indígena, la tradición y las verdades que se ocultan tras estas creencias míticas y aparentemente supersticiosas siguen vigentes, y deben ser defendidos y comprendidos, ya que es parte de la identidad, y a ésta, no se puede renunciar por mucho que se pretenda:

¡Ah, si pudiera entrar al servicio de la Diosa de las Palomas de la Ausencia, la sagrada Ixmucané, dejaría este caminar y encaminar desaparecidos hasta la encrucijada de los cuatro caminos donde los dejo después de señalarles el buen camino, el camino por donde no han de perderse, y de advertirles que no están muertos, que sólo han desaparecido del mundo de los vivos! ¡Ah si pudiera entrar al servicio de la Diosa de las Palomas de la Ausencia, la sagrada Ixmucané, si pudiera desandar todo lo caminado encaminando desaparecidos, que

es la distancia que me separa de la Puerta de los Calendarios!

(Asturias, 2000a, p. 276).

Pero quizá la obra más controvertida de nuestro escritor, y en consonancia con las consideraciones del mestizaje que acabamos de describir, es *Mulata de Tal* (1961). Curiosamente, cuando Asturias ha conseguido romper con muchos de los esquemas propios de la literatura tradicional, aparece una novela marcada por la maldición del olvido y criticada por muy diversas razones. Arturo Arias aduce que los cánones europeizantes de la literatura convencional, y los diversos intereses que dominan las sociedades *avanzadas* del momento, no dejan lugar a la innovación formal, y a las críticas excesivas hacia determinadas realidades impuestas, no permiten la entrada de nuevas manifestaciones. La curiosa realidad ha sido que, a pesar de que la aparición de *Mulata de Tal* se produce en un momento en el que Asturias tiene un gran reconocimiento a nivel hispanoamericano y mundial, la novela se sume de forma inducida en el olvido, siendo una de los escritos más desconocidos y guardados del escritor.

El mismo eje en torno a la figura de la *mulata*, manifiesta de forma simbólica la inevitable mezcla cultural que se ha producido con el acontecer histórico de los siglos en las regiones en las que los indígenas han perdurado a lo largo del tiempo. De nuevo, y como decíamos con anterioridad, el mestizaje se torna en la desembocadura directa de las preocupaciones indigenistas del autor, que va más allá de todas las consideraciones previas para comenzar a plantear un proyecto literario, sociológico e incluso ideológico, de mayor amplitud y ambición.

La novela, aparentemente, puede despertar en el lector la sensación de una ausencia de un hilo conductor que sea el que marque la historia. Pero posee una lógica interna que le da una unidad a la narración, aunque éste no es el principal objetivo del autor, ya que importa más la reinención de la palabra, la recreación en la expresión, la sutileza del lenguaje, y la descripción de situaciones, que la historia concebida en sí misma. Por ello, se profundiza en unas realidades tan aparentemente irracionales, que transmiten un surrealismo de corte original.

Los *demonios* conviven en un mundo cargado de magia y fantasía, con personajes de corte *humano*. En este contexto, la *mulata de tal* aparece como reclamadora de la satisfacción de todos esos deseos sexuales que parecen conformar sus aspiraciones. No obstante, hay una gran falta de claridad en su persona y lo ocultista aparece tras su actitud. No se puede negar el parentesco de la *mulata* con lo demoníaco (Shaw, p. 85). Pero ¿qué simbología se esconde tras esta maraña de personajes de difícil comprensión? No es sencillo comprender las motivaciones y el significado exacto de cada personaje y situación. Pero es aquí precisamente, donde quizá se encuentre el posible indigenismo subyacente a la novela. Se emplea una amplia simbología donde parece que, dentro de un caos presunto, todo encaja verdaderamente y posee coherencia. Los símbolos y mitos mayas se utilizan constantemente, pero cubiertos de sentido oculto, de doblez y de mucha ironía. De hecho, una lectura primera de la obra puede desatar incomprensión y desorientación, acompañadas de humor.

La aparición de Celestino Yumi, exhibiendo la bragueta abierta, y seduciendo a las posibles mujeres circundantes, extraña y avergüenza a todos los miembros de la comunidad de *San Martín de Chile Verde*. A partir de ahí surgen una serie de tramas que marcan la historia de endógena y exógenamente, hasta llegar a un grado de confusión y ausencia de valores. De fondo, los demonios pueden ser todos esos factores políticos que protagoniza el país en el suceder de los acontecimientos en estos momentos. También, aquellas influencias externas que condicionan el desarrollo normal del crecimiento de la nación y la libertad de autoexpresarse y tender al reconocimiento de una identidad, usurpada por valores extraños. Llama la atención, cómo se produce la *venta* de la mujer de Celestino, esto es, Catalina, que queda reducida a una enana tras la terrible maldición que se le ha impuesto. Parece, alegóricamente, como si Asturias quisiera referirse a la situación que tuvieron que vivir los indígenas ante la llegada del poder externo, sometiéndose hasta reducir sus valores, creencias y cultura, a un *raquitismo* asistido, forzado. Pero la situación no parece haber quedado en esto. Con el suceder de los acontecimientos no sólo se han impuesto otros valores, con la consecuente reducción a reserva de lo auténtico; es más, el poder extranjero y las creencias exteriores siguen presionando en forma de maldición demoníaca, hasta llegar a aplastar todo lo que debería lícitamente haber permanecido como seña de valor identificador.

Interesante resulta la presencia de la contraposición del padre Chamalpín y el demonio cristiano Caldanga. Ambos enfrentan posturas diferenciadas, pero que no resultan tan divergentes entre sí, si se ven en conjunto.

El tema del indio no se presenta de forma directa aquí, pues quizá no es la primera y preferente tarea del narrador. Pero sí podríamos deducirlo de la rica simbología, que utiliza más bien elementos de la tradición presentes en las comunidades herederas de los mayas, y la presentación de lugares, situaciones y vivencias que bien pueden asemejarse a todas éstas que se hallan en la vida del indígena. En consecuencia, no es ya un indigenismo en sentido tradicional, sino que continúa la línea del autor de adentrarse en lo mágico y en las tradiciones más profundas del pensamiento mítico. También puede relacionarse con *El Señor Presidente*, donde la crítica abarca a todas las capas sociales, y la degeneración de los personajes responde a un intento de parafrasear la condición humana desde una óptica eminentemente crítica:

Sabrás, Cascabela- la detuvo la voz de Tazolito-, que ando buscando a mi padre, el que lleva capa de tusa alujada, bello como una mazorca de maíz amarillo. Y sabrás, Cascabela, que a mi madre le robaron lo máspreciado que tiene una mujer. (Asturias, 2000c, p. 170).

Además de todas las posibles intenciones del autor de poner de manifiesto ese mestizaje necesario para la convivencia armónica y el hallazgo de la personalidad del pueblo guatemalteco, no podemos olvidar la contraposición simbólica que se presenta a lo largo de estas páginas. De un lado, algunos de los símbolos son de crucial importancia en el pensamiento y la mentalidad mayas. Podríamos destacar el maíz, la figura del hechicero, los espíritus y demonios, la tierra, la cosecha en sus vertientes de exitosa o fracasada, las serpientes, el arraigo, los sueños y el cromatismo. Pero algunos de estos elementos tienen una doble lectura según se trate de una cosmovisión indígena, o de la propia concepción occidental cristiana. En muchos casos llega el desconcierto ante la falta de comprensión por una de las partes o la ausencia de acuerdo. En otros momentos, se complementan llegando a ser un cristal con doble cara del cual cada personaje extrae las consecuencias que más se adaptan a su necesidad, y que se acercan a su interés con

mayor precisión. En esto encontraríamos la confluencia de un mestizaje auténtico, natural y posible, realizable para llegar a un punto de solución aclamada por todo el pueblo y que trascienda a las consideraciones previas de renuncia de una de las dos partes que se contraponen a ser lo que en verdad son, es decir, el producto de un proceso que ha marcado las pautas de lo que en la actualidad hay.

La actividad literaria de Miguel Ángel Asturias no sólo se ciñe al género narrativo. De hecho, cultivó tanto la poesía como el género dramático. En ambos géneros, destaca también esa preocupación por el indígena, su realidad, sus costumbres, y todo lo relacionado con el mundo de la discriminación de los mismos. En este sentido, podemos comprobar cómo el indigenismo literario de Asturias no sólo puede verse en toda su creación literaria. Uno de los poemas más significativos de su producción, corresponde al místico “Marimba tocada por indios”, dentro de sus “Mensajes indios”(1948), en el que el lirismo más profundo, se combina con realidades sociales y humanas, hacia las que nuestro autor siempre manifestó afinidad:

La marimba pone huevos en los astros.

¡Para un huevo que ponés

tanta bulla que metés! ¡Vení ponelo, vos, pues!

¡Serpiente que muda de piel en los ecos!

¡Grito de madera que se bate en jícaras como el chocolate!

¡Sonido de hojas que van sobre hormigas de palo de hormigo!

¡Para un huevo que ponés

tanta bulla que metés! ¡Vení ponelo, vos, pues! (Asturias, 1948, p. 7)

Además de la producción narrativa y lírica de Miguel Ángel Asturias, no podemos pasar por alto que el escritor guatemalteco también se interesó por el género dramático. Destacan *La audiencia de los confines* y *Soluna*. Ambas manifiestan un carácter indigenista. La primera pieza, profundiza en todo el mundo mítico de los indígenas antepasados, y presenta una contraposición con el racionalismo occidental, encarnado en la figura de Fray Bartolomé de las Casas.



Para finalizar este asunto, no podemos dejar de lado al escritor y crítico Arturo Arias, gracias al cual se ha dado a conocer gran parte del legado literario de Guatemala. Este autor ha lleva realizando su labor literaria desde hace más de tres décadas, siendo uno de los escritores guatemaltecos más importantes del momentos. Títulos como *en la ciudad y en las montañas* (1970), *Después de las bombas* (1972), *Itzam Na* (1981), y *Jaguar en llamas* (1990) nos muestran la preocupación por la sociedad guatemalteca del momento y las características de la cultura de su país. En consecuencia, y entre las preocupaciones más palpitantes de su realidad se halla el tema indígena. No obstante en Arias se vislumbra un vuelco hacia lo surrealista basado en lo mítico y lo onírico (Bellini, p. 611-612). Su preocupación por la realidad nacional en sus entresijos más íntimos aparece reflejada en cada uno de los elementos que componen su obra. Pero trasciende a la mera concepción mítica si bien parte de la misma. Además se inserta en la profundidad de estructuras sociales y políticas en la que se ha visto envuelto el país con el acontecer de la historia hasta dar como resultado el entresijo de problemas diversos que componen la realidad de la Guatemala actual (Arias, 1998, cap. 8).

La actividad de nuestro autor no se ciñe a la escritura narrativa puesto que se sitúa también en estudios críticos sobre diversas cuestiones literarias e incluso históricas.

**3. OSCAR SIERRA IBOY:**  
***VERDE VERAPAZ.***  
***CUENTOS.***



## INTRODUCCIÓN

Nos centraremos, en esta segunda parte, en un análisis detallado de la obra de Sierra Iboy, *Verde Verapaz*, una serie de cuentos de carácter marcadamente indigenista, y que manifiestan el interés del autor por las tradiciones de su país, concretamente de su *pequeña patria*, entendida ésta como la región guatemalteca de la Verapaz. Ciertamente, y como aclarábamos en el primer capítulo de la parte introductoria, la Verapaz es un departamento muy particular dentro de Guatemala, por presentar una población mayoritariamente indígena. Además, el hecho de ser una zona aislada y hundida en la *Guatemala profunda*, hace que conserve los aspectos más señalados del talante maya que los habitantes de estas regiones han heredado de sus antepasados.

Se trata de un departamento considerado como el más representativo de la condición indígena. Se encuentra repleto de latifundios y explotaciones agrarias trabajados por indígenas, que apegados a la tierra, poco contacto han tenido con la lengua castellana y la cultura procedente de Europa.

La condición de escaso desarrollo económico, la falta de medios, y las precarias comunicaciones han conllevado, como consecuencia más inmediata, la conservación de la identidad maya, en especial, en su vertiente *q'eqchi'*, en unos niveles poco conocidos no sólo en Guatemala, sino también en toda Centro América.

Los intentos gubernamentales de suprimir los rasgos característicos de los indígenas no han conseguido eliminar ni diluir las tan arraigadas tradiciones, vividas en la cotidianidad, y trasmitidas de manera natural de generación en generación.

La obra literaria de Óscar Sierra se engloba, a lo largo de las décadas bajo el nombre genérico de *Verde Verapaz*, en honor a la tierra que le vio nacer, crecer y desarrollar toda su intensa actividad docente y cultural. Es una especie de homenaje a la que considera su patria (Sierra, 1982, p. 9), una región guatemalteca rica en valores culturales, de sorpresivas condiciones de vida, y repleta de paisajes paradisíacos aún no contaminados por la mano del hombre occidental. Es también un espacio privilegiado para el desarrollo armónico de la vida de sus habitantes, indígenas en casi un noventa

por ciento. Gracias a ello, y por diversos aspectos de la propia *historia personal* del autor, se presenta como un pequeño reducto de vida en la que los hombres y mujeres pueden vivir su vida al margen de las consideraciones sociales, viéndose amenazada su existencia sólo cuando irrumpe la mano destructiva del extraño, que ajeno a todo el espíritu vivo de siglos de historia, se mueve por intereses que desembocan en destrucción.

La *Verapaz*, además, se presenta bajo el calificativo de *Verde*. La situación de *eterna primavera* en la que se ha visto inserta la totalidad del país desde consideraciones externas, alcanza quizá su punto máximo en esta región, en pleno altiplano, y que por la humedad y el clima, presenta durante todo el año un manto verde de abundante vegetación sobre la tierra. De ahí el apelativo con el que le autor se refiere a este departamento, tan querido por él.

A lo largo de las siguientes páginas, y analizando con detalle los cuentos, trataremos de justificar y demostrar el indigenismo que subyace bajo las narraciones, a veces crudas y directas, otras, irónicas y paradójicas. Pero la mayoría esconden un fondo de defensa del indígena y sus tradiciones. En muchos momentos, esta reivindicación no se palpa con claridad, ya que el escritor presenta críticas sutiles y frustración ante la indiferencia de los propios indígenas por su sufrimiento. Pero en otros momentos, Óscar Sierra contempla con lucidez toda la situación y se alza en tono de fuerte crítica contra los promotores de la injusticia. No obstante, debemos tener en cuenta que el escritor nace y vive en un momento en el que los indígenas están muy mal considerados desde un punto de vista social. Y si son tildados, desde la educación, la formación y la política como una auténtica “lacra social”, alzarse en contra de todo lo establecido por el sistema, resulta complejo y utópico. De todas formas, se ve un proceso de evolución en los relatos, y un aprendizaje derivado del contacto con los indígenas.

El estudio de la obra de Óscar Sierra resulta de interés, no sólo porque no ha trascendido a España, siendo un escritor original e ingenioso, sino porque nos presenta una perspectiva indigenista original: la de un mestizo, conocedor de la lengua, tradiciones y cultura de los mayas, concretamente, en su vertiente *q'eqchi'*. Sería un planteamiento similar a otros autores de corte indigenista, que conocen a fondo la

cultura y no hablan desde la descripción externa. Pero muy pocos autores nos plasman una reivindicación del indígena en el ámbito maya, y concretamente, en las regiones guatemaltecas más recónditas. Y si lo hacen, como es el caso del genial Miguel Ángel Asturias, no es por un conocimiento directo y pleno de las lenguas mayas, el pensamiento y la psicología de estos colectivos sociales. Por tanto, el planteamiento de Óscar Sierra es muy significativo, aunque su obra no haya tenido tanta trascendencia como la de otros escritores guatemaltecos o centroamericanos.

No podemos olvidar que el indigenismo va más allá de muchas de las consideraciones que dogmáticamente se habían tenido en cuenta. Por ello, conviene analizar diversas perspectivas de los cuentos que nos ocupan para llegar a comprender el fondo que puede existir en ellos. No se trata de una mera lectura interpretativa de las historias que se nos narran; la intención es demostrar determinados elementos que nos encargamos de explicar en la primera parte. Y a partir de una visión crítica de los mismos, y su comprensión exhaustiva, podremos llegar a comprender determinadas consideraciones y algunos aspectos novedosos que pueden conferir a estos cuentos aspectos relevantes en el contexto de la literatura centroamericana en particular, y latinoamericana en general.

El “presunto indigenismo” que tratamos de ver dentro de la obra de este autor, difiere en mucho de otras manifestaciones indigenistas. Y no sólo porque nos situemos en una región muy específica y bastante desapercibida en cuanto a lo que la literatura se refiere; además, la visión del indígena en los cuentos de este autor es bastante fluctuante y se mueve desde la defensa radical y la extrema valoración de las culturas autóctonas, hasta la crítica y la consideración de inferioridad de estas comunidades. Por ello, en algunas ocasiones parece existir una cierta incoherencia interna en los relatos. Pero no podemos proceder a un juicio parcial, ya que debemos ir al a la esencia para comprender las narraciones tanto anacrónicamente como en la diacronía, y sacar unas consecuencias lo más positivas posibles. Además de todo esto, no podemos perder de vista que, por las presuntas convicciones ideológicas del autor, y simultáneamente, por sus vivencias personales a lo largo del tiempo, Óscar Sierra no sólo se ciñe a la situación de los indígenas *q'eqchi'es* que pueblan su pequeña patria. Por el contrario, abre su perspectiva a la presencia de otras etnias que habitan su país, para comprobar cómo la consideración exterior hacia ellas, es similar. Por tanto, y por su ideología

fundamentada en la igualdad universal de todos los pueblos y la reducción a criterios básicos similares de todas las culturas, abre su perspectiva indigenista a otros pueblos que de igual modo han sufrido a lo largo de los siglos el peso de la discriminación y el trato en condiciones de desigualdad. En cualquier caso posteriormente procederemos a analizar si la defensa del indígena queda reducida a un análisis externo de sus formas de vida y los sufrimientos a los que se ven sometidos o bien se puede proceder a incluir esta serie de narraciones en el marco de un neindigenismo determinado por una mayor implicación del autor que consigue sacar a la luz los sentimientos más íntimos del “indio”.

El procedimiento que seguiremos, se fundamenta en el método y sistema que propondremos a continuación. Partiendo del conocimiento de determinados datos biográficos del autor, y de su trayectoria literaria, ya que este escritor es desconocido en nuestro país, pasaremos a analizar determinados aspectos de sus cuentos. En primer lugar, marcaremos la diferenciación que se lleva a cabo en el transcurso de las narraciones entre el indígena y el ladino. Es quizá la forma más directa y primaria que tiene nuestro escritor de defender la realidad humana de los indígenas, ya que éstos se presentan en general con mayor valía personal y colectiva que los sectores sociales que los discriminan. Además, de una manera bastante realista, se nos describen las duras condiciones en las que viven las comunidades mayas, y el racismo que sufren por parte de aquellos que tienen todo el poder económico y social concentrado en sus manos.

A partir de esta escisión social de amplias y profundas consecuencias, pasaremos a analizar otras características genuinas de las sociedades indígenas y que sirven de referencia para determinar los rasgos de la cultura maya, en su vertiente *q'eqchi'*, y la presentación de su arraigo cultural, derivado de creencias y vivencias ancestrales. Importante, en este sentido, es indagar en las principales creencias de los indígenas de estas comunidades y en su visión de la realidad. Y para ello, es preciso tratar de acercarnos a esa identificación con el medio natural, con la propia tierra, con la naturaleza en general, ya que de este hecho se deriva que, realmente, el indígena sabe interpretar todo lo que le rodea con acierto. Y el respeto que tiene por la vida hace que esto pase, en primer lugar, por respetar la tierra, la naturaleza y el medio que le proporciona lo que necesita para poder vivir. Pero dentro de esa visión de la realidad que tienen las comunidades mayas de la actualidad, no se puede pasar por alto la

importancia que se le concede a la religiosidad, las creencias y la presencia de lo espiritual. La vida cotidiana de los indígenas no prescinde de estos elementos. Sería casi inconcebible comprender la manera que tiene el maya de acercarse a la realidad y de desplegar las relaciones sociales, sin acudir a lo trascendente. Pero este hecho, aspecto esencial de la vida de estas comunidades, no se ciñe, tal y como veremos, a la celebración de determinados rituales religiosos, cristianos<sup>38</sup> en este caso. Por el contrario, la concepción de lo religioso en los indígenas pasa por el sincretismo, y por las creencias heredadas de las antiguas religiones mayas. A todo esto, se debe añadir un toque de aspectos mágicos y supersticiosos, aún más marcados en los *q'eqchi'es*, puesto que en muchos casos, parece que el tiempo no ha pasado por estas comunidades, y por ello, el anclaje en la tradición y creencias, parece superior que en el caso de otros grupos indígenas del país.

Por tanto, la religiosidad de este pueblo, producto de diferentes raíces combinadas, ha dado lugar a unas manifestaciones muy genuinas y características. Esto hace que el autor trate de presentar las creencias de las comunidades con detalles, y siempre bajo el prisma de estar sometidos a la forma de ser de los pueblos autóctonos del interior del país, y seña muy precisa de su identidad. Al presentarse dentro del contexto de la vida de los indígenas, se convierte en una manifestación más del indigenismo, que trasciende a lo meramente social, para instalarse en una dimensión de reivindicación y exaltación de esta cultura, aunque sometida siempre esta presunta defensa, a una crítica previa en forma de análisis exhaustivo.

La magia, la creencia y la vivencia de determinadas formas llegarían a hacernos pensar en una literatura de convivencia presunta, o parcial, de lo real y lo mágico. Por ello, podemos tratar de acercarnos a ciertos toques del tan renombrado *realismo mágico* que determina muchas de las obras de la literatura hispanoamericana. Y es que, al presentarse de forma tan marcada determinados aspectos de la mentalidad casi mágica de los indígenas, relacionada bastantes veces con el mundo de lo onírico, y la presencia de supuestas fuerzas telúricas, se puede caer en la cuenta de que realmente estas manifestaciones literarias están determinadas por la presencia de ciertos elementos que

---

<sup>38</sup> El calificativo *cristiano* hace referencia en el país a las iglesias evangélicas o cristianas distintas de las católicas. En los años en que fueron escritos estos cuentos, su presencia es casi inexistente. En la actualidad, su porcentaje es muy elevado, casi un cuarenta por ciento de la población.



le confieren una identidad muy particular. No obstante, usaremos estas consideraciones sólo como método para tratar de conseguir el objetivo que nos hemos propuesto.

Tras habernos acercado a todo esto, trataremos de extraer las consecuencias posibles del indigenismo que encontramos en los cuentos de Óscar Sierra. Para ello, tendremos en consideración muchos de los aspectos recogidos en la primera parte. De ahí, veremos en qué se puede ver un claro indigenismo, concebido éste como reivindicación social del indígena, y exaltación de sus aspectos culturales. Y sin duda, podremos llegar a ver cómo existen claros indicios de la existencia de una reivindicación y defensa de los colectivos más desfavorecidos por la sociedad guatemalteca. Ante las controversias en el campo del pensamiento que han protagonizado las discusiones sociológicas y antropológicas de diversos siglos, se presenta a un maya lleno de valores, con astucia e inteligencia suficientes como para afrontar con acierto todas las realidades que se le presentan. Y esto supone toda una defensa de los mayas, siempre juzgados en términos de inferioridad por parte de los ladinos. Además, el indígena es poseedor de grandes valores y nobles sentimientos que lo sitúan en un perfil personal y social, repleto de humanidad. Y esta situación suele contrastar considerablemente con los valores del ladino, ensimismado y sumergido en un mundo de superficialidad.

A pesar de todas las afirmaciones que acabamos de llevar a cabo, no podemos olvidar que el indigenismo, según la concepción de algunos críticos y estudiosos, puede poseer también unos ciertos tintes de planteamiento racista y etnocéntrico (Saintoul), por lo que será conveniente analizar algunas cuestiones para encontrar los elementos que pueden llevarnos a pensar que este hecho es realmente tangible y palpable en los cuentos de *Verde Verapaz*, y asimismo, tratar de comprender por qué una manifestación literaria que trata de defender al indígena y su realidad más directa, así como sus costumbres y tradiciones, puede caer en un momento determinado, en un racismo inevitable. No obstante, explicaremos las matizaciones precisas de este hecho, ya que no es totalmente radical la presencia de discriminación o diferencia en los cuentos de este autor, y en caso de que hallemos indicios, deberemos matizarlos con precisión, para no caer en una cierta incoherencia. Así, y como indicábamos previamente, las décadas en las que se gestaron estos relatos, y salieron a la luz, estuvieron marcadas por el peso de la muy baja consideración hacia la realidad indígena, cuestión que continúa en la

actualidad, pero que quizá alcanzó su punto álgido en la segunda mitad del siglo XX. Por ello, por mucho que el autor trate de reivindicar realidades, siempre tendrá que dejarse llevar por la sutileza, y de una forma u otra, se hallará determinado por los condicionantes que impone una determinada dirección en la educación, o las propias convicciones adquiridas.

Por último, y dada la cantidad de elementos que pueden encontrarse en los cuentos de *Verde Verapaz*, trataremos de profundizar un poco más en determinadas ideas, y comprender cómo la ideología del autor se halla presente en cada párrafo, aunque la sutileza de la narración impida en determinadas ocasiones encontrar verdadero sentido. Y sin duda, aparte de la recreación estética que suponen las breves narraciones de este autor, no podemos olvidar que su intención va encaminada a tratar de mostrarnos una realidad social concreta, las derivaciones de ella, y su punto de vista subjetivo. Por ello, sus enseñanzas de filosofía social, y los valores que se pretenden transmitir en una ética no articulada del todo, se perciben con una lectura detenida de los cuentos.

Tras todos estos puntos indicados, pasaremos a concluir, señalando algunos aspectos que nos harán comprender con mayor precisión y acierto, una visión de síntesis de todo aquello que hemos tratado de exponer a lo largo de estas páginas. También incluiremos un apartado de las cuestiones menos precisadas, y por tanto, más débiles de todo lo que hemos intentado poner en relieve a lo largo de este estudio pormenorizado y concreto de los cuentos de Óscar Sierra I., y de toda la temática tangente que surge a raíz de un acercamiento a los mismos.



## 1. ASPECTOS BIOGRÁFICOS<sup>39</sup>.

Para comprender los relatos de nuestro autor, es preciso atender a ciertos aspectos de su vida, que nos ayudarán a ver el fondo de muchas de las cuestiones subyacentes a sus cuentos.

Óscar Absalón Sierra Iboy, nació en Cobán, capital del departamento de Alta Verapaz, el 17 de enero de 1908. Su padre, Víctor Sierra Salazar, le inculcó desde pequeño, el interés por la literatura, y le hizo conocer a los autores más relevantes de la literatura castellana. Además, despertó en su hijo el afán por estudiar y comprender el teatro, ya que Víctor Sierra fue un excelente actor, profesional, y un magnífico cómico. Su madre, Balbina Iboy Xitumul, logró que se familiarizara con los aspectos más importantes de los indígenas de la región, en especial los *q'uech'ies*, grupo étnico del que ella procedía. Gracias a este hecho, el de ser mestizo por origen directo, y debido a la posterior labor docente, nuestro escritor aprendió varias de las lenguas mayas del tronco quiché, hasta el punto de ser bilingüe (castellano y *q'ueq'chi'*).

La enseñanza primaria la recibió en la *Escuela Práctica de Cobán*, siguiendo el sistema impuesto por el gobierno de Estrada Cabrera. Durante la década de 1920, la escuela mencionada fue trasformada en *escuela normal*, por lo que Óscar Sierra pudo cursar allí los dos primeros años de sus estudios de magisterio. No obstante, y debido al bajo número de alumnos para el tercer grado de magisterio, en 1925 el escritor tuvo que marchar junto a otros compañeros al Instituto Centroamericano de Jalapa, donde terminó sus estudios, recibiendo el título de maestro en octubre de 1926. Desde la consecución de la titulación de maestro de enseñanza primaria, hasta 1930, Óscar Sierra ocupó diversas plazas en distintos colegios e institutos de la zona (Sierra, 1986, pp. 1-3).

Debido a la eficacia de su enseñanza y a la dedicación a su labor docente, le fue concedida la cátedra de dos asignaturas, y posteriormente, la inspección educativa de la

---

<sup>39</sup> Extraídos de las notas que el propio autor nos facilitó con motivo del *Currículum* que le fue exigido para la imposición del la Orden "Francisco Marroquín". Los datos son verificables, si bien fueron entregados en un manuscrito *de puño y letra* del propio escritor.

región. Tuvo, además, que llevar a cabo todas estas actividades de forma simultánea, debido a la escasez de maestros titulados en el país.

Por sus desavenencias con el gobierno del general Lázaro Chacón, y por las protestas al no haber recibido su sueldo en cinco meses, es destituido de su trabajo como maestro, y su titulación es inhabilitada. Pero más tarde, por exigencia y protesta de los vecinos de Cobán, se le propone la vuelta a la docencia, ocasión que Óscar Sierra rechaza por estar centrado en otras actividades. Sin embargo, el escritor nunca negará que la gran pasión de su vida, junto a la literatura, será la enseñanza, por lo que hará todo lo posible para regresar en unas condiciones dignas y justas. En cualquier caso, deberá esperar catorce años para retomar su auténtica vocación, justamente los años que el general Ubico permaneció en el poder.

En 1945, al asumir la presidencia del gobierno Juan José Arévalo, Sierra Iboya vuelve a enseñar, ya que el nuevo presidente había sido su profesor en el instituto de Jalapa, y los vecinos de Cobán se encargaron de nuevo de alzar sus voces para que se conociera la ausencia de este maestro de la labor docente. El Ministerio de Educación, por petición del presidente, lo nombró director del nuevo *Instituto Normal Coeducativo del norte*, que posteriormente asumirá el nombre de *Instituto Mixto del norte*. El hecho de enseñar a alumnos de ambos sexos supuso toda una novedad no sólo para el escritor, sino para toda la comunidad verapacense. Además, a Óscar Sierra le correspondió la labor de protocolo, presentación y supervisión del funcionamiento del centro educativo. Se encontró, por ello, con múltiples dificultades a la hora de explicar las ventajas y licitud de las nuevas disposiciones coeducativas. Pero este hecho le llevó a aprender muchas cosas sobre diversas cuestiones, y a profundizar aún más en las raíces culturales e ideológicas de los habitantes de la Verapaz.

Por la eficacia de su labor, obtiene en 1947 la distinción *Emilio Rosales Ponce*, un mérito por el trabajo de educador sólo concedido a aquellos maestros que han aportado algún aspecto significativo al desarrollo nacional de la enseñanza. Además de su trabajo, consiguió fundar un internado mixto para alumnos procedentes de las regiones rurales. Esto supuso toda una novedad, tanto en su departamento como en toda la República.

A finales de 1947, abandona la dirección del centro, por haber sido elegido diputado del Congreso Nacional, en calidad de representante del departamento de Alta Verapaz. Ocupó este cargo hasta 1951.

Por sus críticas al gobierno y la defensa de sus propios ideales, fue apartado de toda actividad, y encarcelado, durante períodos cortos, en repetidas ocasiones. Y cansado del acoso sufrido, por motivos que ni él mismo alcanzó a comprender, abandonó en 1953 toda actividad educativa. Tuvo que ver mucho en todo esto el violento cambio de gobierno de Arbenz, y la política llevada a cabo por el mismo durante todos sus años en el poder.

En estos años, y como parece evidente, Óscar Sierra no ocupó ningún puesto público. Y tras consultar con su familia y amigos, decide adentrarse en el mundo periodístico, fundando el semanario *Norte*, cuyo primer número vio la luz el día cinco de marzo de 1958. En sus publicaciones de prensa el autor se dedicó tanto a relatar aspectos relacionados con la actualidad, como a la publicación de algunos de sus cuentos y poemas. También dio espacio para que otros escritores publicaran algunos relatos, y opiniones. Pero la verdadera esencia y fundamento del semanario parece haber sido el tratar de analizar la cuestión social del país, aportando críticas constructivas, en especial, en materia de educación, principal preocupación de Óscar Sierra. Debido a los rigores de la represión política que se comienza a gestar, el 24 de agosto de 1968, habiendo comenzado el conflicto armado que duró en el país más de treinta y cinco años, tuvo que suspender la publicación del semanario. No obstante, tuvo un gran reconocimiento ya como escritor y periodista, hasta el punto que se le denominó como el *Catedrático en el aula de la vida*.

El periódico *El Norte*, que tuvo una vida de diez años, presentó principalmente dos lemas. El primero de ellos, es “pueblo libre es el que sabe exteriorizar sus pensamientos en defensa de sus intereses”. El segundo de los lemas, que vino a sustituir al primero, y que fue muy criticado por el presunto contenido político, fue el siguiente: “La palabra es luz y fuerza, capaz de iluminar conciencias y romper cadenas de opresión”. Estas sentencias manifiestan el interés del autor por las cuestiones sociales de su país, entre ellas, la marcada falta de libertad. Pero además, viene a mostrarnos cómo Óscar Sierra creía que la literatura en sí, en forma de cuentos, relatos, poesía o incluso,

artículos periodísticos, posee una función social, que tiene la cualidad de romper las cadenas de falta de libertad, y abrir las conciencias hasta el punto de crear una nueva mentalidad capaz de romper los criterios preestablecidos a favor del bienestar social.

Aunque ya el maestro y escritor no cesará durante toda su vida los conflictos con los distintos gobiernos, por orden ministerial es restituido en la labor de servicio al ministerio de Educación el 8 de febrero de 1967, si bien en calidad de supervisor técnico de educación. Se le asigna el distrito educativo número dos de la república de Guatemala, que corresponde a la Verapaz. Por tanto, tiene bajo su responsabilidad los municipios de San Cristóbal, Santa Cruz, Tamahú, Tukurú y Tactic. Algunas de estas comunidades se encuentran aisladas y bajo los rigores de una pobreza casi extrema, por lo que Óscar Sierra podrá conocer aún más a fondo los rigores que condicionan a sus compatriotas, y gracias a ello, se inspira gran parte de sus escritos de índole social.

De nuevo, por la creciente situación de violencia que se está generando en el país, y ante las constantes amenazas recibidas, es destituido a comienzos de 1971, y nombrado inspector educativo del distrito de Cahabón<sup>40</sup>. Se le aísla aún más de la actividad pública y de los círculos literarios y educativos. No obstante, el escritor pudo profundizar en las tradiciones de grupos étnicos mayas diferentes de los que él conocía. Y estudió a fondo la llegada de los españoles en el siglo XVI, y la situación de los indígenas desde aquel momento.

El 15 de mayo de 1978, debido a los rigores de la edad, se jubila, tras una larga vida de dedicación a la enseñanza, el periodismo y la literatura. Este fue el momento en el que Óscar Sierra se retiró junto a su esposa y a algunos de sus nueve hijos, a su ciudad natal, Cobán, donde se dedicó de lleno a la literatura, mediante la producción personal de obras, y el estudio de obras significativas de otros autores.

Sufrió los rigores de la crudeza del conflicto armado que vivió Guatemala. En especial, los años ochenta fueron muy duros para todo el país, si bien es cierto que las zonas Cobán sufrieron duros golpes de represión. Así, el autor recibió diversas amenazas de muerte, pero se negó a abandonar su patria y su ciudad natal.

---

<sup>40</sup> Aunque la Verapaz está principalmente poblada por indígenas pertenecientes a los grupos *pokomchi'*, *achí*, y *q'eqchi'*, Cahabón es una zona muy representativa de este último grupo

Tras haber vivido la firma de la paz en el país en 1996, cae enfermo. Debido a su avanzada edad, y aunque tuvo momentos de cierta mejoría, permaneció en cama durante más de un año. Finalmente, falleció en noviembre de 2002, a los noventa y tres años de edad, y después de una vida de fidelidad a sus principios, sus orígenes, y su vocación





## 2. ASPECTOS LITERARIOS

Es necesario indicar algunos de los aspectos literarios más importantes presentes en la trayectoria del escritor. En primer lugar, debemos señalar que Óscar Sierra cultivó la práctica totalidad de los géneros literarios. Dentro de la narrativa, destacan sus cuentos, género en el que se volcó y que supuso una auténtica proyección de su vocación. También escribió diversos ensayos sobre temas muy variados, desde aquellos más relacionados con labor docente, hasta los que se introducían de lleno en la problemática social.

Como periodista, gozó de un gran ingenio, de una profunda ironía, y de una capacidad de análisis y crítica sorprendentes. Así, en los años sesenta, adoptó el irónico pseudónimo de *Augusto Roa Risa*, por el que se lo conocerá posteriormente en los períodos en los que debía mantenerse un poco al margen de las implicaciones sociales por sus problemas con los diferentes gobiernos.

Por toda la polémica que envolvió su vida, no tuvo la ocasión de publicar libros hasta los años setenta. No obstante, y debido al éxito social que tuvo a lo largo de su carrera de escritor, gozó del reconocimiento de los lectores y de otros escritores de su país. No obstante, desde temprana edad publicó relatos, poemas y pequeños ensayos en diferentes revistas y periódicos, tanto nacionales, como extranjeros (en especial, en El Salvador, México y Honduras).

No salió a la luz pública como escritor reconocido hasta los años setenta. Pero fue muy popular en la Verapaz y en los departamentos cercanos a ésta, desde su juventud.

El primer premio recibido por el escritor, tuvo lugar en 1946, gracias al ensayo *Amigos Siempre*, donde, a través de la educación y la enseñanza, analiza la realidad de

los habitantes de la Verapaz. Un año después, obtuvo la medalla de oro en el concurso de cuento regional, gracias a su relato *Sak Rapin ha*, de marcado carácter social.

Durante la década de los años cincuenta, tuvo contacto con el grupo literario *Saber-ti*, y gracias a ello, participó en el concurso nacional de relato corto, obteniendo una mención especial por su cuento *La vuelta del Cacique*, renombrado y reestructurado posteriormente.

En 1961, obtiene el premio poético en su ciudad natal. Gracias a estos galardones, tuvo la ocasión de conocer y entablar relación con distintos autores guatemaltecos de relieve, como es el caso de Sierra Pereira, e Isaac Sierra Coronado.

Antes de verse envuelto en las polémicas por sus tendencias políticas y sus constantes actitudes críticas hacia el poder, recibió menciones y premios por su semanario *Norte*.

A lo largo de estos años, sigue publicando sus cuentos y poemas en diversos diarios y semanarios del país. De igual manera, su labor poética y narrativa comienza a tener repercusión en toda la república de Guatemala. De hecho, recibe nuevos galardones en departamentos lejanos a su entrañable Verapaz, y en ciudades extrañas para él, como es el caso de Sololá, Teculután, Puerto Barrios y Huehuetenango.

El 25 de mayo de 1980, por acuerdo del gobierno, le es impuesta la Orden *Francisco Marroquín*, un reconocimiento que se hace en Guatemala a nivel nacional por la difusión de las artes y la colaboración en el crecimiento de la cultura.

De las obras dramáticas de Sierra Iboy, sólo destacaremos que se trata de pequeñas representaciones hechas con motivo de algún acontecimiento social de importancia. No obstante, y a pesar de que su padre le infundió desde niño el amor por el drama, Sierra Iboy no destacó como autor de piezas teatrales. En algunos casos, incluso, tras el intento fallido de escribir una pieza de teatro, convierte su argumento en relato. Y el resultado es increíblemente beneficioso.

Una de las grandes pasiones del escritor fue la poesía. De hecho, incluso su narrativa estuvo llena de lirismo y de recursos poéticos. Destacan sus poemas *Contemplativamente* (1946), *Ventanal lírico en romances* (1952), *Cuatro Cantos de dolor y un poema de optimismo* (1955), *Del Océano vegetal eterno* (1956) y *En la Vera de la Verapaz* (1970). Posteriormente, y tras haberse retirado definitivamente de la enseñanza, publicó una serie de poemas en un tono más intimista, y admirado por la belleza del paisaje de su tierra, por la vida de sus habitantes, los logros de sus antepasados mayas, y la injusticia de la situación en la que viven los indígenas por la presión gubernamental. Así, mencionaremos *Clamor de los anhelos* y *Lauros*, ambas de 1980.

Sus cuentos fueron recopilados por el autor, y publicados en una antología rica y variada en 1982, bajo el nombre genérico de *Verde Verapaz . Cuentos*.

Debemos señalar que el escritor publicó diferentes ensayos sobre el tema educativo. Destacamos *Niñez y Adolescencia* (1963), y *Buscando Salud para todos* (1966).

Óscar Sierra consideró que la literatura no sólo tiene como objeto el placer estético, la recreación o la expresión de sentimientos y vivencias. Consideró que la literatura y la escritura en general, tenía una marcada función social, en especial, en un momento de hostilidad como el que él presenció de forma constante y continua a lo largo de su vida. Por esto trata de describir las realidades que se viven y así servir de elemento de crítica y cambio. Por ello, es que el tema indígena es recurrente a lo largo de toda su obra, bien sea ésta lírica o narrativa.

A pesar del contacto con algunos de los diversos grupos literarios de su país, no formó parte directa de ninguno. Conoció a diversos miembros del grupo *Tepeus*, incluso se sintió identificado con algunos de sus presupuestos. Pero, aislado en la Verapaz, y entregado a su labor de docente, no tuvo la ocasión de mezclarse con ellos.

También conoció a las agrupaciones literarias *Saber-ti* y *Nuevo Signo*, sin llegar a identificarse con ninguna de ellas.

No obstante, y por las vivencias que protagonizó, pertenece a una generación de escritores comprometidos con los asuntos sociales más acuciantes del momento.

Quizá no fue muy valorado en un primer momento por los escritores de su país. Pero poco a poco fue ganándose la confianza de los mayores representantes literarios de Guatemala, hasta el punto de que llegó a traspasar las fronteras de la tierra que lo vio nacer, para dar conferencias durante los años sesenta y setenta en ciudades extranjeras como San Salvador, Tegucigalpa, México, Panamá y Mérida.

A pesar de ser un escritor reconocido y de importancia, su obra no ha trascendido y la crítica sobre la misma ha sido reducida. En el marco de la región *verapacense* ha sido hasta el momento prácticamente el único escritor de nombre conocido. Su acercamiento a diversos grupos literarios del país fue constante, al igual que su reconocimiento por parte de otros escritores coetáneos. Además fue de igual modo fue valorado por a actividad periodística. Pero no podemos olvidar que las dificultades políticas que ha atravesado la región a lo largo de las últimas décadas llevaron al escritor a replegarse a un espacio de intimidad necesario para protegerse. Muchos de sus amigos escritores sufrieron la persecución y algunos incluso la muerte violenta. Ante esta serie de acontecimientos Óscar Sierra optó por una discreción casi obligada. Es a partir de su muerte cuando la crítica ha comenzado a interesarse por sus escritos, existiendo muy poco material escrito sobre el escritor hasta el momento. A pesar de esta circunstancia su ciudad natal, Cobán<sup>41</sup>, quiso homenajear su intensa actividad como docente y escritor inaugurando un premio literario anual que lleva su nombre, al igual que forma la biblioteca de la localidad. No obstante es mucho lo que queda por investigar sobre el autor y su obra literaria.

---

<sup>41</sup> La “Ciudad Imperial de Carlos V”, como se la conoce, es una de las principales del interior del país, al mismo tiempo que icono representativo de la población indígena.





### **3. EL INDIGENISMO EN VERDE VERAPAZ.**

A lo largo de las siguientes páginas, trataremos de mostrar el indigenismo que subyace a la narración de este escritor guatemalteco. Para ello, nos basaremos en diversas cuestiones que han supuesto una constante en toda la historia del indigenismo literario. Con todo ello, intentaremos llegar a la conclusión de que los cuentos de Óscar Sierra contemplan un indigenismo marcado, con sus características más amplias, y además una reivindicación del indígena desde una óptica particular y original, ya que no habíamos presenciado la descripción e inmersión en un pueblo de forma tan directa en esta región centroamericana. Además, no sólo se basa en las consideraciones externas de sus descripciones, sino que penetra en la psicología de los personajes hasta atraerlos hacia el lector. Gracias a ello, la lectura no sólo rebosa en realismo y verosimilitud, sino que además muestra un grado de conocimiento de las realidades de los mayas de su región que alcanza extremos desconocidos. Además, la originalidad de esta serie de cuentos viene precisamente también de este hecho mismo: es difícil encontrar en el ámbito de la literatura hispanoamericana narraciones indigenistas que no sean novelas. De hecho, la mayor parte de las manifestaciones literarias del indigenismo inca y maya, a excepción de las *Leyendas de Guatemala* de Miguel Ángel Asturias y los cuentos de José María Arguedas, son novelas de larga extensión y que nos presentan una trama concreta. En este caso, se toma como referencia un elemento concreto, y los cuentos no tienen conexión entre sí: son historias independientes que sólo presentan como hilo conductor el carácter crítico y el aspecto social. Por eso, la manifestación literaria en narrativa de Óscar Sierra I., puede presentar un gran interés para cualquier estudioso del indigenismo, por el contenido y la forma de sus narraciones.

Aparte de todo lo indicado, debemos señalar que es una narrativa de tintes regionalistas: nos presenta una región particular, bastante aislada del resto, y con una idiosincrasia determinada. Pero las situaciones que en ella ocurren, pueden extrapolarse a cualquier zona donde se den vivencias similares. De hecho, dentro de los cuentos, se incluyen, como veremos, algunos relatos que se encuentran al margen de la vida de los mayas *q'eqchi'es*. No obstante, el autor sigue los mismos esquemas planteados en los



cuentos de corte indigenista, aplicando a una realidad concreta, el problema de la discriminación y el triunfo de los verdaderos valores humanos.

*Verde Verapaz* está constituido por un conjunto de cuentos de diversa temática. En general, todos tratan de hacer, como el propio autor señala, una apología en forma de homenaje, a la Verapaz, centro, punto de partida, y finalidad de los relatos en sí. De esta manera, y al tratar el escritor guatemalteco, aterrizar en una realidad más concreta dentro de la diversidad guatemalteca, no puede evitar transmitirnos ese sentimiento de que la Verapaz, un microcosmos dentro de su país, y por ende, en el contexto general del mundo, es su patria. Así lo justifica el propio Óscar Sierra al explicar el porqué del título genérico que aplica a la totalidad de sus relatos. Y tampoco se puede negar que el escritor *verapacense* profesa una profunda admiración hacia esa patria que lo ha visto nacer y desarrollar toda su actividad profesional en general, y literaria en particular.

La región de la Verapaz, como ya indicamos con anterioridad, padece el aislamiento. Su población es indígena en la casi totalidad. Además, y muy a pesar de que ciertos aspectos culturales y determinados lugares, haya adquirido fama y prestigio a lo largo de los años, no se puede negar que los dos departamentos estatales que componen esta región de la Verapaz no poseen una fama muy renombrada en el conjunto de la República. Se encuentran ambas divisiones departamentales por debajo del índice de desarrollo humano que corresponde a la media del país (Cebrián, 2000 pp. 33,34). Por ello, debió ser consciente del profundo grado de desconocimiento que existía hacia su *pequeña patria*. Por ello, y lleno de orgullo, sacó a la luz aspectos olvidados de su tierra, para dar a conocer las maravillas que se esconden en su interior. Y al tratar sobre la Verapaz, no se puede olvidar un aspecto intrínseco a su propia identidad: la presencia indígena, arraigada y síntoma de un pasado maya que todavía se encuentra presente de forma directa y palpable. Por ello, a las riquezas naturales que en muchos casos describe, unidas a las vivencias personales, lirismo e intimismo, se unen la descripción de ambientes, aspectos culturales y humanos, e incluso, la tragedia de seres que se mueven en un medio afable, en cuanto a lo que se refiere a la naturaleza, y hostil, si nos referimos al aspecto más eminentemente social.

De los distintos relatos que integran esta composición, un total de catorce, nueve tratan el tema del indígena *q'uechí* de forma directa, por lo que, como veremos

posteriormente, encarnarán la temática indigenista propiamente dicha. Este conjunto de cuentos se halla integrado por los títulos que señalamos a continuación:

- “La Vereda del Compadre”
- “Sak Rapin ha”
- “Tragedia en Río Hondo”
- “Borrachera”
- “Alma de Harapos”
- “El Cerro Vivo”
- “En el Paabanc”
- “Otra vez el cacique”
- “Cuando el maíz llora”

De todos estos relatos, “Sak Rapin Ha”, “El Cerro Vivo”, “En el Paabanc”, y “Cuando el maíz llora”, entran de lleno en la sociedad, costumbres y vida interna del pueblo *maya-q’eqchi’*. El resto, aunque tratan aspectos distintos, parecen tener una mayor finalidad social de crítica de las realidades y de la injusticia, si bien, Sak Rapin Ha’, aborda simultáneamente la crítica social de los abusos, y los entresijos de las creencias y vivencias de los indígenas pertenecientes a este grupo. Por otra parte, *Otra vez el cacique*, entra en una dimensión de mayor profundidad, dando lugar a otras interpretaciones.

El caso de “Tragedia en Río Hondo”, además de apoyarse en la realidad de una familia indígena, y situar a ésta frente a la tragedia, hace pensar en la devastadora experiencia de los conflictos sobre la población. No sólo ya es la situación que el indígena padece ante la sociedad hostil, sino que además describe con precisión cómo éste sufre, aun permaneciendo ajeno a estas preocupaciones de índole política, las consecuencias de la contraposición de intereses ajenos a la sencillez de su vida.

El resto de relatos, se mantienen más al margen de la vida indígena, si bien se acercan a esta realidad de una forma u otra.

Los dos últimos relatos, a saber, “Caza mayor en bocacosta” y “Ocaso Negro”, se sitúan en las regiones guatemaltecas de costa, bastante retiradas de la Verapaz. No

obstante, y aunque parecen ser producto de las vivencias que el autor tuvo los años que permaneció en Puerto Barrios, ciudad situada en la zona del Caribe, parece que en el tiempo que permaneció fuera de su tierra, no pudo olvidar todo lo que ésta le aportó. Así, en el caso del cuento titulado “Ocaso Negro”, aplica los mismos esquemas que en otros relatos que abordan la temática indigenista. Y aunque en este caso, las consecuencias recaen sobre un grupo social distinto de los indígenas, es cierto que el autor manifiesta una afinidad similar, por lo que parece que el *indigenismo* se abre hacia una realidad más genérica y universalista, de consecuencias muy interesantes.

A continuación, y como indicábamos previamente, trataremos de profundizar en cuestiones como la oposición entre el indígena y el no-indígena en los relatos, las creencias supersticiosas y la magia, en claro sincretismo con la religión y la fe occidentales, el simbolismo cromático y sensorial, el maíz, y el lenguaje usado por el autor para reproducir la manera de expresarse de cada personaje. Todo ello nos hará caer en la cuenta de una compleja *maraña* de relaciones humanas, en las que el escritor suele abrir la puerta a la esperanza.

### **3.1. LA OPOSICIÓN INDÍGENA-LADINO EN VERDE**

#### **VERAPAZ.**

Aun en los albores del siglo XXI, a pesar de las circunstancias acontecidas a lo largo de las últimas décadas y los logros conseguidos en Guatemala, el racismo y la diferencia siguen siendo realidades cotidianas en el país. Sin duda parece ser ésta una situación nada transitoria; por el contrario, está muy arraigada en la mentalidad social, y parece ser fruto inevitable de un proceso histórico desarrollado a lo largo de los siglos, hasta tal punto que no se vislumbra fácilmente una posible disolución de esta adquirida mentalidad. En cualquier caso, este asunto parece mucho más serio y aún más árido en la década de los cincuenta y sesenta, justo cuando tiene lugar la composición de estos relatos. Este hecho no es de extrañar, ya que, al igual que ha ocurrido en el resto de regiones latinoamericanas de alta población indígena, la misma sociedad parece haber inscrito en la mentalidad colectiva esta distinción entre la población indígena, paradójicamente mayoritaria, y el resto de la sociedad. Y como es sabido, esta diferenciación ha dado lugar a reacciones de distinta índole, desde los levantamientos sociales más radicales -y las respuestas represoras respectivas-, hasta las manifestaciones literarias diversas de defensa y reivindicación del indígena, tal y como señalábamos en capítulos anteriores. En este caso, la oposición entre ambos grupos sociales hace al lector comprender con mayor precisión las diferencias existentes entre sendas realidades, y a distintos niveles que oscilan desde lo meramente lingüístico, hasta lo religioso. El objeto de exponer una diferenciación estricta puede resultar complejo, pero necesario, ya que sin este hecho nos resultaría imposible comprender y acercarnos a la situación de injusticia del pueblo indígena -el maya, en este caso-, y seríamos incapaces de encarnar el sufrimiento que padece esta *gran víctima colectiva*. Por otro lado, resulta lícito también encontrar los agentes causantes de la tragedia humana que viven los *pueblos olvidados* de la Mezo-América. Y por mucho que se desvíe la atención hacia otras causas, como la ignorancia del indígena, su arraigo hacia ciertas costumbres, o la docilidad de su condición, llevada al extremo en ocasiones, la culpabilidad de su fatal destino siempre apuntará hacia una misma dirección: el *hombre blanco*. Éste toma diversas denominaciones en las distintas obras literarias de tema indigenista. En este caso, dado el desarrollo de la sociedad en Guatemala, y las

peculiaridades propias de sus zonas rurales, tiene unas características concretas, comunes por supuesto al resto, pero enmarcadas en una denominación que conviene conocer.

Para comenzar la exposición de este aspecto concreto que nos ocupa, y gracias al cual encontraremos muchos elementos del indigenismo, es necesario intentar encontrar un significado algo más profundo a estos términos que dan título a este capítulo, esto es, *ladino* e *indígena*. En primer lugar, en este sentido concreto, *indígena*, sería para el autor, aquella persona autóctona del lugar, procedente de los antiguos mayas, que, en la región concreta en la que nos situamos y sirve de marco de estas narraciones, sería perteneciente a las etnias indígenas del tronco *maya-quiché*, en forma de *queq'chi*, *pokomchí*, principalmente la primera, más conocida por el autor debido a su origen, y abundante presencia. El indígena, como podemos comprobar en los cuentos de nuestro autor, lucha por mantenerse en sus tradiciones ancestrales, utilizando la lengua tradicional que le es propia en cada caso, llevando el traje típico, y en permanencia de arraigo a la tierra. Como no está claro el origen de estas gentes, debido a la confusión histórica que existe, Óscar Sierra considera que conocer al indígena es introducirse en su clave de entendimiento, intentar comprender sus costumbres y forma de vida, adentrarse en el misterio de la naturaleza, que es bien conocida por el indio. De esta manera, se podrá llegar a descubrir un universo cargado de contenido y magia, en el que el *extraño* redescubre toda una nueva visión de las cosas, quedando perplejo ante muchos valores ya perdidos en la sociedad actual.

Por otro lado, el término *ladino* posee una ambigua interpretación, si bien en el contexto del país no se presta a confusiones y parece tener un evidente sentido unitario, aun en la diversidad de opciones que se enmarcan dentro de su consideración. Etimológicamente, ha sido utilizado para designar al *judeo-cristiano*, que ha conservado su origen y lengua, aun en la época de la invasión. De ahí viene su aplicación a aquella persona que no es indígena. En Hispanoamérica, la palabra *ladino* es aplicada al indígena que habla castellano, o a cualquier persona que no es procedencia indígena. Los apellidos del *ladino* suelen ser castellanos, y su lengua habitual es el español. No obstante, es *ladino* también aquel que tiene sangre *mezclada*, por lo que un descendiente de *indígenas* que tiene también origen español, sería *ladino* de igual modo. Lo curioso en sí es que en Guatemala, la utilización binaria de ambas categorías, esto es, indígena y

ladino, se ha aplicado a realidades de diferenciación étnica desde el siglo XIX. Con ello, se designaba al grupo o etnia “ladina”, lícita, auténtica o de derecho propio, frente a la indígena (Rodas, 2006, p.2), siguiendo los patrones de escisión social que ya hemos indicado, y en los que continuaremos insistiendo.

Los *ladinos* tienen un prestigio social mayor que los indígenas. Aunque un ladino proceda de cualquier clase social baja, será bien atendido y mejor considerado en relación a cualquier indio.

Los rasgos físicos del *ladino* guardan mayor semejanza con el hombre europeo, dándose entre ellos los llamados *canches*, esto es, persona rubia o de piel clara, cuya consideración social resultará alta e incluso envidiable. Pero a menudo sucede que la mezcla étnica que se ha sucedido durante generaciones da como resultado la preeminencia de rasgos externos más emparentados con el pasado precolombino, que con la presencia de españoles en la época colonial. En este caso, muchos usan recursos diversos para manifestar su origen español, o su parentesco con el mismo, alardeando de algún que otro apellido o potenciando aspectos que a ojos de cualquier persona externa a la cultura, resultarían casi inverosímiles.

Por otro lado, la presencia de una importante colonia alemana durante varias décadas, dejó una visible huella, no sólo en el aspecto económico por la posible repercusión, y porque supuso casi una *nueva invasión*; la presencia alemana se tradujo en una nueva mezcla de etnias, en pocos casos sometida a la voluntad de los indígenas, y en muchas ocasiones, producto del abuso de los germanos. En los casos en los que se dio el reconocimiento a los hijos de los alemanes e indígenas o *ladinos*, el hecho de poseer un apellido distinto de las lenguas mayas, o incluso distanciado del castellano, es toda una ventaja que alejaba de la exclusión social y permitía a la persona abrir nuevos horizontes. En cambio, muchos son los indígenas descendientes de relaciones con alemanes, y que permanecen en aldeas aisladas de los núcleos importantes de población, anónimos y al margen de consecuencias. Sólo con el transcurrir de generaciones, los rasgos precedentes, consecuencias ineludibles de la genética, salen a la luz, llenando de confusión y desconcierto a los indígenas.

En cualquier caso, no podemos obviar el hecho que nos interesa destacar en este caso: el indígena, tiene un bajo prestigio social, como ocurre en toda Hispanoamérica, sufriendo la discriminación en muchos casos, y posee pocas posibilidades de promoción social, en parte debidas a la poca decisión y a las dificultades que encuentran en el marco social. El *ladino*, en cambio, y a pesar de ser minoría en el conjunto social guatemalteco, está mejor visto, y posee mayor posibilidad de promoción social. La mayor parte de los cargos públicos, oficios que gozan de un cierto prestigio social, y la economía en general del país, está en manos de los *ladinos*, aunque esta situación va cambiando paulatinamente.

Debemos señalar, no obstante, que en Guatemala el término *ladino* suele usarse indistintamente para el mestizo y el criollo. Los descendientes directos de los españoles suponen un grupo poco numeroso en el país ya que Guatemala es un claro ejemplo de mestizaje. De todos modos tanto mestizos como criollos se engloban a nivel general dentro del grupo *ladino*. En cualquier caso, la distinción entre los miembros del grupo ladino entre sí se dará en función del origen europeo o indígena que éstos tengan. A mayor ascendencia española, manifestada ésta por medio de apellidos, historia familiar o rasgos físicos, más positiva será la valoración social. En cambio, en caso de tener un origen cercano a los indígenas (esto es, que alguno de los padres sea indígena), la consideración social bajará directamente. Por tanto, el papel que jugó el mestizo en las regiones andinas, en búsqueda de su propia identidad, y a veces, por esto mismo, siendo un personaje cruel y desalmado, ahora cambiará en este contexto. No desaparece la diferenciación completamente, ya que dentro del grupo ladino encontraremos distintas gradaciones en función de lo que hemos indicado. Pero ya la línea divisoria se encuentra en la escisión abierta entre el ladino y el propiamente indígena. De cualquier modo, esta línea divisoria es muy marcada y no da lugar a una mezcla real y auténtica entre ambos grupos.

En esta serie de cuentos, la crítica de la discriminación de los indígenas se tornará dura y agria en ocasiones, llegando a ser desgarradora. Se producirá una inevitable defensa del indígena, en detracción del *ladino*, que sólo parece moverse por sus intereses, sin importarle los derechos del otro.

La oposición indígena/ladino, en este caso, implicará una defensa del primero, y un descubrimiento de los valores escondidos que poseen estas personas que viven en el anonimato y arraigados en sus antiguas tradiciones, en ocasiones, en peligro de extinguirse por la presencia de elementos que las hacen peligrar. El ladino, en cambio, mostrará en las descripciones, su lado más oscuro y miserable, como veremos en un análisis detallado de algunos relatos significativos.

Los *indígenas* tampoco se librarán de la crítica. Pero, y en contraposición a lo que podría considerarse *a priori*, la crítica no es a las tradiciones, que de una forma u otra son valoradas y producen admiración y maravilla; la crítica irá encaminada a la ignorancia en la que vive el indígena, que en muchos casos, hace que sea producto de abusos indiscriminados, y de arbitrariedades que lo llevan a situaciones desgraciadas. De todos modos, generalmente en estos cuentos, el indígena aparece cargado de cualidades positivas que lo sitúan en la cima de la nobleza. Es un personaje auténtico que se desvive por servir a sus semejantes. Y la única búsqueda que emprende es la de su libertad y afirmación de su identidad. Por ello, sabe a lo que se somete en sus relaciones personales. Pero no por ello deja de presentar actitudes de incompreensión por el curso de los acontecimientos.

Aunque tampoco el indígena escapa de la crítica podemos ver de fondo una profunda frustración por parte del autor ante el apego a ciertas tradiciones que están casi obsoletas en el contexto de una sociedad en evolución. También, la problemática social que se deriva de la situación de pobreza e injusticia, que conlleva a dejarse explotar, o al refugio en determinados hábitos que no hacen sino empeorar la ya precaria situación en la que estas comunidades se encuentran.

El término *indio*, o *indito*, posee dentro de la cultura guatemalteca un matiz negativo, y es signo de discriminación y diferencia, por lo que el autor limita su uso para no poner de manifiesto un posible racismo, y en clave de solidaridad con lo que supone, en realidad, su origen.



Toda esta crítica está encuadrada en una naturaleza dura y agreste, que es inherente a los propios personajes autóctonos y en los que ellos saben leer los signos del destino; y en un marco social complejo y que invita a la reflexión y a la crítica.

Es interesante en esta crítica concreta, la distinción que se lleva a cabo en un cuento concreto: “Sak Rapín Ha”<sup>42</sup>. Este relato, quizá uno de los más bellos y significativos del autor, nos cuenta la vida de una familia indígena, en situación de explotación por parte de su patrón, el dueño de las tierras en las que los primeros habitan. En medio de este contexto, la joven Lena despierta el deseo del patrón de su padre. Con malas intenciones, lleva a la muchacha a trabajar en la casa, junto a su señora. Una serie de símbolos de la naturaleza y de hechos encadenados, hacen que Lena sea rescatada por su prometido, justo antes de sufrir una violación por parte del terrateniente. Destacaremos, en este caso concreto, la nobleza y la transparencia de los sentimientos de los indígenas, capaces de hacerse cargo de la situación. La diferencia *indígena/ladino* adquiere la forma de filosofía social profunda atacando la irrupción del elemento civilizador como eliminador de la armonía preexistente en la vida tranquila del indígena. La existencia de una familia tranquila y pobre se ve amenazada por los abusos del patrón, que no sólo es explotador de los subordinados, sino que además, osa mancillar la honra y dignidad de éstos. Y este hecho se convierte en una situación aplicable a otras de la vida normal de los latifundios guatemaltecos.

El mundo del *indio* se representa simbólicamente por medio de Lena, protagonista de la historia. Es descrita como pura, inocente y honrada, llena de valores y dones que la misma naturaleza le ha otorgado. A este hecho se une la belleza exterior que la caracteriza, que no es sino la simbología plena de esa otra belleza que subyace en su interior.

El indígena en general es presentado con rasgos de sinceridad y pureza, sin la malicia que está presente en las mentes de los ladinos (en este caso, el patrón).

---

<sup>42</sup> Según la *Gramática Q'eqchi'* de DIGEBI, significaría literalmente “salpicaduras puras del agua”, aunque el autor lo traduce como “espuma blanca”.

La joven, en su ingenuidad e inocencia, se baña tranquilamente en las aguas del lugar mencionado, *sak rapín ha*, ignorando la malicia que le sobreviene sin ella haberlo elegido.

El patrón es descrito de forma inmisericorde. Su fealdad exterior sirve para poner de manifiesto la codicia y maldad que son intrínsecas a su propia personalidad y forman parte de su presunta natural condición. Mientras la muchacha continúa su plácido baño, él se introduce en las profundidades de la naturaleza, perturbando su natural tranquilidad:

Aquellas botas recias, aquellas pisadas fuertes eran del patrón(...).Unos bigotes grandes en una cara áspera, con arruga vertical en la frente como señal de bravura(...). Además un revólver y un machete, un cincho ancho de cuero. Ponía hiel en sus ojos cuando ordenaba alguna faena (Sierra, 1982, p. 40).

En esta descripción, encontramos muchas más ideas de las que se pueden imaginar en principio. La paz y la naturalidad de Lena, que se encuentra inmersa en las aguas del lugar, despojada de sus vestiduras, se opone a la presencia del patrón, que con sus pasos y actuación general, rompe la tranquilidad del marco natural privilegiado, y cuyos atuendos tienen implícitos el signo de la violencia. No sólo irrumpe y mancha la naturaleza imponiendo su presencia. Además, se anuncian los signos de una futura actuación poco decorosa e injusta. Pero podemos profundizar aún más en el asunto. La llegada del patrón acaba con la paz y *contamina* la naturaleza, en la que el indígena es parte implicada y en la que se siente totalmente libre. Es una situación paralela a la que ocurre con la llegada de los españoles siglos atrás, que irrumpen en la vida de los habitantes autóctonos con violencia, e imponen sus criterios de forma despiadada.

El patrón, enamorado de la belleza de *Lena*, como vulgarmente se la denomina intentando reproducir la forma de hablar de los indígenas, intenta imponer su poder para abusar de la niña, en un arranque de pasiones y lujuria, que dejan en entredicho la condición de *civilizado* del ladino. De esta forma, y retóricamente, el autor cuestiona

quién es el que tiene que ser civilizado, si el patrón, o los indígenas, pues los malos sentimientos no surgen en ellos; pero sí están presentes en la miserable condición del explotador.

D. Dionisio Caal, padre de Lena, teme las represalias de su patrón. Pero sabe perfectamente que si no accede a los deseos de éste, las consecuencias de su negación, pueden tornarse en nefastas. No obstante, intenta luchar por los derechos de su familia, incluso enfrentándose a su patrón. Pero es imposible contrariar sus órdenes, y el malestar que se deriva del infructuoso encuentro es descrito en clave de frustración. Nada puede hacerse en contra del *explotador*, que tiene en su mano las posibilidades de herir y todo el poder de imponer su voluntad desde el abuso, y sin mediaciones que marquen la visión de una justicia objetiva.

La oposición también se da de forma directa en las descripciones que se llevan a cabo de las tareas de ambos personajes. Mientras que Dionisio Caal trabaja de sol a sol, por poder subsistir, el patrón se encarga de *supervisar* el trabajo de otros, y recibir los tributos que le corresponden. Lo paradójico de la situación viene al comprobar cómo la figura del patrón es contradictoria y encarna la inequidad más absoluta. Aparte de su condición casi natural de abusador, se da la situación de que las tierras y el poder les pertenecen. Pero han sido usurpadas de forma injusta a los indígenas, que conocen sus secretos y le rinden culto sagrado a la que es madre de todas las criaturas, y al mismo tiempo les da el sustento necesario para poder perseverar en la propia existencia.

El autor, por tanto, presenta una crítica social profunda y emprende una actitud reflexiva, observadora y de admiración ante la realidad *indígena*.

Los derechos del patrón se muestran como ilimitados. Los *mayores*, esto es, los ancianos del lugar que poseen el peso de la autoridad, mantienen una actitud de sumisión y subordinación. La génesis de esta posición se encuentra en el miedo social impuesto desde las arbitrariedades: “No te llamé para consultarte, sino para ordenar” (Sierra, p. 47).

En tanto, la madre de la niña, desde el silencio, lleva a cabo ritos ancestrales de los mayas, para proteger a su hija. Se abre de esta manera la cosmovisión maya.

Los hombres, mujeres y hasta los niños, debido a su condición de pobreza, viven entregados al trabajo manual. Pero la alegría cubre sus existencias. Es algo natural para ellos, y no piden a la vida sino lo justo para poder subsistir. Por tanto, una de las notas que quiere poner de manifiesto el autor es la de la felicidad que poseen los indígenas, con lo que tienen, sin aspirar a esas ambiciones codiciosas que el patrón, por el simple hecho de tener, se afana en alimentar a costa de lo que sea.

La amistad y solidaridad están presentes como valores que muestran la nobleza de la gente sencilla. De hecho, ante la situación, el hermano de Lena no puede quedarse impasible, y acude al prometido de la joven quien, guiado por los sentimientos de amor y honor, no entiende la situación. Ante la sentencia del patrón, Dionisio Caal, responde con un *está bien* de conformismo en el que afloran otros sentimientos como la impotencia y la frustración.

Los signos de la naturaleza introducen el desenlace. Y en este caso, la superstición de los indígenas se critica en clave de la ignorancia, que se ofrece a que los patrones puedan abusar. Pero por otra parte, el autor deja entrever ciertas tradiciones como abiertas a misterios que sólo el indígena conoce, y que hacen del entorno un marco propicio para una lectura adecuada de la realidad.

La oposición ya citada llega de nuevo de la mano de los dos protagonistas. Lena es incapaz de ver la maldad y oscuras intenciones de su patrón, mientras que éste sólo se mueve por sus bajos instintos. Ante la candidez de la joven, conocida por el malvado abusador, el patrón alimenta sus expectativas.

No obstante, el final de la historia implica la valentía de Mariano, joven enamorado, que no teme perder su vida por defender lo suyo, y los derechos de aquello que le pertenece.

La contraposición entre ambas condiciones étnicas y sociales aparece también en el diálogo final entre el patrón y Mariano.

El primero amenaza de muerte al joven, al verse interrumpidas sus apetencias. En cambio, Santiago, que posee un arma blanca, afirma que no le hará daño al patrón.

El miedo de la muchacha y su inocencia están presentes en el desenlace. Pero la nobleza y buenos sentimientos del indígena afloran. El amor está por encima de todo.

Mariano introduce a Lena, de la que desgarrar las ropas, en las aguas de lugar. Es símbolo de una especie de *nuevo bautizo*, en el que la joven recupera su pureza, despojada ya de cualquier contaminación del ladino abusador. De esta forma, vuelve a sus orígenes, y a estar en armonía con su identidad.

En las últimas líneas del relato, ambos enamorados deben abandonar la tierra que les vio crecer. La descripción y crítica es profunda: deben renunciar a algo que les pertenece, y de lo que forman parte intrínsecamente. Esta situación es aplicable al desarraigo que viven muchos indígenas guatemaltecos, obligados a abandonar su origen por la presencia de un patrón, dueño de unas tierras, que impone sus criterios desde la tiranía y el despotismo.

La solución planteada por el escritor ante la diferenciación injusta entre el indígena y el ladino no es demasiado alentadora, ya que éstos se ven obligados a abandonar sus raíces y esa tierra que quizá les pertenece por haber sido propiedad de sus antepasados, para poder encontrar un pequeño remanso de tranquilidad, y la posibilidad de vivir en plenitud su amor. De todos modos, sí debemos señalar que es una solución realista y marcadamente posible. Quizá sea la única salida a la que puedan aspirar aquellos que desean liberarse de ataduras y condicionantes.

Lo que sí llama la atención de forma amplia es el pesimismo en el que se enmarca el relato. Si bien es cierto que Óscar Sierra suele abrir una puerta a la esperanza en sus historias, también es cierto que la solución para el problema del indígena se presenta como oscura y difícil, ya que no se plantea una subversión de los

valores impuestos como forma de cambiar aquellos elementos que dañan la integridad personal y social del colectivo maya; por el contrario, la única salida posible está en escapar del contexto que genera la injusticia.

Un aspecto curioso y que no podemos soslayar es el papel del patrón frente a la familia Caal. Como señor de las propiedades en las que vive la humilde familia, se muestra ante ellos como un auténtico *todopoderoso*. Al igual que ocurría en el *Señor Presidente* de Asturias, donde este personaje era el omnipotente, acumulando el poder en sus manos de forma sorprendente (Asturias, 2000b, p. 145), aquí, aunque en otro nivel también el patrón se presenta ante los demás como el máximo exponente del poder, y por eso se permite abusar de los demás. Es también el dueño de todo cuanto existe en sus límites de propiedad, incluidas las personas, que ven reducido su dominio de libertad por los condicionantes de aquél que dispone de la voluntad ajena.

En clave muy diferente se sitúa el cuento llamado *La vereda del compadre*. En este caso, la crítica y oposición mencionada se encuentra en torno al propio indígena, cuya ignorancia y arraigo en tradiciones en ocasiones absurdas llevan a la perdición y a una muerte, que podría haber sido evitada.

La luz de una ambulancia sirve de marco de referencia para describir cómo la vida de los habitantes del lugar se encuentra transformada, con un cierto toque de incompreensión, ante la presencia de las nuevas tecnologías, signo, por otra parte, de la llegada de unos nuevos tiempos.

El autor, rememorando momentos compartidos con Miguel, su compadre<sup>43</sup>, y en una clave de entendimiento nostálgica, describe la hospitalidad y actitud de entrega del indígena, frente a la prepotencia del ladino, “cuando muchas veces, los dignos de lástima son aquellos que por su instrucción y condición social, con exigencias y vanidades les tortura la inconformidad y les acicata la ambición” (p. 18)

Podemos comprobar por la serie de descripciones explícitas, cómo el indígena vive en condiciones míseras de existencia, sumido en la pobreza. Pero a pesar de esta

---

<sup>43</sup> En lengua q'eqchi' el nombre de pila se suele adaptar a la fonética propia, o a un nombre que sea el equivalente en esa lengua. Por ello se le denomina *Mec*.

situación, la felicidad está presente en sus vidas, y aunque pobres en el plano material, son ricos en valores. De hecho, a pesar de su condición, ofrecen cuanto tienen a su *compadre*, y su servicio y acogida, no tiene límites.

Siguiendo la misma tónica el escritor también hace referencia a la vida del campesino, hacinado en pequeños *ranchos*<sup>44</sup> cuya consistencia es equiparable a la poca seguridad en la que se encuentran inmersos.

La crítica más feroz que se lleva a cabo en el transcurso del relato viene de la mano de las supersticiones presentes en el pueblo, que hacen caso omiso de los avances de la ciencia, e incluso del sentido común.

No es una visión crítica de las costumbres, que el autor admira e intenta comprender, sino de la ignorancia, que lleva a vivir cerrados en un mundo de conformismo, en el que no hay espacio para buscar soluciones a la problemática que pueda plantearse en un momento dado. De esta forma, *Mec*, compadre del narrador, y al que éste hace alusión desde un profundo afecto, es víctima de una enfermedad. Ante la gravedad del asunto, y la desconfianza que siente de los médicos, decide ponerse en manos del curandero, personaje oscuro que infunde profundo temor sobre sus paisanos. El resultado es nefasto, pues Miguel es conducido de forma inexcusable hacia la muerte. Y la causa de que su vida llegue al fin, no es en sí la enfermedad, sino más bien la ignorancia, la resistencia a renunciar a ciertas tradiciones que no restan identidad, pero sí hace a los indígenas seguir anclados en un conformismo que roza la injusticia. De fondo, la crítica social encubre la posibilidad de que los indígenas, con un proceso de formación y la propia voluntad, pueden llegar a promocionarse. Pero en medio de ese profundo conformismo, sus vidas seguirán atadas a la ignorancia, al sufrimiento sin sentido, al hastío y la monotonía.

Óscar Sierra se resiste, en un acto de ironía rebelde, a contemplar esta situación. Y observa cómo es fácil para el indígena aceptar la muerte, sin estupor, como proceso natural, como sino o destino inevitable. Así sentencia cómo “Se acabó Miguel Cacao”

---

<sup>44</sup> Diminuta vivienda de construcción inestable, madera y cartón, que tiene una pequeña porción de tierra alrededor para cultivo a pequeña escala.

que sólo es “tierra dentro de la Tierra”. Y desde el dolor ante la estoica actitud comprueba “qué fácil es conformarse” (p. 24).

Una visión parecida podemos encontrarla, aunque en tono totalmente diferente, en “Alma de harapos”, en el que el protagonista, un niño desvalido e indefenso, sufre el maltrato de la situación de pobreza en el que viven la mayoría de los indígenas, añadido a un problema grave dentro de las sociedades indígenas del país: el alcoholismo. Ante las situaciones de carestía extrema, marginación y violencia sufridas en la región, en especial durante este siglo, un sector de la población busca en el alcohol una forma clara de evasión, agravando considerablemente la situación problemática en la que se encuentra ya implicada.

No obstante la conclusión de este relato será diferente, pues el *patojo*<sup>45</sup> opta por salir del círculo vicioso en el que se encuentra inmerso, para buscar de una forma u otra la libertad que nunca ha conocido.

Ante su vida, se abre una perspectiva que él antes ignoraba. En consecuencia, el autor rompe con cualquier *determinismo*, bien sea racial o social, ya que mediante sus afirmaciones, sentencia cómo una persona puede alcanzar sus objetivos y promocionarse. Esta es una de las líneas de pensamiento que marcan la narrativa de Sierra Iboy.

La exaltación de la condición indígena, incapaz de ser comprendida del todo por un extraño, ajeno a sus pensamiento y cosmovisión, se encuentra en dos relatos fundamentalmente: “Cuando el maíz llora” y “En el Paabanc”.

En el primero, la visión indígena de los frutos del campo es mucho más compleja que la mera satisfacción de las necesidades alimenticias del hombre. El maíz, es fuente de vida, pero además es un elemento sagrado que trasmite y comunica, como veremos posteriormente. Esta idea, parece que no cabría en el seno de la mentalidad del *ladino*, que ajeno a la tradición y a la valoración de las cosas cotidianas, vive un pragmatismo utilitario, sin valorar sino aquello que puede serle útil, y alejándose de la

---

<sup>45</sup> “patojos” es la forma más común en esta región de denominar a los niños. Óscar Sierra emplea este término en varias ocasiones.



admiración de las pequeñas cosas. Se insiste, además, en este escrito, en la honestidad y afabilidad del pueblo indígena, lejos de los prejuicios que contra ellos puedan existir, y muy a pesar de la simplicidad que pretende siempre atribuírsele a su existencia:

Se equivoca. Si el que llega va con alma pura, no de explotador ni de verdugo, encuentra en esos hombres rústicos y sencillos, pensamientos y costumbres tan elevados que sólo gracias a su sencillez es posible que existan en ellos (p.175).

De igual forma, el relato concluye con un deseo abierto a que todos contribuyan a que se mantengan las tradiciones, a que la felicidad y la paz gobiernen sobre estas gentes sencillas que tanto han padecido a lo largo de la historia. Como ocurre siempre gracias a la paradoja de la propia existencia, el más débil, indefenso o inocente, es el que sufre las consecuencias de la ambición del explotador. Por ello, en este cuento, además se produce una invitación al placer de vivir y de derrochar la alegría que está presente en ese sector social tan desfavorecido, como es el indígena: “No, que le maíz nunca lllore. Que ría como esta india llena de vida y vigor. Que nunca lllore por el amor de esta raza y de la humanidad. (p. 190).

Pero es en el “Paabanc”<sup>46</sup> donde encontramos una mayor referencia y descripción de la cultura indígena maya.

El autor parte del interés que le suscita la tradición autóctona, y mediante descripciones coloristas y provistas de imágenes y símbolos, presenta al lector el atractivo que supone sumergirse en este *universo indígena*, rico en tradiciones y vida, y que sin duda suscita sentimientos desconocidos entre los *ladinos*.

Aparecen los trajes típicos, compuestos de *corte* o falda, u *güipil*, o camisa de encajes. Ya esto marca un signo de diferenciación de la mujer indígena, que en este

---

<sup>46</sup> Entendemos PAABANC, como la reunión festivo-religiosa que los católicos realizan, todo un acontecimiento para las comunidades indígenas. En estas celebraciones, el sustrato maya está presente en muchos gestos y ritos de la Eucaristía. Literalmente, el término *kekchí* podría traducirse como “la creencia”, dándole de esta manera el sentido de acción.

contexto se siente orgullosa de su tradición y su condición, por lo que va mostrando externamente su identidad por medio de la indumentaria.

El encuentro religioso es una experiencia vital y fundamental para el indígena maya. Su cosmovisión no puede apartarse de una apertura a lo trascendente. Por ello, se ensalza el hecho religioso en sí.

Otro de los valores que se deja descrito con claridad en el transcurso del cuento es el sentido de unidad que se deriva de la comunidad *q'ueqchi'*, muy en contraposición a la individualidad presente en la vida de los *ladinos*, que se olvidaron de preocuparse por el otro. De hecho, cada uno, en la pequeña comunidad, desempeña su papel. Y la jerarquía, marcada por la experiencia, que es la que infunde sabiduría, está perfectamente organizada, y actúa según su misión dentro del conjunto.

Es interesante observar cómo el narrador recrea la situación de pobreza en la que se vive. Pero los pocos bienes materiales que cada uno posee están puestos al servicio de la comunidad. Cada cual aporta lo que tiene sin egoísmo ni sentido de la posesión. La actitud del indígena difiere del ladino, puesto que este último se mueve por la ambición mientras que el "indio" aspira a la reafirmación de la identidad y no al afán de poder.

Posteriormente el autor aprovecha la ocasión para criticar una costumbre que es la del compromiso matrimonial acordado entre familias previamente. Y como conclusión, el amor triunfa, como sentimiento espontáneo y natural, ante las prescripciones de la ley.

De todos modos, tanto este cuento como otros que ponen en relieve las tradiciones y creencias de los indígenas *q'eqchi'es*, heredadas de los antiguos mayas, marcan la diferenciación entre el indígena y el ladino. Los primeros han sido capaces, como veremos más tarde, de llegar a un sincretismo religioso, en el que combinan las creencias más arraigadas de su tradición milenaria con la profunda fe cristiana que ha sido insertada a lo largo de los siglos de colonización. En cambio, los ladinos se muestran rígidos en sus creencias, y les cuesta sobremanera ser capaces de entender muchas de las creencias de los indígenas, por su afán de distanciarse de ellos y marcar

una pauta de diferencia. Es más, resulta toda una hazaña el hecho de que ciertas costumbres y creencias sigan vivas en el inconsciente colectivo de los mayas a pesar del paso del tiempo, y las imposiciones externas por medio de la fuerza. Posteriormente, regresaremos sobre esta misma cuestión.

El caso más duro y significativo, en el que la crudeza de los problemas políticos, envuelven la vida del indígena, que de nuevo aparece como víctima, es el de “Tragedia en Río Hondo”. El contexto de inestabilidad política en el que se vive en el país es el marco de referencia en el que se encuadra la historia. La problemática se torna más aguda en los años sesenta (época en la que se escribe este cuento). Y aparecen en las montañas, ocultos para propia protección, los grupos guerrilleros. El gobierno militar, hace su intervención inmediatamente en el asunto. Y en esta situación, un campesino sencillo, que sólo pretende subsistir, y cuya ingenuidad y bondad pretende ponerse de manifiesto en la descripción de su carácter y proceder, se ve envuelto en las luchas. Sin mediar palabra y ajeno a todo cuanto está sucediendo, es asesinado sin tener nada que ver con los conflictos que se gestan a su alrededor. Su única culpa consiste en trabajar para subsistir y ganarse la vida de manera honrada. Se vuelve a poner en relieve cómo las preocupaciones del *ladino* se encaminan hacia otra dirección radicalmente distinta a la del humilde indígena, cuya ocupación es el día a día, y la vida tranquila en armonía y responsabilidad.

La crítica está presente de nuevo por medio de la ironía de la vida misma. La muerte de Juan de Dios, protagonista de la historia, está justificada por defender la patria, por mejorar la condición de inestabilidad que reina en Guatemala. Pero Óscar Sierra, se plantea, en labios de la mujer del protagonista, si acaso trabajar por la tierra, y llevar a cabo su vida en honradez y honestidad, no es defender la patria.

Un tratamiento original en la oposición de la que partíamos es la presente en dos cuentos: “El Cerro Vivo” y “Otra vez el cacique”.

En el primero de los cuentos mencionados, el autor muestra la oposición de la que nos estamos ocupando, por la incapacidad de él mismo de adentrarse y comprender los misterios tradicionales de los indígenas. El curandero, en esta ocasión, no será el

objeto de la crítica, ya que el escepticismo dará paso a la admiración por la labor realizada y las tradiciones que les son propias.

En el segundo, una misteriosa presencia desencadenará irremisiblemente un cuestionamiento en la persona del narrador, que en cierta medida queda perplejo ante el desarrollo de la situación, y se hará partícipe de un cierto estupor. La crítica vendrá en forma de reflexión puesto que los protagonistas de la historia, implícita o explícitamente, se plantean por qué el pueblo invasor se ha empeñado en terminar con las tradiciones y culturas que han ido encontrando a su paso en la *Conquista*. En este caso, la única petición que realiza el *espíritu* del cacique en torno la cual gira la historia es la de libertad, la de acabar con la opresión, repetida a lo largo de los siglos en forma de esquemas analógicos, que han reprimido la condición natural de las gentes que previamente a la invasión ya tenían arraigada. Y se trasciende en este caso al mero folclore o sentimentalismo. Es una reivindicación que, rozando el realismo mágico, se hace de forma directa y sencilla:

¿Que las mozas se vistieran de harapos?¿que se agotaran de sol a sol, bajo el trabajo?¿ que murieran de hambre, miseria o fiebre palúdica?¿qué más da!. La muerte llega para todos. Ellos están en su ambiente, en su causa, en su sino. Eso es todo (...).He encontrado tonterías, pedazos de piedras labradas, tiestos, figuritas de barro y tantas cosas más de su primitivismo rústico y pobre (p.144).

Mediante este fragmento, podemos descubrir cuestiones muy significativas. La crítica que hace uno de los personajes al acercarse a la realidad arqueológica del país se manifiesta en forma de arrogancia *a priori*, como comentábamos anteriormente, debido a su ignorancia, y por ello es incapaz de entender cuánto subyace a una cultura muy rica y forjada durante muchos siglos y por el esfuerzo de generaciones. Se deja entrever el *eurocentrismo* cultural inherente al ladino. Pero, además este hecho parece verse ratificado en la crítica de los pueblos *poderosos*, que tienen la creencia de poseer la verdad social, filosófica y cultural, sin dejar en su actuar ni una pequeña apertura al aprendizaje de los que consideran *pueblos primitivos*. Esta situación lleva encubierta la

ignorancia y la intolerancia en la que se puede llegar a vivir a pesar de la instrucción que se haya recibido, y la importancia de valorar lo pequeño, que guarda mucho más de lo que puede aparentar en primera instancia o bajo la óptica de una primera observación superficial de los hechos.

Posteriormente, y a pesar de los calificativos que se da a los objetos encontrados y que muestran el resplandor cultural de los pueblos que habitaron estas regiones, el autor se siente impresionado y maravillado ante la grandeza de la cultura en la que se encuentra en condición de admirador. Y dentro de esta situación, aprovecha la ocasión para reivindicar los derechos de una cultura en peligro de extinguirse por la presencia de los que a sí mismos se denominan *cultos e instruidos*.

Otro aspecto que pone en relieve la oposición entre el indígena y el ladino viene marcado por el materialismo. El afán del ladino, siempre considerando la óptica del escritor en sus cuentos, parece tener como norte la posesión material y la consecución de una vida que éste considera digna. Esto entra en contraposición con el indígena, cuyos intereses son sencillos y se basan más bien en el ámbito de las relaciones interpersonales y los valores. Puede que este hecho sea una condición no elegida por los mayas, ya que la situación de pobreza y las condiciones de vida ínfimas en las que se encuentran, no permiten otra aspiración que la de la supervivencia, el trabajo de subsistencia, y no dan lugar a otras preocupaciones. No obstante, y a través del personaje de Miguel Cacao, el narrador trata de manifestar la generosidad de los indígenas, que por medio de su hospitalidad y actitud de servicio, muestran la valía de su gran interior.

Por otro lado, en las reflexiones del propio autor, después de haber visto y presenciado de cerca las vivencias cotidianas de los mayas, se plantea si la actitud de compasión que se tiene hacia los pueblos mayas es lícita, o por el contrario, los verdaderamente dignos de lástima son los ladinos, aquellos que se han afanado por tratar de llevar una vida aparentemente *civilizada*, y que en ese intento de humanizarse, han caído en la más oscura de las deshumanizaciones. De hecho, el indígena, según se plasma en algunos de los relatos, es capaz de compartir con los visitantes, y de dar lo poco que tiene, sin preocuparle el hecho de vivir en la mayor de las miserias materiales. En cambio, el ladino, que perfectamente se puede encarnar en la figura del patrón de

*Sak rapín ha*, no se conforma con lo que tiene, y en su inconformismo es capaz de aprovecharse y abusar de cualquiera que él perciba en condición de inferioridad respecto de él. Debido a este hecho, por su egoísmo se recrea en su pensamiento para inventar nuevas maldades. En cambio, sumido en la pobreza material, el indígena no tiene las preocupaciones marcadas de los *poderosos*. Su afán se encamina en tratar de vivir y aprovechar su existencia sin perjudicar a los demás. Los planteamientos vitales que envuelven sus preocupaciones son sencillos, fáciles de comprender y auténticos, pues están basados en todos aquellos principios básicos del hombre que lo conducen a la verdadera felicidad, con base en la realización de pequeñas aunque decisivas “hazañas” en la vida. Entre estas gestas se encuentra una de gran importancia: la el respeto y agradecimiento al entorno. En esta actitud de respeto se incluyen una actitud positiva y de agradecimiento hacia la naturaleza, el mantenimiento de la integridad personal y la unidad familiar, y la vivencia de una moral basada en principios de rectitud, como más tarde veremos. Esta serie de elementos hacen que todavía con mayor intensidad se produzca ese inevitable abismo entre las actitudes de los miembros pertenecientes a los dos grupos étnicos que hemos sometido a análisis, esto es, los indígenas y los ladinos.

En términos generales, debemos señalar que la cuestión relacionada con el racismo y la diferencia se torna en uno de los elementos básicos de los cuentos de este autor guatemalteco. Si bien es cierto que trata de llevar a cabo su descripción desde un punto de vista externo, no por ello deja de ser subjetivo, por medio de opiniones, comentarios y descripciones. En algún momento puede parecernos que se trata de una oposición indígena-ladino difusa y sin intencionalidad aparente, relacionada con lo propiamente descriptivo. No obstante, y dado el interés propio del autor por la realidad del pueblo maya, el racismo y la discriminación son vistos por el autor en términos negativos, basándose en la oposición de la que partíamos para exponer su más directa condena hacia este hecho. Para ello no vacila en presentar el grupo étnico-social al que él mismo pertenece como el causante de gran parte de los problemas que vive el indígena, víctima injusta de un conflicto que él mismo no ha elegido y en el que se ha visto involucrado. Nada puede justificar el comportamiento del *hombre blanco*, pero éste sí puede intervenir de forma positiva o tornándose en el peor de los problemas del indígena. Así, se presentan ambas posturas, aunque fuera de un enfrentamiento presunto, para que el lector juzgue con el suceder de acontecimientos narrativos y las

descripciones que se presentan. A partir de ahí, resultará más sencillo realizar un juicio, si bien éste se verá recubierto de las connotaciones que el propio autor tratará de manifestar por medio de las descripciones y la psicología que otorga a cada uno de los personajes. Siempre se repiten esquemas semejantes en lo que se refiere a los elementos que caracterizan la psicología del indígena. Al mismo tiempo, el ladino se presenta cargado de prejuicios a la hora de relacionarse con el pueblo *q'eqchi'*. Es más, incluso el propio autor que interviene de diversas formas en la historia, se posiciona ante el hecho indígena, de una forma curiosa. Tal y como comentábamos, en ocasiones nos puede dar la impresión de que él mismo es portador de prejuicios importantes. Y tras ciertos comentarios cabe incluso pensar en su *etnocentrismo ladino*. Pero curiosamente y muy a pesar de las situaciones que acontecen, con el transcurso de la narración se va identificando con la postura del pueblo indígena, y a pesar de la incomprensión de actitudes concretas, opta por una defensa de su realidad. No obstante, trata de mantener una posición de objetividad y se sitúa en lo exterior para a partir de ahí, dar mayor verosimilitud a su narración y hacernos entender que él comprende las formas sin ser partícipe de las mismas, sin haber tenido a penas contacto con las realidades. Pero debemos entrever que al dar una visión tan clara y perfecta de éstas, muestra que no sólo conoce tanto la lengua como las costumbres del indígena, sino que las ha vivido de cerca y de una forma u otra siente una afinidad por las mismas.

### **3. 2. LA PRESENCIA DE LA NATURALEZA**

Uno de los temas fundamentales dentro del análisis de estos cuentos es **la naturaleza**. Debemos afirmar dos cuestiones. En primer lugar, que es el punto de partida sobre el que los relatos son contruidos, su base y fundamento. Mediante descripciones muy detalladas, llenas de imágenes, símbolos y metáforas, se nos sitúa en el marco incomparable de la Verapaz, desde su variedad geográfica, climática y paisajística. En segundo lugar, no podemos olvidar que para el indígena en general, y el *maya* en particular, la concepción de la vida pasa inevitablemente por la armonía con el medio natural, y no se puede ignorar, que dentro de su cosmovisión, y del sustrato religioso presente todavía, el respeto a la vida, a la *madre tierra*, y a todo cuanto ofrece la naturaleza, es una cuestión medular. Nada existe que pueda justificar la violación de las leyes de la naturaleza. En ella vivimos, y gracias a ella subsistimos. Es la propia naturaleza la que ha proporcionado al hombre su vida y su existir, y la que le aporta los medios suficientes para que pueda perseverar en su existencia. La naturaleza es el *todo*, y nada existe sin ella. En consecuencia, ir en contra del principio de la vida es una grave falta, porque es como ir en contra de la que nos ha dado el ser, de la que formamos parte de manera inevitable:

Desde niños recibimos una educación diferente a la que reciben los blancos, los ladinos. Nosotros los indígenas tenemos más contactos con la naturaleza. Por eso nos dicen politeístas. Sin embargo, no somos politeístas. No es que adoremos, sino que respetamos una serie de cosas de la naturaleza. Las cosas son más importantes para nosotros. Por ejemplo. El agua es algo sagrado. La explicación que nos dan nuestros padres desde niños es que no hay que desperdiciar el agua, aunque haya. El agua es algo puro, algo limpio y es algo que da vida al hombre. Sin el agua no se puede vivir, tampoco hubieran



podido vivir nuestros antepasados. Tenemos la tierra. Nuestros padres nos dicen: “hijos, la tierra es la madre del hombre porque es la que dar de comer al hombre”. El fuego para nosotros significa calor, significa una generosidad bastante grande. Significa un corazón bastante amplio. Se le suplica como canal que pasa al Dios único para que nunca violemos todos los derechos que necesitan los demás seres que viven alrededor. Ahí se le renueva o se le hace nuevamente una petición donde dice que los hombres, como hijos del único Dios, debemos respetar la vida de los árboles, de los pájaros, de los animales. Se mencionan todos los nombres de los pájaros que existen, de las vacas o de los animales, los perros, los gatos. Todo eso. Se menciona todo. Tenemos que respetar la vida de cada uno de ellos. Tenemos que respetar la vida, la pureza, lo sagrada que es el agua. Tenemos que respetar al único Dios, el corazón del cielo que es el sol. No hacer cosas malas cuando el sol está alumbrando a sus hijos. Es una promesa a la vez. Luego, se promete respetar la vida del único ser que es el hombre (Menchú, R., 1992, p. 138).

En este fragmento de Rigoberta Menchú, aparece la importancia de la vida en armonía con el medio que rodea al hombre. Es lícito señalar que para los mayas, la presencia del hombre en el medio natural, es un privilegio destacado. Y la violación de ese medio, conlleva a consecuencias nefastas por las propias leyes que dominan la naturaleza.

Todas estas concepciones de la cosmovisión precolombina *maya*, aparecen en el *Popol Vuh*, o *Libro de los consejos*, una amplia cosmogonía en la que la cosmovisión y actitud ética a seguir, aparecen relatadas en forma de bellas historias. Aunque debido a la poca formación académica de los indígenas, esta obra no es muy conocida como tal,

sus tradiciones, historias, procedimientos, ritos y explicaciones de la vida, sí se hallan presentes en los indígenas, quienes han mantenido viva estas tradiciones por medio de la práctica y la transmisión oral de generación en generación.

En los cuentos de *Verde Verapaz* aparecen muchas de estas concepciones y de la visión que posee el indígena de la naturaleza. Por ello, y porque el autor sitúa sus historias en un entorno natural destacado, el elemento de la naturaleza se convierte en una de los principales características de estos relatos.

La *Verapaz*, como se ha mencionado anteriormente, es una región de profunda belleza, en la que la nota dominante es la variedad. De ahí procede el título genérico que se le da a la obra, *Verde Verapaz*<sup>47</sup>. Y es cierto que la principal característica de la región es su verdor y la sensación de encontrarse en un entorno natural vivo. Debido al aislamiento al que ha estado sometida a lo largo de la historia, y a las dificultades propias que vienen determinadas por su abrupta situación, conserva lugares por explorar, sitios paradisíacos que son desconocidos por el hombre blanco, y que sólo visitan y conocen los indígenas.

Invita, de igual manera, por el clima, la altura, y los contrastes de luz, al misterio y la comprensión de las supersticiones que se dan en el territorio.

Es por ello que Óscar Sierra sitúa sus cuentos partiendo de una dilatada contextualización, ya que viendo el lugar concreto en que nos situamos, y conociendo un poco sus características, llegaremos a percibir con mayor claridad, los sentimientos, actitudes y dificultades propias que encuentran los personajes en cada caso. Y es que, dependiendo de la altura, las temperaturas se transforman notablemente, las lluvias son más o menos intensas, y el carácter de la población es más o menos expresivo y cercano (aunque ya se trató con anterioridad el carácter del indígena guatemalteco, hospitalario y entregado; sencillo y humilde).

---

<sup>47</sup> El autor, concede a sus cuentos esta denominación, con el sentido de hacer un pequeño homenaje a su tierra, concretamente a su *patria chica*, más aún, teniendo en cuenta, que a pesar de la belleza del lugar, y de su importancia histórica, ha quedado olvidada y perdida

La naturaleza, en consecuencia, toma una importancia fundamental en la obra, y no puede pasarse por alto, que no se debe exclusivamente a la admiración la contemplación de su belleza. La cuestión va más allá, pues para el indígena es parte de su vida, de su lectura particular de la realidad, y no puede renunciar a su origen, como veremos a continuación.

Todos los cuentos parten de una descripción extensa y detallada del medio y de la situación en la que se encuentran los personajes o va a tener lugar el acontecimiento narrativo. Y un recurso muy utilizado en este sentido por el autor, es el de la proyección de los propios estados de ánimo sobre el paisaje que describe en cada momento. Así, en “La vereda del compadre”, los sentimientos de nostalgia y dolor ante la muerte del *compadre*, le vienen en un mes de frío y de lluvias intensas, en el que la melancolía de los días grises, le hacen conectar inmediatamente con sentimientos de su interior.

La propia naturaleza habla, posee un lenguaje y es capaz de expresar mucho. Pero no sólo es la expresión del propio ciclo de los procesos naturales. Es, además, cómplice de la vida de aquel que respeta y conoce su ritmo. Y ese es el caso de los indígenas, tal y como el autor señala en sus descripciones. El *ladino*, hombre civilizado, ha perdido los valores que se derivan del contacto directo con el medio, y no es capaz de valorar toda la vida que está presente de forma directa y absoluta en la naturaleza. En cambio, el indígena sabe mirar en lo profundo, leer los signos de los tiempos en las huellas dejadas en la naturaleza. Se encuentra con el *misterio* de la tierra, con lo *trascendente* y absoluto que está bajo el manto de la apariencia. Y la actitud de estupor siempre está en su pensamiento, pues sólo agradecimientos y respeto puede darse ante la grandeza de la madre de todo cuanto hay sobre su faz.

En esta posición se encuentra nuestro autor, ya que, inevitablemente, vivió desde su infancia la influencia directa de esta *cosmovisión*, debido a la educación recibida de su propia madre, indígena y arraigada en las costumbres mayas, a pesar de su vida e influencias.

Por eso, en Óscar Sierra se produce un encuentro entre dos visiones culturales: el punto de vista *indígena*, que es capaz de ver más allá de lo meramente estético que puede ofrecer la belleza del espacio natural; y la visión de un hombre instruido, que en

ocasiones relativiza ciertos aspectos que considera cercanos a la *idolatría* y superstición, sin por ello dejar de estar cuestionado ante las situaciones misteriosas y la grandeza que se presenta ante él.

La naturaleza es presentada como todo un universo que el lector debe descubrir el lector. Así, cada relato aparece en un marco natural concreto, cubierto de un cierto halo de misterio y magia, que sirven, al mismo tiempo, para elevar el sitio descrito a la categoría de único y especial. Pero Óscar Sierra no se limita a lo visual y al terreno de la imagen. Para él, la naturaleza es un mundo de sensaciones por descubrir, en el que cada elemento está cargado de sentido y tiene su lugar. No sólo es la recreación en la belleza de la imagen; es también la combinación de olores, sabores, sonidos y sensaciones táctiles, que conjugadas, ofrecen un imperio sensual y sensitivo, maravilloso y enriquecedor.

La sierra, el interior de Guatemala, es un medio agreste, duro, y difícil de gobernar. Ésta es una realidad que no pasa desapercibida para el autor. No obstante, en el respeto de las leyes y en el conocimiento del entorno se encuentra un equilibrio suficiente como para llegar a vivir en armonía con *el todo*.

La *Tierra*, con todo el significado que ya hemos destacado, es especialmente respetada, convirtiéndose para los mayas en objeto de veneración, y en una de las principales *hierofantas*. Esta circunstancia se aplica con exactitud a la realidad del país al afirmar que “el ancho y prodigioso suelo de Guatemala, es un como un libro abierto a la posteridad”. Y no se puede negar al introducirse en sus recónditos lugares que “por donde el interesado quiera encuentra abundancia de testimonios de la estirpe nativa” (Sierra, p. 155).

La mayor parte de los estudios sobre el *hecho religioso* manifiestan la posición ontológica privilegiada de la *tierra* en el marco de las creencias de los hombres. En prácticamente todas las religiones, la tierra es digna de veneración y objeto de culto por muy diversas causas. La tierra se relaciona directamente con la mujer y con la fecundidad. Es la *madre* de todos lo vivientes, tal y como mencionamos anteriormente. Y de su fecundidad, en cierta medida, regida por los cuidados de los hombres, depende la subsistencia de éstos (Elíade, 1972, pp. 12-18). La tierra es al cielo como el hombre

es a la mujer. La mujer es fecundada por el hombre, como la tierra se fertiliza gracias a los efectos de la lluvia, que procede del cielo. Esta concepción, aparecía ya en *Hombres de Maíz* (2005), donde Miguel Ángel Asturias hacía descubrir a los protagonistas un final casi mágico:

¡María, la Lluvia, es la Lluvia! ¡La Piojosa Grande es la lluvia! A sus espaldas de mujer de cuerpo aire, de solo aire y de pelo, mucho pelo, solo pelo, llevaba a su hijo, hijo también del Gaspar Ilom, llevaba a su hijo de maíz de Ilom (p. 357).

Y en el caso de los cuentos de Sierra Iboy estas consideraciones se convierten en una constante.

Interesante en este aspecto, es el relato titulado *El cerro vivo*. En este cuento, el autor abandona su escepticismo habitual, para abrirse ante los misterios que esconden la ciencia y conocimientos propios de los *curanderos* indígenas (figura criticada en otros relatos). Dentro de la filosofía maya, el monte ocupa una posición privilegiada como *hierofanía*, o lugar donde se produce el encuentro con lo *trascendente*.

*Tzul-tacá*, o *cerro vivo* es el lugar donde se desarrolla la historia. Es una montaña, donde puede que tradicionalmente se realizaran ritos concretos de índole maya.

Lo elevado, lo que está más arriba del espacio habitual de vida, ha sido considerado siempre, según Mircea Eliade (1974), como un lugar privilegiado de encuentro con el misterio, con lo que está más allá (p.46). En este caso, un monte que ofrece una visión panorámica del paisaje, que en la noche permite la contemplación nítida del cielo, y que se eleva de forma *prodigiosa*, impidiendo su fácil acceso, es el lugar idóneo para que los indígenas encuentren el misterio. De hecho, en las ciudades y pueblos de Guatemala, existe un lugar denominado *calvario*, donde está la iglesia o ermita principal del lugar, pero que anteriormente a la llegada de los españoles, habría sido el lugar donde se habrían realizado los rituales religiosos precolombinos. Por ello,

posee para el indígena, una especie de energía o magia especial, que confiere al lugar cualidades prácticamente prodigiosas. Poco a poco trataremos de desvelar el misterio que supone este hecho, y la relevancia que posee para la cultura *q'eqchi'*.

Las cuevas y oquedades constituyen también lugares importantes, pues se tornarían en el *intermediario* entre la *madre tierra*, y el hombre, que introduciéndose en ella en la medida de sus posibilidades, podrá entrar en clave de entendimiento con la *que le dio el ser*. Por ello, un lugar importante para la celebración de los rituales mayas son las cuevas. La penetración en la tierra, es como la vuelta al seno materno, del que se partió y al que se debe regresar. Por ello, el curandero, va hasta el cerro vivo, y allí, en una cueva, recibe la revelación y aprobación para poder curar a la enferma:

Notamos la negrura de unas rocas musgosas en que se abría una enorme boca pétrea, era la cueva en donde entró resueltamente Ma Cux (...).

Con una palabra ronca, apenas perceptible dijo: ¡Oh poder del cerro, esta candela es la Nela Quej, su vida está en tus manos y en tu voluntad; vengo a consultarte si puedo curarla, oh suprema fuerza (p. 119).

Pero la importancia del *cerro vivo*, va mucho más allá de todo esto, como trataremos de explicar a continuación.

Para poder entender el sentido sanador y al mismo tiempo la actitud de estupor extremo de la persona hacia el “Cerro Vivo”, tenemos que comprender qué se entiende por *Tzul-Taca* el *q'eqchi'* y cuáles son las implicaciones que se derivan de las relaciones entre el hombre y el mismo *cerro*. Independientemente de que como mencionábamos, la tierra es la madre de todos los vivientes, y el intermediario entre el hombre y “aquella que proporciona la vida y la sustenta”, el respeto al *Tzul-Taca* se basa en la presencia de elementos ancestrales que provienen de las culturas anteriores al cristianismo y que se remontan a la época en la que los *q'eqchi'es* llegaron a las regiones de la actual Verapaz guatemalteca. Según Agustín Estrada Monroy (1993), la llegada de este pueblo a la Verapaz debió darse hacia el siglo IX después de Cristo (pp. 22-24). El pueblo *pokomchi'* estaba presente en la región y vivía un momento de esplendor cultural

importante, unido a la fortaleza militar que había adquirido. La asimilación cultural no resultó difícil en este caso, pues estos pueblos, junto a otros, provenían del mismo tronco común al que permanecieron unidos hasta el siglo V antes de Cristo. No obstante, un par de siglos después de que los *q'eqchi'es* llegaran a las tierras de la Verapaz, donde actualmente se asientan, se produjo la invasión de los *maya-quichés*. La fortaleza militar de éstos, unida al fuerte apoyo de otros pueblos minoritarios, supuso un triunfo inminente por parte de los invasores.

En este contexto, los *mayas-quichés* trataron de imponer todas sus creencias, entre ellas, la veneración al dios *Toh*, divinidad de la lluvia. Sin embargo, los *q'eqchi'es* reforzaron sus creencias previas, las cuales se habían visto sometidas inevitablemente a la influencia de los *pokomchies*. Por tanto, sobre esta divinidad de la lluvia, que finalmente reconocieron los pueblos vencidos de la Verapaz, existía una suprema: el señor de *Tzul-Taca*, esto es, del Cerro-Valle.

La irrupción del pensamiento cristiano en la cultura indígena supuso un profundo sincretismo, como explicaremos posteriormente. Producto de todo ello, se identificó al Señor del Cerro-Valle con la figura de Dios, pero añadiendo ciertos matices. El señor de *Tzul-Taca* vigila cada una de las acciones que lleva a cabo la persona y persevera en el mantenimiento de ese conocimiento que ha transferido y puesto a disposición del hombre (pp.25-29).

En la actualidad, se sigue teniendo una especial veneración hacia el *Tzul-Taca*, por el matiz que posee de ser el mismo espíritu del señor del Cerro-Valle el que habite y se haga presente en esta hierofanía. Y los mismos miembros de las comunidades que se dedican a las actividades esotéricas o al curanderismo, tienen en cuenta el hecho de que es en la naturaleza donde se realizan los prodigios más importantes, y sólo en este contexto es posible. Por un lado, la misma naturaleza proporciona todos los medios necesarios para llevar a cabo todas las curaciones; por otro, es el mismo espíritu de la tierra, de los elementos, el que se hace presente cuando se invoca su presencia. Esa

consonancia con la misma naturaleza es lo que hace al hombre ser capaz de comprender aspectos que en primera instancia pueden pasar desapercibidos. Penetrar en los misterios se convierte en una necesidad, puesto que éstos forman parte inherente de la misma vida. Pero además, es la propia naturaleza la que está impregnada de ellos, y no puede desligarse de los mismos. En la conciencia de las gentes, está presente este pensamiento, y para el *q'eqchi'* no existe incompatibilidad con sus propias creencias, ya que el hombre procede de la naturaleza, y nada puede suprimir este lazo inherente a la propia existencia. Por ello, todo lo que de ésta procede es la misma esencia de la vida:

Me dijeron los doctores que tenía una enfermedad muy mala, y que quizá, pues, no sanara. Me platicaron que el curandero me podría sanar y regresarme mi salud. Yo fui en donde él con una mi hermana. Fuimos allí al Calvario y él hizo oraciones en kekchí, y me dio de tomar un agua bien caliente, y pidió permiso al Señor por si me podía curar. Me dijo que sí. Me sané, y ahorita, ya me sentí mejor (A.Caal, comunicación personal, Agosto de 2001).

Óscar Sierra conocía todos estos principios y se sentía partícipe de esta serie de creencias que tienen su génesis en las creencias de los antiguos mayas, en los cuales encontramos la base y fundamento de toda la cultura y pensamiento que se desarrollaron particularmente con posterioridad en el resto de los pueblos derivados del mismo tronco común. La tierra, lugar del que parte la vida y origen al que todo ser tiende aparece divinizada en el *Popol Vuh*. Allí, *Tepeu* y *Gucumatz*, padres de todo cuanto existe, crearon el *corazón del cielo* (formado por una especie de *trinidad*), y más tarde, el *corazón de la tierra*, madre de los seres que se encuentran en su superficie (Popol Vuh, 2001, cap.1). Por ello, todo lo que procede de la tierra vuelve a ella. En este caso, la descripción más irónica y significativa aparece en *La Vereda del compadre*, donde en el funeral, ante la tristeza del narrador, los demás asistentes aceptan con resignación el destino de *Mec*, y por ello, observan con pasividad la situación. Un orificio en la tierra, es el signo de cómo vuelve a sus orígenes, llegando a formar parte del Todo que le dio la oportunidad de vivir un día. No obstante, el autor ve que la resignación no es



suficiente, y no se conforma con la vuelta a fundirse con la tierra. Se trata, para él de una persona, de algo más que *materia que se funde con la tierra*. Por ello, protesta ante la situación y se resigna pero en tono amargo y dolorido (p. 24).

Interesante e importante para conocer la visión indígena de la naturaleza, y entender con mayor profundidad el alcance de este asunto, es *Sak Rapín Ha*. El autor parte de la descripción de un lugar, prodigio de la naturaleza, incorrupto y aún no contaminado, tal como ya habíamos dicho. Pero paralelamente a la presentación del paraje, colmado de aguas cristalinas y cubierto de verdor y frescor, aparece la caracterización de la muchacha, llena también de virtudes, sin contaminación, y de una belleza tanto interior, como exterior, que cautiva la mente de cualquier observador. Por tanto, *Sak Rapín Ha*, no sólo es el lugar paradisíaco en el que se enmarca el relato. Es, también Lena, la joven protagonista, que se identifica con la naturaleza y pasa a formar parte de ella. Es una identificación parecida a la que encontrábamos en “Doña Bárbara”, de Rómulo Gallegos. Pero corresponde a una visión bastante diferente de la naturaleza, y de la identificación del personaje con ésta. De hecho, en *Doña Bárbara*, la protagonista, cautiva por su belleza, y asusta por el peligro que supone un acercamiento a ella. Este tratamiento particular nos lo encontramos en las novelas que oponen civilización y barbarie, en defensa de la primera, y detracción de la segunda. Por ello, la misma protagonista, *Doña Bárbara*, será la encarnación de esa naturaleza en tono de barbarie que debe dominarse para no causar daños (Gallegos, 1995).

El tono de *Sak Rapín Ha* resulta muy diferente. La identificación protagonista-naturaleza es obvia. Pero siguiendo la línea del *indigenismo*, y más concretamente, de la visión autóctona *maya-q'ueqchi*, la naturaleza se identifica con el propio hombre que descubre en ella los secretos más recónditos de la propia vida y existencia:

En medio de esa soledad del bosque con su peculiar estado de quietud, con el bullicio apenas perceptible de la algarabía de pájaros y el rumor incontenible de la corriente de agua, la niña morena se bañaba olvidada de todo, entregada a sí misma. Ese abandono espiritual, no la dejó escuchar las pisadas fuertes de unas recias botas (Sierra, p. 40).

En la identificación con el medio, la joven se encuentra totalmente ensimismada, haciendo caso omiso a todo lo que la puede distraer de su tarea. En el agua, el autor representa una actitud profundamente simbólica. Es como volver al seno materno, al *líquido amniótico* en el que toda criatura se encuentra en perfecta armonía al no haber sido contaminado por ningún agente externo. Y es cierto que Lena ha sido ocultada por su familia por miedo a que el patrón abuse de ella. Es por ello que todavía sigue apegada a los principios más puros de la vida. En esta visión indigenista de la realidad, podemos comprobar cómo los principios de armonía del indigenismo y la tradición maya están cercanos a un *panteísmo* en un estilo parecido al que proclamó Spinoza (1996) en su *Ética* a través de su sentencia más sincrética, esto es, “Deus, sive natura, sive substancia” ( p. 48).

En esta definición de Spinoza vemos cómo el autor identifica a Dios con la naturaleza y con la misma *sustancia* o esencia de las cosas. Y en cierto modo, existe en la visión indígena una concepción parecida. La divinidad está presente en toda la naturaleza, y es la misma naturaleza en sí. Y en cada elemento que compone el orden natural, se encuentra ese espíritu, soplo de divinidad, que habla de lo que se encuentra *más allá*. En consecuencia, la visión de la naturaleza en sí no respondería a un politeísmo, sino más bien a un *panteísmo* en el que cada detalle forma parte de un todo, del que depende y del que parte, al mismo tiempo que al que irremediabilmente tiende. Por tanto, también encontramos una concepción *teleológica* de la realidad: todo cuanto hay, tenderá a ese fin del que procede, esto es la propia vida, la misma naturaleza.

El agua, elemento de importancia en todas las culturas, goza de un lugar privilegiado entre las culturas mayas. Debemos partir de la consideración de que es un elemento presente en todas las culturas, y venerado en todas las mitologías debido a su importancia, y a que siempre se ha visto su relación con la vida en sí misma. En esta región la humedad es nota dominante, dándose lluvias intensas durante la mayor parte del año, y padeciendo la sequía y consecuente carestía en los momentos en los que el agua no ha hecho su aparición con la asiduidad habitual. El lugar se caracteriza por la presencia de saltos de agua, ríos y arroyos caudalosos, y una humedad en el ambiente, que llama la atención del visitante. Por ello, la convivencia con este elemento, y el comprobar cómo es fundamento para que las cosechas sigan adelante, y den la vida que

todos necesitan, han marcado el pensamiento indígena del guatemalteco. De hecho, en el *Popol Vuh*, las maldiciones más relevantes y severas que ha podido recibir el hombre, vienen de la ausencia de lluvias, o del *diluvio destructor del hombre*, temas, por otra parte, muy recurrentes en todas las mitologías (*Popol Vuh*, cap.2, 8). Sigue siendo símbolo de pureza, de candidez y de ausencia de contaminación. Pero también, de fuerza arrolladora capaz de arrasar lo más estable, dejándolo reducido a la nada.

El fuego continúa su labor de iluminación en la oscuridad, tanto física como misteriosa, y al mismo tiempo de limpieza absoluta. De hecho, en algunos de los rituales descritos, aparece como elemento purificador y conciliador con el *espíritu de la naturaleza*, presente en cualquier acontecimiento de la vida del hombre.

En la misma línea de identificación de la naturaleza con el hombre, en este caso, con la mujer, encontramos otro relato: “Flor de caña”. Este muestra, dentro de una descripción colorista y dilatada, la belleza de la mujer autóctona de la región, a la que ningún arreglo o adorno le es necesario para poner de manifiesto la belleza natural que posee. Y mucho de su encanto está en la naturalidad, en la ausencia de lo artificioso, en la identificación con su medio, en el que encuadra perfectamente, y del que forma parte indisoluble. De hecho, el nombre acuñado por el autor para ésta a la que no conoce, pero que ha cautivado sus sentimientos, es “Flor de caña”. En este nombre encontramos tres características. La primera hace un guiño a la belleza. La segunda, a la procedencia, a lo autóctono y al mismo tiempo, a lo exótico que representa la mujer del lugar. La última virtud que puede aplicarse a la denominación elegida por el autor es la de dulce, sabrosa. En general podemos afirmar que, aunque este relato roza el idealismo romántico en alguna medida, y posee tintes de *realismo mágico*, continúa la misma línea del anterior de ensalzar la naturaleza y encubre un cierto panteísmo.

En “Otra vez el cacique”, el asunto toma una modalidad clara: es la propia naturaleza la que habla, la que se comunica, transmitiendo sentimientos diversos, en este caso, de queja, protesta y lamento.

Un recurso muy utilizado por el autor es el de la animación, en algunas ocasiones bajo la forma de *prosopopeya* o *personificación*. Y todo ello, con la intención de mostrar cómo en la propia vida natural, cada elemento se comunica, es

capaz de transmitir y comunicar mucho. También se pretende mostrar esa complicidad que tiene el indígena con el medio en el que vive, siendo capaz de leer los signos que con sus huellas deja la propia tierra. La última intención de Óscar Sierra es la de intentar hacer caer al lector en la cuenta de que la Verapaz es un espacio vivo, dinámico y único, donde gran parte de los elementos siguen anclados en el tiempo y el espacio, situación que aporta un gran interés.

Así en *La vereda del compadre*, ante la muerte, la propia naturaleza es la que anuncia sus signos. Y el indígena, bien sea por medio del curandero, o por la intuición que posee, es capaz de leerse en los signos naturales, la presencia del *fatum* o destino que va a sobrevenirle al protagonista de forma irremediable.

Interesante y significativo, resulta “El buscador de cartas de amor”. Aquí, se inicia un diálogo entre las palmeras y la brisa marina, anticipando la historia. El protagonista, un hombre iluso y de escaso juicio según la mayoría de los observadores, entabla una conversación con el mar en forma de diálogo que sólo puede interpretar él mismo. Quizá haya perdido la razón, pero es capaz de ir más allá y descubrir aspectos que otros no son capaces de ver por creerse en posesión de la verdad. Y en definitiva, el mar le devuelve la tan ansiada *carta de amor*, una concha marina que mucho comunica.

En “Sak’Rapín Ha”, la superstición del joven Mariano se une a la capacidad de leer los signos de la naturaleza. De hecho, el canto del *tecolote* supone la muerte, la perdición, el destino negativo. Y es un pájaro el que avisa. El indígena es capaz de ver y contemplar estos símbolos del medio, y es la propia naturaleza la que lo avisa ante la bondad y nobleza del joven. De igual manera, la comadreja se presenta al indio como indicio de que debe dar la vuelta, y sacar del peligro a su amada.

Y el final de la historia, ya mencionado en varias ocasiones, muestra esta idea. Lena, la joven, es despojada de sus ropas. Vuelve a la pureza de lo natural, del origen. Y es bañada en las aguas de la *vida*, siguiendo el esquema teleológico de vuelta a los orígenes, a lo que todo tiende.

Si analizamos “Tragedia en Río Hondo”, el asunto toma un tono completamente dramático. Primero, comienza con un diálogo curioso entre el protagonista, Juan, y su

tierra. Ante la fe y el cariño que éste deja en su labor, un pedregal, de forma casi prodigiosa, se hace fértil, devolviendo al hombre, el fruto merecido por su esfuerzo. Luego, los nubarrones oscuros, la brisa, y los graznidos de las urracas, cantan la tragedia. Todo es simbología natural maya, y está presente en el pensamiento del indígena, que es capaz de interpretar el destino que le sobreviene.

“Alma de harapos”, aparte de despertar profundos sentimientos de compasión, presenta la naturaleza como el espacio ideal donde una persona puede encontrar la libertad. De hecho, los pájaros, con su canto, enseñan al protagonista la posibilidad de salir de su ámbito y encontrar ese bienpreciado por todos. Por tanto, naturaleza, aire puro, es símbolo de libertad, y condición previa para la consecución de la felicidad. En la misma condición de armonía con el entorno que vive y valora el indígena, se nos presenta este relato. Al formar parte de “ese todo” que compone el medio natural, la persona misma se rige por los ciclos vitales. Por tanto, en este caso, no se genera sino una mimesis de la sabiduría natural, presente en cada detalle de la tierra y el entorno.

Pero si queremos profundizar en la importancia de la naturaleza en la psicología colectiva del maya-*q'uechí*, y cómo eso se proyecta en la literatura, no podemos dejar a un lado la presencia del *maíz*. Dentro de la tradición étnica a la que no estamos refiriendo, en su cosmovisión, el maíz trasciende al hecho de ser el alimento principal, fuente de vida y el *pan* de los pueblos centroamericanos. Es algo más, llegando a convertirse en *don de los dioses*, una bendición, y un elemento que prácticamente adquiere los privilegios de una *deidad*. De hecho, las referencias al maíz en el *Popol Vuh* resultan de importancia trascendental. En el mismo origen del hombre se encuentra el maíz. Antes de que los dioses fueran capaces de crear al hombre perfecto, pasaron por varios materiales. Pero fue sólo cuando lo hicieron de maíz, cuando fue capaz de poseer sentimientos puros en su interior, y de admirarse ante el entorno y lo que está más allá (capacidad de adorar lo trascendente) (Popol Vuh, 2001, cap. V).

Dadas estas consideraciones, no podemos negar la profunda trascendencia que tiene el maíz. Desde los orígenes de los pueblos mayas, y tal como hemos mencionado anteriormente, el maíz no sólo es la fuente de vida, por ser el alimento fundamental, sino que además se convierte en la raíz primordial de sus creencias y en la misma razón de su propio existir. Según considera el propio pensamiento *q'eqchi'* en la actualidad, y

puede constatarse por las entrevistas con miembros de las comunidades (especialmente, los más ancianos) del interior de la Verapaz, el Señor de *Tzul-Taca* es el que envía su mismo aliento de vida por medio del maíz, y éste forma parte del hombre cuando éste lo ingiere. Desde el cielo, el Señor envía las lluvias, que nutren de vida a las milpas. Con la recolección del maíz llega la celebración por considerarse toda una bendición. El propio maíz posee una vida, un *xmuhel* o espíritu<sup>48</sup>.

Esta idea de la condición sagrada del maíz, sigue presente en la vida de los indígenas. Por ello, todo lo que tiene que ver con su siembra y recolección es un gran acontecimiento en el que lo religioso y la superstición se dan la mano irremediablemente. Es así cómo se manifiesta claramente en “Cuando el maíz llora”. El mismo título del relato a través de la personificación del maíz, estando éste dotado de la capacidad de sentir y expresar sus propias vivencias y sentimientos, manifiesta así todo lo que hemos afirmado previamente.

Esta concepción, tal y como precisa el propio autor, sólo es susceptible de ser contemplada y comprendida por el indígena, pues el ladino sólo es capaz de leer en lo aparente, lo inmediato, lo sensible y lo visible, desde una condición puramente pragmática y positivista:

El maíz, ¿tiene personalidad, alma y don de expresarse? Qué curioso y qué bello. La preparación de la tierra que servirá para la siembra del maíz, requiere ceremonias que se traducen como pedimentos, imploraciones al dios del cerro, que es le Dios latente de todos los tiempos. Si estos requerimientos no se cumplen, el dios del cerro podría disgustarse y resentirse; abandonaría los cultivos y entonces, los fenómenos naturales y las alimañas del monte podrían causar daño y destruir las sementeras. (Sierra, p. 177).

---

<sup>48</sup> *Xmuhel*, según la creencia maya *kekchí*, es el espíritu de vida que perdura después de la muerte y que procede de Dios. Está presente en las personas. Pero algunas cosas poseen un propio *Xmuhel*.

Se habla en el cuento del *grano viviente*, pero trascendiendo al sentido metafórico que encontramos en la tradición hebraica-bíblica, y en la evangélica. El grano no sólo está vivo en este caso por pudrirse y conceder fruto; es capaz de sentir y transmitir sentimientos. Es por ello, que el *maíz llora* cuando la persona y el pueblo en general han sufrido la tragedia, la persecución, la muerte, el dolor. De fondo está de nuevo la identificación del ser humano con ese elemento del que procede, y que por tanto, es incluso capaz de encarnar las emociones en un complejo ejercicio de verdadera empatía, que a su vez parece ser conferida a los propios hombres.

Si seguimos indagando en este relato comprobaremos cómo la sucesión de identificaciones continúa su curso. De nuevo aparece el mismo tópc. En este caso, al contemplar el narrador a una joven, alegre y sonriente, la compara con el maíz, y pide que éste siempre sea como ella, alegre, y que jamás afloren las lágrimas, símbolo de desgracia para estas gentes puras y entregadas:

Ante mi titubeo por contestarle, soltó una sonrisa de diosa morena; se plegaron sus labios para dejar al descubierto dos filas de dientes blancos, que me hicieron pensar: ¡Es el maíz, que anima con su alegría, el espíritu del maíz que surge en el alma pura de estas gentes nobles!; Que el maíz nunca lllore! Que ría como esta india llena de vida y vigor. ¡Que nunca lllore por el amor de esta raza y de la humanidad! (p. 180).

Por último, hay que hacer de nuevo referencia al ritmo natural, presente en la propia naturaleza, que le confiere una musicalidad especial y un orden únicos. Primeramente, por lo cambios atmosféricos, y los que se generan por el suceder del propio año. De esta manera, se marcan las temperaturas o situación pluviométrica presente en cada momento. Y todo ello, por supuesto, se ve enmarcado en el desarrollo del propio día. Así, se suele comenzar por el despertar del sol (este es el ritmo biológico que siguen los indígenas para emprender su actividad), y continúa en la magia de la noche. En efecto, éste es el momento idóneo para el encuentro con lo misterioso. Es un

importante espacio religioso para el maya. En las horas de oscuridad se produce el encuentro con el más allá, como es el caso del *Cerro Vivo*, en el que el curandero espera a la llegada de la noche para que la revelación de los *espíritus* tenga lugar. Es también el momento en el que los dos amantes puros, cuya única pretensión es la realización de su amor, encuentran el espacio para la libertad y la posibilidad de llevar a término sus intenciones. Es en la noche, de igual modo, donde el misterio cubre con su manto la faz de la tierra, y colma de posibilidades inesperadas el destino de los habitantes del lugar. La noche, en definitiva, es descrita como el espacio en el que todo es posible y se dan lugar las situaciones más insospechadas; de fondo, siempre en la noche está presente la apertura a un nuevo horizonte de esperanza.

El *ritmo natural* al que nos estamos refiriendo está presente en todos los cuentos. En *La vereda del compadre*, la lluvia incesante marca el ritmo de la situación en que se encuentra el protagonista. Y paradójicamente, la sucesión de las estaciones y del año sirve de referencia para marcar de igual forma el sentido de la fugacidad vital, y la llegada irremediable de la muerte para el protagonista. Es, de igual forma, un momento de cierta reflexión por tratarse de un calco de la vida y el acontecer que alcanza a cada hombre.

En “Sak Rapin Ha”, la presencia del fluir del agua marca el ritmo, que después será truncado por la presencia del *ruido*, inarmónico y estridente, de la aparición del patrón, que destruye la condición rítmica de los procesos naturales.

Las olas del mar y la inmensidad de la espuma marina determinan la presencia rítmica de lo natural en “El buscador de cartas de amor”. Y esta condición *musical* del líquido elemento, es bien interpretada por el personaje loco y misterioso, capaz de adquirir como propia otra clave de entendimiento muy diferente a la habitual y que desafía la lógica preestablecida.

Y si tratamos de nuevo los relatos “Tragedia en Río Hondo”, y “Cuando el maíz *llora*”, la presencia rítmica viene de la mano de los *cambios estacionales*, si bien desde una óptica inversa a la que considerábamos en el caso del “compadre”. De esta forma, la vida de los indígenas se ve truncada bien en clave positiva o bien en



negativa, en el marco del desarrollo estacional. Cuando llegan las cosechas, todo se transforma y da lugar a otra situación diferente.

Debemos mencionar que el autor, coincidiendo con la concepción maya de la vida, quiere poner de manifiesto la presencia de un orden natural cargado de leyes, que deben ser respetadas y seguidas, y de una armonía que confiere aportaciones fructíferas a quienes respetan lo preestablecido por la *madre tierra*.

A manera de conclusión, será posible indicar que la naturaleza forma parte de la vida de los indígenas. Nadie como ellos sabe interpretar sus signos ni leer los mensajes que se encuentran inmersos en ella. Es el contexto mismo donde las acciones tienen lugar. Pero además de partir de las posibilidades que ésta ofrece como don y al mismo tiempo, como ritmo inquebrantable por medio de su presencia eterna, nos sirve, por las descripciones del narrador, de marco preciso para poder llegar a comprender el desarrollo mismo de la trama y el curso de los episodios. Por otro lado, el indígena parece vivir en plena armonía con el medio natural, y no requiere de otros elementos diferentes ni de otro contexto para ser feliz. En cambio, el no-indígena, tal y como hemos tratado de explicar, parece desenvolverse en un medio bastante adverso, al cual le cuesta adaptarse. Y al tratar de hacerse con este medio del que parece no proceder, no hace sino violentar la vida de serenidad y armonía que ofrece la *madre tierra*, y destruye el orden natural por medio de la agresividad de la destrucción y la imposición de normas. En este sentido, no sólo se muestra la consideración de pertenencia al medio natural del indígena, sino que se manifiesta la defensa de la tierra como a especie de pago por los dones que ésta ofrece a aquel que la cuida. Y al mismo tiempo, tal y como indicábamos al tratar el asunto de la principal hierofanía *q'eqchi'*, esto es, el señor de *Tzul-Taca*, las reglas impuestas por el orden natural no pueden ser quebrantadas porque en el intento de mancillar la ética predispuesta naturalmente, la persona incurre en una culpabilidad inexcusable de la que no puede salir fácilmente. Es así puesto que no respetar los principios básicos es tender a un daño en el mismo ser humano, puesto que no cabe la escisión entre hombre y medio. En los relatos se manifiesta este asunto de una forma tan precisa, que cuando se procede a quebrantar algún principio, aparecen consecuencias irreparables para el trasgresor. En el transcurso de las narraciones este hecho se muestra a manera de ejes interconectados. El primero vendría de la mano del indígena y su concepción del hecho. Así, se trata de expresar la grandiosidad del

encuentro del maya con la naturaleza, su concepción real de la misma, y el estupor que se deriva de la relación personal y social con el entorno. En el segundo de los ejes, hallaríamos la mentalidad del *ladino*, ajeno a las consideraciones de la idiosincrasia indígena, y que vacila desde la incomprensión respetuosa hasta el desprecio por considerarse una actitud primitivista o absurda. Y el tercero de los ejes, que tomaría un punto más o menos intermedio entre las dos posturas, lo encarnaría el propio autor. Parece existir una tensión constante que va desde la actitud algo escéptica hasta el intento sincero de comprensión por el mismo estupor que a él le producen determinadas posturas. Pero dentro de esta visión particular, no podemos pasar por alto que en muchos momentos, la recreación de los hechos y la identificación absoluta, nos hace pensar que el narrador comparte una perspectiva muy cercana a los *q'eqchi'es*, por lo que habría una mayor comprensión del indígena y de todo lo que se refiere a mentalidad y aspectos culturales.



### **3.3 . RELIGIÓN, MAGIA, SUPERSTICIÓN Y SINCRETISMO**

Penetrar en el tema religioso dentro del contexto cultural *maya-q'eqchi'*, resulta inevitable, pero al mismo tiempo supone toda una osadía, pues la vida esotérica de este pueblo es compleja y muy difícil de comprender para cualquier persona ajena a ella. Del mismo modo, lo “esotérico” no puede desligarse de la naturaleza así como de la vida personal del indígena. No existen esferas separadas referidas a la cotidianidad por un lado, y a lo sagrado-religioso por otro. En el *q'eqchi'*, ambos aspectos están entremezclados y no se puede establecer una escisión. Cualquier intento de separar el elemento sagrado o lo religioso de las otras facetas vitales supondría un falseamiento de la realidad, o simplemente, un hecho impensable. Y esto no pasa desapercibido para el autor de estos cuentos, algunos de los cuales se enmarcan o tienen como telón de fondo acontecimientos religiosos, o ritos que relacionan a las personas con el mundo de lo espiritual.

Por tanto, lo *religioso* es un elemento ineludible en la cosmovisión indígena maya, piedra angular de su mentalidad, y forma parte intrínseca e inherente de su visión del mundo y de la vida. De hecho, si queremos comprender mejor su cultura y la posición ante el mundo, no podemos dejar a un lado la cuestión *teológica, ética o moral*, y las diversas manifestaciones *pseudo-religiosas* (magia, superstición e idolatría) tan presentes en la cotidianidad indígena. Todas las etnias mayas se caracterizan por una fuerte y arraigada fe, que es manifestada en formas muy variadas. Lo que sí podemos continuar afirmando, es que muchas tradiciones siguen presentes y han perdurado a lo largo de los siglos, sin verse agredidas por la presencia de otras manifestaciones religiosas. A esto debemos añadir, como señalábamos en el capítulo primero, que la Verapaz, región de fuerte presencia indígena, fue tomada por medio del diálogo y la fe, y no por las armas, al menos en primera instancia<sup>49</sup>. Y esto fue debido a la labor de los misioneros, que no reprimieron los cultos ancestrales, sino que los adaptaron a la fe católica (Rodríguez, 1997, pp. 29-30). Esta situación es la base de que en la actualidad,

---

<sup>49</sup> Posteriormente, la “metodología” de la Conquista cambia profundamente, como ya sabemos.

y en especial a partir de los años treinta, se permitiera la presencia del rito maya en la Eucaristía católica. Este rito concentra algunas de las ideas mayas primordiales en lo que a manifestación *cultural* se refiere. Se denomina *mayehak*, y consiste la liturgia cristiana-católica de la celebración eucarística ordinaria, combinada con ciertos elementos procedentes de los ritos mayas ancestrales, y que forman parte de la identidad de los pueblos indígenas. Las acciones más destacadas que se llevan a cabo, pueden resumirse en dos gestos fundamentales: el rezo dirigido a los cuatro puntos cardinales, sagrados en la tradición indígena; y las ofrendas a la *madre tierra*, en agradecimiento a los dones que ésta ha entregado al hombre. Las velas, incienso, y olores diversos, están presentes en la celebración, pero se identifican con otros gestos *culturales* de la tradición cristiana, por lo que pasan más desapercibidos a los ojos de los extraños, aunque están cargados de sentido y simbología.

En consecuencia, podemos hablar de un fuerte sincretismo religioso, no vivido como incoherencia o *esquizofrenia de pluralidad cultural*, sino en armonía y con toda naturalidad.

Esta situación puede resultar extraña o incomprensible para el ajeno al entorno. No debió ser así para Óscar Sierra, quien recibió una formación cristiana y católica, pero al mismo tiempo, tuvo contacto con aspectos culturales mayas y ritos determinados por la educación de su madre, maya *q'ueqchi'*.

En los cuentos, aparecen diversas descripciones del elemento religioso, unas veces bajo la óptica de un escepticismo crítico, y en otras ocasiones, en actitud de admiración, defensa e intento de asimilación.

La magia aparece de igual forma con asiduidad. En algunos momentos, se pone en relieve la condición de engaño que se deriva de ésta. En otros momentos es algo que deja perplejo al observador, y éste, estupefacto ante las situaciones y prodigios que ocurren, debe intentar introducirse en ese misterio incomprensible. La magia no es exclusivamente una sucesión de actos que realizan los indígenas; es más, los propios *autóctonos* tienen una especie de condición mágica que los hace especiales en su ser y actuar. Y no se trata de una *magia* que invite al miedo, o la distancia. Así, el indígena,

siguiendo el filtro que marca el narrador, es especial, diferente, y por ello, maravilloso. En este sentido, nuestro escritor se encuentra cercano al *realismo mágico*.<sup>50</sup>

Pero no todo se reduce a misterio y prodigio. Óscar Sierra comprueba y afirma que la magia y prodigios propios del indígena pueden estar en su conocimiento de lo que está oculto en la naturaleza, en la vida y en lo pequeño. Y esta condición, no es quizá *magia* en sentido estricto, pero ya es suficientemente *mágico* como para hacer diferente a estos hombres sencillos, que en el día a día han descubierto una nueva dimensión a la vida, otorgándole el grado de natural y cotidiano.

Para introducirnos de forma directa en el asunto que pretendemos analizar, es necesario hacer una comprensión o acercamiento directos a la concepción *maya* de las nociones de *espacio y tiempo*. ¿Por qué precisamente *espacio y tiempo*? Según I. Kant, en su *Crítica a la Razón Pura* (1988, p.630), ambas son las condiciones de posibilidad del conocimiento humano. Por ello, es importante conocer qué concepto se tiene en cada caso de ambas categorías, para llegar a comprender el espacio y el tiempo sagrado de la cultura indígena que nos ocupa.

Para el hombre religioso, *espacio sagrado* es aquel lugar donde lo divino, *lo trascendente*, se manifiesta a los hombres. De esta manera, no sería elección humana, sino que su base estaría en la manifestación extraordinaria de las potencias sobrenaturales.

Los sitios sagrados, como mencionábamos en el capítulo anterior, pueden identificarse con elementos tales como algunas montañas peculiares y otros ámbitos no habitados por el hombre, y que están fuera del control humano, esto es, campos, bosques, cuevas y fuentes (ISCRSA, 1998, p. 15).

Pero, además, el hombre construye espacios sagrados, que van desde caminos y altares en las montañas o cuevas, hasta conjuntos de construcciones ceremoniales, levantados en sitios que han sido escenario de la epifanía de fuerzas sagradas y que, por

---

<sup>50</sup> Este asunto será tratado posteriormente.

sus peculiaridades, se *asemejan* a sitios que ellos perciben como originales de creación divina.

Y es, principalmente en los sitios ceremoniales donde se produce una concentración, según los creyentes, más elevada de energías sagradas. Y queda en manos del hombre un punto central de poder desde el cual es posible influir sobre el cosmos íntegro, convocando a los dioses mediante ritos, los cuales aseguran su presencia en ese lugar. Así, el poder sagrado se va acrecentando y con él crecen también las construcciones religiosas: un templo se erige sobre otro, una plaza encima de otra, etc. Las construcciones para el culto deben hacerse encima de las antiguas no por una mera cuestión práctica o por imposición de criterios religiosos. Así, el que algunas construcciones de carácter religioso se hagan sobre otras manifestaciones anteriores no responde a un puro pragmatismo, sino que supone un elemento fundamental para incorporar a la nueva construcción esa energía de génesis divina que ha sido acumulada previamente, ya que el hombre religioso considera que los dioses reconocen los sitios de encuentro con los hombres y retornan a ellos cuando se les invoca en el rito, independientemente de la creencia religiosa que se haya profesado con anterioridad (Elíade, 1979, p. 47-49).

De igual modo, por magia simpatética, el lugar sagrado se crea como una imagen reducida y concentrada del mundo, como un microcosmos. Los ámbitos ceremoniales son reflejo de la realidad trascendente e imagen del cosmos, al mismo tiempo que réplicas de los lugares primigenios donde se llevó a cabo la primera creación del mundo, porque se piensa generalmente que ese primer acontecimiento ocurrió en el centro del mundo. En consecuencia, los mitos *cosmogónicos* y *cosmológicos*, esto es, las historias sagradas del origen y estructura del cosmos, constituyen el modelo de las construcciones en muchas ciudades antiguas de los pueblos religiosos (De la Garza, 2001, p .2).

Cada uno de estos *microcosmos* tiene a su vez uno a varios centros considerados, también, todos ellos, como el *centro del mundo*, ya que la geografía sagrada admite la pluralidad e incluso el incurrir en contradicción. En estos centros, probablemente se realizaban ritos para revivir asiduamente el acontecimiento *primigenio*.

Es verdad que conociendo los patrones universales de la arquitectura sagrada, se puede afirmar que las obras arquitectónicas y escultóricas de los antiguos mayas revelan por ellas mismas una significación religiosa, que responde a estructuras comunes del pensamiento mítico; pero cualquier interpretación en este aspecto requiere no sólo el apoyo de los aportes de la epigrafía y la iconografía, sino también el de las fuentes escritas coloniales, sobre todo la que realizaron los propios mayas en sus lenguas (alrededor de veintiséis), y el alfabeto latino enseñado por los misioneros de la época. Sin duda, ellos recogieron en sus propias categorías e imágenes sus antiguos mitos y tradiciones. Estas fuentes, así como varios mitos que han sobrevivido casi sin alteraciones hasta al época actual en las comunidades indígenas, nos dan a conocer el pensamiento cosmológico de los mayas antiguos, cuyas ideas centrales quedan reflejadas en la concepción del espacio y tiempo que aún en la actualidad viven los indígenas guatemaltecos en sus costumbres, relación con el medio, y respeto a la naturaleza y elementos de los que se parte íntegra de ese *todo* cosmológico (como hemos indicado en el capítulo anterior).

Las ideas mayas sobre el tiempo, nunca estuvieron desligadas de las de *espacio*. De hecho, concibieron el tiempo precisamente como el dinamismo del espacio, como el cambio cósmico producido esencialmente por el movimiento de un ser sagrado que fue el eje de su cosmovisión: el sol. El tránsito del sol se capta como un movimiento circular alrededor de la tierra, que determina los cambios que en ella ocurren, por lo que el tiempo se concibe como movimiento cíclico. Y ese movimiento es ordenado y estable, como se manifiesta en la regularidad de la naturaleza. En consecuencia, tiempo se equipara con orden, y consecuentemente, intemporalidad, equivaldrá a *caos* (Guenón, 1959, p. 57-58).

En los conceptos de espacio cósmico entre los *mayas* antiguos, hallamos tres símbolos fundamentales: la cruz, el cuadro (unidos intrínsecamente), y la pirámide.

Como queda revelado en los textos indígenas coloniales, en especial, en el *Chilam Balam de Chumayel*, parece que los mayas concibieron el universo integrado por tres grandes ámbitos: el cielo, dividido en trece estratos; la tierra, imaginada como una plancha cuadrangular; en el treceavo nivel del cielo, residía *Canhel*, principio vital



del cosmos, cuyo símbolo era una serpiente emplumada. En el noveno estrato del inframundo, habitaban los dioses de la muerte (De la Garza, 1992).

La tierra se subdividía, a su vez, en cuatro sectores o *rumbos*, cuyas esquinas estarían en las posiciones Noreste, noroeste, suroeste, y sureste. Y cada rumbo tiene como símbolo un color (rojo, negro, amarillo y blanco), una ceiba sobre la cual se posa un ave; un tipo de maíz, un tipo de frijol y diversos animales, todos ellos del color de los rumbos.

Los árboles sostiene el cielo al lado de deidades antropomórficas, que también fungen como ordenadoras del mundo en los diversos ciclos cosmogónicos de creación y destrucción<sup>51</sup>.

Así como el sol y su movimiento determina el tiempo, también determina el espacio, ya que la concepción de la *cuadruplicidad* terrestre parece ser el resultado de la experiencia que se vive en el fenómeno natural de salida y puesta de sol, en la línea donde el cielo y la tierra se unen, a lo largo del ciclo anual del astro. Esta trayectoria distingue tanto los cuatro rumbos, como las cuatro estaciones, uniéndose en la *cuadruplicidad*, el espacio y el tiempo (Rivera Dorado, 1985, pp. 45-46).

Cada uno de los rumbos cósmicos tiene su propia significación religiosa. Pero el más importante, no sólo para los mayas, sino a nivel universal, es la quinta dirección o *Centro del Mundo*. El cuadrado es símbolo del mundo material, lo sólido, lo tangible, lo sensible; pero deriva de la cruz, por lo que el número sagrado por excelencia, no es el cuatro sino el cinco, que representa la confluencia de las dos líneas de la cruz, el *Centro del Universo*.

No se pueden considerar los cuatro lados fuera de su relación con el centro o el punto de intersección de los ejes de la cruz. Y el centro es el mismo para el cielo, la tierra y para el *inframundo*, porque es el punto de unión y de comunicación de los diversos espacios cósmicos. Así, el centro no sólo es un punto, sino un eje, que une los

---

<sup>51</sup> Según el *Popol Vuh*, las deidades se denominarían TEPEU, GUCUMATZ. Pero en la tradición maya del Yucatán, serían los BACABES

dos polos del universo. Y el Centro, por todo lo mencionado anteriormente, es el umbral donde se hace posible una ruptura de nivel, un salto a los otros mundos.

Los símbolos mayas de la *cuadruplicidad* y de la quinta dirección o centro del cosmos, son diversos.

Destaca en primer lugar el *glifo del sol* (Ayala, p.175), que es una flor de cuatro pétalos que, ya que es él quien rige el tiempo, y, además, quien determina la división cuatripartita del espacio.

Pero el símbolo principal del *Centro del Mundo*, es la ceiba<sup>52</sup> verde, denominada *Gran Madre Ceiba*, que atraviesa los tres niveles cósmicos comunicándolos. Esta imagen del árbol como *axis mundi* (Elíade, 1974. p. 71) es una de las simbologías más comunes en diversas mitologías. Y las ceibas de cuatro colores se encuentran en los cuatro rumbos o direcciones.

Pero en el pensamiento maya, la *cuadruplicidad* a la que hacíamos mención no sólo se da en el nivel terrestre, sino también en los niveles infraterrestre y celeste.

El cosmos no parecía concebirse como un *cubo*, sino más bien como un romboedro o prisma en forma de rombo. Correlativamente, el inframundo también se habría concebido como una pirámide escalonada en trece niveles (De la Garza, 1998, pp. 30-55).

Los basamentos de las pirámides de las ciudades mayas representaban a las montañas sagradas, concebidas como residencia de los seres divinos. Incluso algunos templos tienen una gran máscara del dragón terrestre como símbolo de la entrada al *inframundo* a través de las cuevas de las montañas.

En síntesis, las ideas cosmológicas, así como los conocimientos astronómicos, determinaron la presencia y consagración de los espacios sagrados en la tierra. De hecho, tradicionalmente los templos fueron construidos en orientación a las directrices

---

<sup>52</sup> En la actualidad es uno de los símbolos de Guatemala, “árbol nacional”.

astrales, fundamentalmente los equinoccios y solsticios, y se colocaban sobre basamentos piramidales que representaban tanto las montañas sagradas, a modo de representación mimética, como los espacios terrestre e infraterrestre a los que sólo podía penetrar el sacerdote y los iniciados, en tanto el pueblo permanecía en los espacios abiertos, símbolos del nivel terrestre, durante el transcurso de las ceremonias religiosas. Los arcos y caminos poseyeron en la antigüedad una importante religiosidad astral, y simbolizaron la comunicación con los distintos espacios sagrados.

Esta situación mencionada, basada en la *cuadruplicidad* de la concepción maya de la tierra y el cosmos, se encuentra reflejada en la superstición y religiosidad propias de los cuentos. En primer lugar, la orientación de los *lugares sagrados*, situados hacia el noroeste, y siempre en sitios altos, como intento desesperado y sincero de encontrarse lo más cerca posible del cielo, y de la apertura general al universo o cosmos (Fenomenología de las Culturas Mayas de Verapaz, 2002, pp. 13-14).

La orientación hacia los cuatro puntos cardinales, resulta de una importancia vital. El *plano de la tierra* se encuentra distribuido en torno al *espíritu* de estos puntos orientadores. Y de hecho, en los ritos mayas, se ora a los cuatro puntos cardinales, para que el *alma de la tierra* derrame su bendición etérea sobre el que lo invoca, de suerte que desde todas las direcciones, llegue la energía propicia. Y en las supersticiones procedentes de los antiguos ritos, se continúa manteniendo esta tradición:

Esa noche, la vieja Eulalia, que así se llamaba la mujer de Dionisio, prendió un cabo de candela para alumbrarse, sacó las brasas del fogón que se extinguía y las echó en el tiesto. Salió al contorno de su casa y en cada esquina tiró pom sobre las brasas y sahumó el ambiente, musitando ruegos a los poderes ocultos para que alejen de su familia y en especial de su hija lo posibles maleficios que podrían sobrevenir. (Sierra, p. 43)

Los espacios sagrados, no obstante, no constituyeron exclusivamente la representación simbólica del cosmos, sino que sirvieron de elemento intermedio para

propiciar la comunicación de los hombres con las energías sagradas a través del ritual. Y también se tenía en consideración el propiciar el descendimiento o ascenso de algunos hombres sacralizados, los *chamanes*, al inframundo y al cielo. Así, constituyeron los auténticos centros del mundo, y sirvieron, sin duda para revivir el tiempo divino de los orígenes y revitalizar periódicamente el cosmos.

Todas estas concepciones, unidas, como hemos mencionado anteriormente, a un fuerte sincretismo religioso, están presentes en la vida, las manifestaciones religiosas, y el actuar cotidiano de los indígenas mayas guatemaltecos. Los *pokom'chies*, los *q'eqchi'es*, y los *achies*, siguen teniendo en cuenta las diversas concepciones a la hora de interpretar y leer la realidad que sucede en cada caso. Y en las celebraciones católicas, la presencia de elementos mayas, cada vez se convierte en un hecho más habitual y cotidiano.

A pesar de que estas ideas se encuentren presentes de una manera u otra en el colectivo de los *q'eqchi'es*, su abstracción hace que se carguen de incompreensión, y su reducto ha llegado hasta nosotros en forma de pequeños fragmentos sólo visibles en la vida cotidiana colectiva y en la manifestación de ciertas creencias o actuaciones. No obstante es precisamente en la solución y búsqueda de remedios a los problemas de la vida diaria, y en la presencia de una actitud de estupor ante la naturaleza, donde con mayor facilidad encontraremos tradiciones milenarias mayas, que describen con precisión esa especial cosmovisión transmitida por generaciones a lo largo de los siglos, y que esconde una gran sabiduría manifestada en formas de superstición, y en otras ocasiones, en forma de un profundo conocimiento de las leyes que subyacen a la vida y los principios vitales que rigen el entorno de la naturaleza.

En los cuentos de Sierra Iboy, encontramos muchas de las características mencionadas y una gran cantidad de elementos que trascienden a lo religioso, situándose en la esfera de la superstición e idolatría, al mismo tiempo que acercan la realidad a un mundo mágico completamente desconocido para el que está ajeno a esa realidad.

Con respecto a los lugares sagrados, que son *mímesis* de la naturaleza, y que adquieren una importancia crucial en la religiosidad indígena, los cuentos de nuestro

autor señalan situaciones y elementos que causan interés. Por supuesto, la presencia del cristianismo católico en su mayoría hace que muchos de los usos y costumbres queden apartados u olvidados. Pero no otros. De esta manera, en el lugar en el que se llevan a cabo las celebraciones, los elementos ornamentales no cumplen exclusivamente la función de adorno o decoración por la solemnidad que pueda derivarse del acontecimiento. Los arcos suspendidos en los dinteles de las puertas, y las ramas de *liquidámbar* sobre las paredes poseen una profunda simbología y tradición que ya estaban presentes en los siglos de resplandor de las culturas mayas, durante la época de las *pirámides*. Así, el dintel de la puerta, y el adorno suspendido tienen como simbología, la entrada del hombre en esa *dimensión sagrada*, en la presencia de lo que está *más allá*, de lo que trasciende. Y el adorno sobre las paredes con una planta exquisita, selecta y únicamente utilizada en ocasiones contadas, da cuenta de la importancia del acontecimiento, y la armonía del hombre con la naturaleza.

Las *candelas*<sup>53</sup> ponen de manifiesto la simbología del fuego como luz que ilumina, y que hace honor al sol, elemento ineludible en el pensamiento maya, al que tradicionalmente se le ha rendido culto por ser portador y fuente de vida.

Los inciensos, símbolos de lo etéreo, pretenden ser una ofrenda al *corazón del cielo*. Desde la Tierra, lugar donde habitan los vivientes, se ofrece un tributo al *corazón del cielo*, Creador y dueño de todo cuanto existe, Dios en el pensamiento cristiano. Y como humo, ligero, sube al cielo, se une al aire y se diluye, volviendo a formar parte de ese *todo* del que procede. De hecho, el incienso se obtiene de la resina de ciertos árboles. Por tanto, lo que en la tierra nació, vuelve en forma de tributo al cielo. Y se disuelve como la lluvia en la tierra. Este acontecimiento religioso, impacta por la riqueza de símbolos sensoriales, y por el colorido y cantidad de sensaciones que se derivan de su participación. Por ello, el autor lo describe con tanta curiosidad y sorpresa.

Debemos señalar con anterioridad al análisis de los elementos encontrados en los relatos, que, debido al estado de represión en el que vivió Guatemala durante mucho tiempo, de manera clandestina se volvió a un resurgir de los ritos mayas ancestrales. Y

---

<sup>53</sup> Candelita, dentro del dialecto guatemalteco, y del conjunto de hablas centroamericanas y del Caribe, es lo que se considera vela o candelabro.

como consecuencia de la influencia cultural presente en los indígenas, la unión de elementos mayas, cristianos, y otros, es una realidad cotidiana, como hemos mencionado anteriormente, siendo el sincretismo la encarnación de lo que podemos denominar en genérico *la manifestación de lo sagrado*. Nuestro autor, bien en forma de admiración o de curiosidad, hará diversas menciones a este acontecimiento en concreto.

Es interesante esta visión en “Cuando el maíz llora”. La presencia del maíz, como alimento prioritario y primordial, y en consecuencia, como fuente de vida, hace que los habitantes conviertan tal acontecimiento en un hecho auténticamente sagrado. Y ya no por la importancia que supone una buena cosecha, sino porque se convierte en un acto de agradecimiento a la tierra por haber dado esos dones especiales, necesarios para la vida. En torno a esta celebración, el narrador descubre que el *alimento* que tan celebrado es por sus paisanos, trasciende a un mero cultivo: es más, tiene personalidad propia. Y es tan importante para el hombre, que es capaz de intuir los sentimientos de éste y expresarlos de forma perceptible. De fondo, está la concepción maya de la *creación*, llevada a cabo por los dioses que usaron como materia prima para la elaboración del hombre, el maíz. Esta concepción de la génesis del hombre a partir del maíz mismo, se halla muy arraigada en la conciencia colectiva del maya en general, y está presente en multitud de leyendas populares que son transmitidas oralmente de generación en generación (Mitos y Relatos Indígenas, 2004, p. 36). Por tanto éste forma una parte tan intrínseca del hombre, que bajo la concepción indígena, posee una unión inquebrantable. Se quiere poner de manifiesto también que el hombre es más que puro acontecer de procesos físicos: es sentimientos. De hecho, en el *Popol Vuh*, los *intentos de hombre*<sup>54</sup> anteriores a su configuración definitiva de maíz, carecen de sentimientos, por lo que en realidad no son nada y su final, mediante la exterminación, está justificado desde este punto de vista. Con la ausencia de sentimientos, el hombre no es nada, y a nada puede tender.

La celebración que hemos citado se encuentra además acompañada de signos religiosos. Se ofrece agradecimiento a los *dioses* por los dones recibidos. Pero en concordancia con el cristianismo, el agradecimiento va encaminado a Dios por toda la suerte recibida, y a algún santo, patrón o protector, que los propios indígenas identifican

---

<sup>54</sup> Capítulo I

con alguna divinidad precedente a la llegada del cristianismo, y que muestra no sólo la presencia de un fuerte sustrato, sino que también manifiesta la facilidad de sincretismo que poseen los mayas.

“Misteriosa voz de ultratumba” resulta un crítica, suave y cariñosa, de toda esa creencia de los llamados *espantos* que existe en la mentalidad del país, y que se acentúa en la región que estamos tratando. En esta historia, los espantosos susurros de una voz asustan a la protagonista, haciéndola conectar con vivencias, sentimientos y leyendas presentes en el colectivo tradicional del pueblo. Pero paradójicamente, al final resulta una confusión, y la voz procede de un hombre real. Esta situación nos puede hacer pensar en las creencias de los pueblos indígenas. Consideran que la presencia de los espíritus en la tierra para saldar alguna deuda pendiente, o resolver los asuntos inconclusos, es una realidad que está ahí, en el día a día y en el quehacer diario. Es la consideración de una realidad trascendente que está más allá de la propia tierra. Todo tiende a lo que lo precede, esto es, la tierra. Pero según la creencia de los mayas guatemaltecos, que está reflejada en sus obras tradicionales, el *espíritu de la tierra*, y el *corazón del cielo*, se encargan de las personas que pasan a la otra vida. Por ello, los asuntos pendientes, tendrán que resolverse. Y tras la muerte, se comienza un *gran viaje* que dura por el tiempo de la eternidad.

En la misma línea, aunque de manera simbólica y abandonado ya el profundo escepticismo anterior, encontramos el asunto que manifiesta “Otra vez el cacique”<sup>55</sup>. Este sí responde realmente a muchas de las concepciones indígenas de la presencia del más allá, y el miedo y estupor que produce esta situación. También responde a un intento sincero e intenso del autor, de comprender la realidad que trata de describir, probablemente derivado de una experiencia profunda de convivencia y cariño hacia los indígenas. En esta ocasión, durante la noche, marco propicio para que la situación tenga lugar, el *espíritu* de un *indio* se le aparece al narrador, en forma de reproche y reivindicación de su realidad, usurpada por el *hombre blanco* años atrás. El escritor queda perplejo y asustado ante la *revelación*. Pero por encima de esta perplejidad y asombro, hallamos una invitación al cuestionamiento, y una crítica social desgarrada.

---

<sup>55</sup> Entre los indígenas q'eqchi'es, la figura del cacique fue muy venerada, por ser el principal entre ellos, jefe y guía. En este caso, probablemente, el autor quiera hacer mención u homenaje a D. Juan de Matalbatz, considerado como el “Primer Cacique”, muy famoso y venerado en la región, por su valentía y decisión en la Conquista por parte de los españoles.

La actitud simbólica está presente. Es como si la conciencia del *hombre blanco*, invasor, y al mismo tiempo incapaz de respetar lo que encuentra a su paso, se removiera por los signos de la propia naturaleza y sociedad, cuando se entra en la misma clave de entendimiento. Pero el autor, alejado de estas creencias, no aplica en esta ocasión el escepticismo habitual. Ante lo vivido y sentido, el miedo le cubre. Y no considera que haya sido víctima de una imagen onírica. Es más, al día siguiente se dilucida la verdad. El cadáver de un *indio* había sido descubierto en esas tierras. Y al parecer, debió ser un personaje de peso. Sus restos pueden ser importantes desde el punto de vista de la arqueología. Pero en lugar de enviarlo al museo, quizá es mejor dejarlo reposar en la tierra para que descanse en paz (Sierra, p. 150). De fondo, y de forma indirecta parece que el autor pone en relieve la visión que tiene el *q'eqchi'* sobre el entierro, esto es, el regreso a la tierra, del hombre. Lejos del pensamiento occidental, dualista, para el indígena maya en general, y el perteneciente a este grupo en particular, la persona es sólo *xmuhel*, esto es, espíritu (Monroy, 1993, p. 28), animación vital procedente de lo *trascendente*. En consecuencia, la persona, la morir, sólo se desprende de su limitación. El entierro, por tanto, es sólo la separación de aquello que supone una imposición sobre el alma.

Siguiendo las consideraciones tradicionales mayas, tras la muerte, y una vez liberado el hombre de las limitaciones propias del cuerpo, su espíritu o *xmuhel* es guiado por el señor *Tzul-Taca* hacia la presencia o ausencia del bien; y debido al sincretismo que existe a partir del cristianismo, las almas son entregadas por el Señor del Cerro-Valle a un lugar frío y solitario, o al mismo Jesucristo:

Pues que se muere uno, y si está en paz con todo, y no hizo daño, se lo llevan, se lo llevan el señor de Tzul-Taca a Cristo, y siempre tiene gusto y luz. Pero cuando fue malo, así pues, lo dañan una vez y otra, y está en sufrimiento siempre. Por eso hay de respetarlo todo y no quebrar la ley, y no ser mala gente (Bex Tzib, comunicación personal, Cobán, Guatemala, 27 de julio de 2006).



Por otro lado, el hecho de haber dejado asuntos en este mundo por resolver, se traduce en la presencia más o menos constante de su *xmuhel* en la tierra. Son los *espantos*, que mantienen su presencia para recordar que no llevaron a cabo del todo su misión en el mundo, o bien cumplieron de forma parcial con sus obligaciones; o simplemente, quieren que de una forma u otra, que no se olvide algún hecho concreto de relevancia:

Iba ya para mi sitio, allá donde Evaristo está terminando nuestra casita.

Allá, se oía chillar como de niño, pero era chillar feo. Y yo me asusté, y sentí con ganas de chillar yo también. Y el corazón como que se me disparó, y ni modo que tenía que llegar ya mero a mi sitio. Y yo iba a prisa y oía chillar todavía. Y me pareció ver unos patojos que corrían, no sé si espantos o de verdad. Ya Evaristo me dijo que allá cerca es donde fueron las masacres aquellas que murieron algunas gentes, y niños. Y chillan y se presentan pues porque no están en paz y piden algo (Alicia Caal, comunicación personal, Purulhá, Guatemala, Julio de 2001).

Esto es lo que parece suceder en el caso de este relato. De forma simbólica, se presenta al cacique. Su presencia hace recordar un pasado glorioso por parte del pueblo indígena. Pero al mismo tiempo, y de forma muy ágil, el autor hace una exposición de todo lo que supone el pensamiento tradicional de la cosmovisión indígena. El cacique sigue estando presente, porque de una manera u otra sigue vivo en el pensamiento de los indígenas. Y su relevancia no ha quedado anclada en el pasado, en forma de un mito extinguido o de una gloria ya pasada: vuelve en forma de “espanto” para recordar que las cosas no debieran haber tomado nunca el rumbo que actualmente determina el acontecer de la historia. Y para confirmar que no se trata de una superstición, se nos muestra la aparición oportuna del cuerpo del *cacique*. Éste forma ya parte de la tierra.

De nuevo comprobamos la simbología subyacente: el hombre blanco ha quitado al indígena incluso la posibilidad de tener un lugar donde descansar, en el seno de la tierra, a la que pertenece. Y el *indio* sólo ha sido objeto de interés para el estudio,

dejando pasar por alto la situación de que es un colectivo social tan importante como otro cualquiera, y merecen una dignidad mínima.

De manifiesto también se ponen las ideas indígenas sobre la presencia de los espíritus sobre la tierra, y su convivencia natural con los que están todavía vivos. Y el respeto hacia los que ya han muerto es una de las convicciones fundamentales de los indígenas. La profanación de las tumbas, como forma de *violación* del propio *corazón de la tierra*, se convierte en una falta muy grave para el indígena:

Hombre blanco, los dioses sienten cólera de siglos; ¡que vuelvan nuestros huesos y nuestros haberes a las tumbas sagradas!. Estas tierras sin límites y fronteras fueron de nuestros dioses y para todos sus hijos. El hombre nuevo quiere valer más que los poderes divinos y juega con todo lo nuestro que es sagrado. Sangre seca en el pedernal, silencio en las cuevas, en las rocas, en los montes. Dónde están nuestros templos? ¿dónde nuestros reyes y jefes? Con voz de siglos clamamos misericordia. Hombre blanco, responde, responde (Sierra, p. 147).

Óscar Sierra, en clave de cuestionamiento profundo, se pregunta sobre los misterios que subyacen a la propia *ultratumba*. Y el tono no es de incredulidad. Ante la profunda creencia arraigada en las tradiciones indígenas, él no puede sino al menos reflexionar y preguntarse sobre ese fondo que hay en todas estas cuestiones, y que los indios viven con tal cotidianidad.

Interesante y al mismo tiempo imprescindible para comprender la cuestión religiosa maya y el sincretismo religioso resulta el “Paabanc”.

Lo primero que se muestra es una realidad conocida por los que han podido compartir o estudiar al pueblo indígena guatemalteco: la importancia del factor religioso. En verdad, el pueblo guatemalteco es profundamente religioso, y no concibe

la ausencia de lo *trascendente* en sus vidas. Todo remite a lo religioso, y todo hace referencia a Dios o los dioses. Esta condición parece ser muy natural en todas las manifestaciones culturales<sup>56</sup>, pero si profundizamos en la realidad de los mayas, comprobamos que es algo intrínseco, e inherente, de lo que no se puede prescindir porque forma parte precisa de la condición humana. Y eso está tan arraigado en la mentalidad indígena, que resulta para ellos inconcebible lo contrario.

El Paabanc, o “La Creencia”, ya conlleva a pensar en la influencia y presencia maya del rito celebrativo religioso católico. Y es que el sincretismo está presente de forma indisoluble en la creencia indígena y en la manifestación de la fe.

La importancia de lo religioso y de la celebración del culto, está tan arraigada y resulta tan relevante, que los indígenas visten sus mejores galas para el acontecimiento, viviéndolo con fidelidad y alegría.

Independientemente del sacerdote o religioso que presida la ceremonia y lleve a cabo los ritos que sólo él pueda ejecutar, la presencia de una jerarquía en la celebración, que tiene un papel imprescindible, y que en la medida de sus responsabilidades, es tan importante como el del representante de la iglesia, muestra que el elemento religioso maya sigue presente en la realidad de la celebración. Y éste no pugna por imponerse, sino que se ha acoplado de una forma tan natural al conjunto de ritos cristianos, que ya resulta casi imposible disociar ambas realidades. De hecho, cada cual tiene su lugar y la convivencia de ambos factores es algo que se ha convertido en necesario e incluso natural.

Los *xe'ton*, o ancianos del lugar<sup>57</sup> van ataviados perfectamente para la ocasión. Y dentro de la celebración suelen ocupar un lugar privilegiado, normalmente cerca del altar, o en éste. Se pone de manifiesto la condición patriarcal de esta sociedad, en la que la sabiduría y autoridad concedida a los ancianos es una nota dominante. Y al frente de

---

<sup>56</sup> Podemos recordar a dos autores escépticos, que han sido considerados los filósofos de la muerte de Dios, pero que hablaron de esta necesidad presente en la condición humana: Shopenhauer y Nietzsche. El primero habla del sufrimiento como experiencia privilegiada para el hombre. Y la metafísica, según el mismo, es una necesidad humana universal. El segundo, afirma también la necesidad del hombre de la metafísica, aunque considera que no se trata de una necesidad universal.

<sup>57</sup> Literalmente como el autor indica significa “raíz del árbol”. De nuevo se pone de manifiesto lo importante que resulta la naturaleza

este grupo está el *yucua'choch* (Sierra, p. 131), o mayor de toda la comunidad, que posee los privilegios que pueden derivarse de esta condición.

La mujer, ocupa un lugar que puede parecer secundario, pero que en realidad no lo es. Simplemente ocupa otra posición de servicio y entrega. Va ataviada con sus mejores galas, el *corte* y el *güipil*. Pero en señal de respeto, suele llevar una *servilleta* o trapo de colores vivos sobre la cabeza. Esto muestra la actitud de estupor y respeto que la mujer indígena posee ante el *misterio* y lo *sagrado* en general. Y el autor, queda maravillado ante esta tradición viva en la mujer indígena, y la describe con precisión y alabanza.

En el contexto de estos cuentos, debemos hablar de que se refleja algo que tienen en común cristianismo y pensamiento maya: *la exclusividad ontológica del hombre*. Si bien éste forma parte de un todo, la naturaleza, y es una criatura engendrada y concebida desde el seno de la misma, posee una exclusividad que lo aparta del resto de las realidades, y le confiere una serie de cualidades específicas que lo hacen diferente al resto. En este aspecto, podemos pensar en la metafísica cristiana, dentro de la cual se concibió al hombre por mucho tiempo, como centro de todo cuanto existe.

No obstante, el estatuto ontológico especial del hombre dentro del *Popol Vuh*, posee una serie de matizaciones diferentes, que lo distancian de la visión concreta presente en el pensamiento occidental.

En su acepción más común, el término *exclusividad* conlleva a la noción de exclusión. Sin embargo, si nos referimos al estatuto ontológico que posee el hombre dentro de la cosmovisión que estamos tratando, querrá decir exactamente lo contrario: *inclusión*.

La Creación en el *Popol Vuh* sucede *ex nihilo*, desde la nada. Pues nada había con anterioridad a la aparición de los entes, de los seres que poblarán con posterioridad el mundo (*Popol Vuh*, cap. I)

El hombre es excluido *ontológicamente* de los demás entes en relación a su posición privilegiada con respecto a éstos. No obstante, y a pesar de tener este estatus,

forma parte del este *todo* del que hemos hablado con anterioridad. Y su posición, no le confiere el derecho de destrucción o el abuso por soberbia. Ante esta situación, lo que le cabe es respetar los dones con actitudes como la petición de permiso o perdón por el posible abuso, concebido éste como la libertad de cultivar la tierra, o cazar animales para la propia subsistencia. De ahí la presencia de determinados ritos y oraciones antes de hacer uso o *presunto abuso* de la naturaleza y sus recursos.

Pero el hombre, en la religión maya, posee también una *exclusividad epistemológica*, esto es, una crítica del conocimiento. Conocer es precisamente lo que confiere al hombre esa serie de cualidades específicas que lo hacen diferenciarse del resto de las criaturas. Dentro del esquema ontológico general de los mayas, para que se diera una criatura dotada de plena *exclusividad*, se buscó, dentro de la mentalidad *quiché* una serie de características cognoscitivas y virtudes, que lo hicieran radicalmente distinto al resto de los elementos presentes en la vida. Y una de las virtudes que debían poner en el hombre, era la capacidad de admirarse y contemplar los dones de la naturaleza, la posibilidad de razonar por sí mismo, y por supuesto, en el contexto de un esquema teleológico, la posibilidad de admirarse y alabar a sus creadores.

Las primeras *criaturas* formadas por los dioses y formadores, tal y como ya referíamos previamente, no poseen ningún razonamiento y no saben desenvolverse. Se trata de meros *autómatas* que continúan su existencia de forma hastiada y monótona. Y eso es precisamente lo que hace que perezcan, al verse inútil su creación. Puede que en ese caso, el asunto no deba leerse como una terrible maldición llevada a cabo en forma de *venganza*. Más bien es comprobar que la imposibilidad de pensar lleva a las criaturas a no ser capaces de desenvolverse en el cosmos, y éste, tarde o temprano, siguiendo sus leyes, impone su justicia.

En el segundo intento de creación, el hombre *de barro* sí posee la cualidad de emitir sonidos articulados por sí mismo. Pero es incapaz de asociar y recordar ideas, por lo que parece en un breve espacio de tiempo.

Respecto al *hombre de madera*, los formadores encuentran series dificultades para dotarlo de inteligencia. No posee alma, ni se acuerda de sus dioses, por lo que también sucumbirá ante la situación. Resulta curioso comprobar la cercanía de este

relato a otras mitologías en cuanto la ofensa de los *dioses* ante el posible *olvido* o abandono por parte del hombre. Es algo muy presente dentro de la mentalidad humana, y que aparece en muchas cosmologías y cosmogonías, como el gran mal, siempre sancionado:

Si me olvido de ti, Sión, que se me paralice la mano derecha, que se me pegue la lengua al paladar, si de ti me olvido (Salmo 136).

En el mundo árabe, dentro de la mentalidad musulmana, el olvido de Dios (*Alá*) se convierte en el más profundo de los errores, llegando a ser causa de muerte.

En el seno del pensamiento oriental, y dentro del ascetismo politeísta, el olvido de la dimensión espiritual conlleva a consecuencias devastadoras, y a la muerte, quizá no en sentido físico, pero sí a la pérdida de sentido y la angustia (Elíade, 1972, vol II, pp. 56-67)

Es necesario, por tanto, comprobar cómo muchos de los presupuestos religiosos de los mayas, están presentes de manera casi instintiva en la mentalidad colectiva de la humanidad.

Según el *Popol Vuh*, el problema del sentido de lo creado se resuelve en su *teleología*. El hombre, ente exclusivo, realiza la teleología del mundo mediante su propio desenvolvimiento en el entorno y la vida. Y para concretar el sentido de lo creado, deberá contar con ciertas características que los sitúan en una posición ontológica, cognoscitiva, y epistemológica, privilegiada respecto de lo que hay en el mundo. Los demás seres no podrían realizar el sentido, la teleología de lo creado por sus propias características, que los ponen en una posición ontológica de fines y no de medios. En este aspecto, encontramos una cierta afinidad y paralelismo con todo el pensamiento occidental de la *escolástica*, en el que el *teocentrismo* situando a Dios como eje, concede al hombre un privilegio sustancial sobre el resto de las criaturas.

La falta de conciencia, de conocimiento, y de pensamiento, es lo que resulta verdaderamente grave en la mentalidad indígena, pues ya comprobamos que en el

*Popol Vuh*, es la carencia de ese pensamiento lo que lleva a ver inútil la obras creada, y por tanto, prescindible. De esta manera, en el relato titulado *Borrachera*, los protagonistas son víctimas del alcohol. Pierden la noción de su actuar, y no saben lo que están realizando en cada momento. Y es eso lo que les lleva a actuar de forma cruel, despiadada, terminando en manos de la justicia. La inconsciencia de unos instantes, les ha llevado a actuar de forma insospechada. Y las consecuencias son nefastas, no sólo para ellos, sino para los que están a su alrededor o dependen de ellos.

En la cosmovisión de la tradición *quiché*, la idea de una *teleología teológica* estaba prevaleciente desde los inicios de la creación; esta idea se presentaba con carácter de exclusiva. En definitiva, podemos afirmar que el sentido de la creación revela el carácter religioso del *Popol Vuh*. La creación no se dirige por sus propios medios causales hacia un estado, sino que es un estado permanente con fines religiosos. El sentido de la creación se instala en la relación entre el hombre-ente exclusivo- y los dioses. Desde esta óptica, es fácil concretar la visión que de la persona posee en sí el *q'quechí*, ya que está directamente derivada del tronco común tradicional maya-quiché que refleja el *Popol Vuh*. Así, siguiendo a Parra (2004), podemos afirmar que persona y comunidad, para el *q'eqchi'*, suponen una realidad inseparable. El sentido comunitario del indígena perteneciente a este grupo, no puede ser desligado de su condición personal (p. 8).

Como ya se ha señalado en varias ocasiones, el indígena considera la vida, entendida ésta en sentido general, como el valor supremo. Así concebida, el objeto de la reflexión sobre el mundo, las cuestiones religiosas, la cultura y la tensa dicotomía vida-muerte, girarán siempre alrededor de la existencia humana.

A pesar de que no nos han llegado textos explícitos que determinen o concreten de forma precisa el pensamiento del pueblo *q'eqchi'*, a través del conocimiento de su propia realidad *in situ*, y por algunos estudiosos de las culturas tradicionales de la Verapaz, podemos precisar que la concepción de la persona en el mundo indígena maya de esta región, se diferencia de la occidental en algunos aspectos. Frente al dualismo que ha caracterizado toda la concepción tradicional judeo-cristiana, el mundo *q'uechí* cree que la persona está compuesta de cuerpo (*tz'ejwalej*), espíritu (*musiq'ej*), corazón (*ch'oolej*), y sombra (*muhel*). El cuerpo respondería a la realidad material, palpable y

visible. En cambio, el espíritu o *musiq'ej* correspondería a los aspectos más relacionados con el alma. Pero también se correspondería con el principio vital que alienta a la persona y le confiere la vida. La unión de ambas realidades, de un lado, la material, y de otra, la vital o espiritual, daría como resultado al hombre en su conjunto, al individuo o persona en su totalidad (*ch'oolej*). La sombra o *muhel* respaldaría la acción del individuo y supondría toda la fuerza o agilidad que posee el hombre en sí (Fenomenología de las Culturas Mayas de Verapaz, pp. 29-30).

Aunque estos matices de la persona son difíciles de comprender para la persona ajena a la realidad del mundo maya, es cierto que según el criterio del indígena, cada elemento que forma parte del individuo posee valor en sí y no puede ser desligado del resto. La persona es considerada en su totalidad, y cada uno de los elementos que la constituyen, posee su sentido, si bien existe un carácter prioritario de algunos como el *xmuhel* por su disposición espiritual y su naturaleza imperecedera (Estrada, pp. 27-32). Pero tratando de adecuar el punto de vista de la cultura occidental, resultaría casi imposible llevar a término una *traducción* certera de esquemas de pensamiento. Es más, para el *q'eqchi'* el único dualismo existente es el de la distinción hombre-mujer. Este dualismo (Parra, p. 6), parte de la complementariedad de ambos sexos, que conforman una unidad ritual, fuente de la parte la vida y que sirve de medio de socialización. Tanto es así, que sin esposa no se admiten ciertos patrones sociales como el ser mayordomo de alguna de las cofradías, o el llevar a cabo algunas de las funciones de servicio importantes para la comunidad. Y es que la pareja, el matrimonio en sí, se concibe como forma incipiente y al mismo tiempo necesaria de socialización. Pero al mismo tiempo, la complementariedad que ofrece la pareja en el matrimonio es la forma de realización personal más precisa y consecuente. Sin recurrir a la misma, el individuo no se hallaría completo, no sólo en el desempeño de las funciones, sino también en la consecución de la propia realización personal.

Respecto de la familia, tal y como indica Cabarrús (1979, pp.75-79), podemos afirmar que supone uno de los pilares de la sociedad indígena maya. Pero para el *q'eqchi'*, además es uno de los valores supremos y medio ineludible por el que se alcanza la socialización. La sociedad indígena trata de vivir la solidaridad, y el individualismo no tiene cabida en la cosmovisión propia de este pueblo. En este sentido, no se puede olvidar que los valores de solidaridad y cercanía se viven por medio de la



familia, “en función de su integración solidaria en la comunidad y en su apertura y unión a la totalidad del cosmos como al universo material por su cuerpo” (Parra, p.6). La sociedad familiar trata de ser vivida con total armonía, siguiendo las consideraciones que se han indicado. Y aunque el aspecto patriarcal es incuestionable y afecta a todas las facetas de la vida personal y social, no se puede negar la trascendencia que el papel de la mujer. Ésta es apreciada no precisamente por ser el ideal de belleza o por aspectos relacionados con lo externo; antes bien se la valora en relación a su capacidad de ser madre, y como comentábamos, en su cercanía figurativa a la idea de la *madre tierra*. En una relación de analogía encontraríamos convergencias considerables. La *madre tierra* proporciona a los vivientes todos sus mejores dones. Vela por todo ser, y cuida de que nada falte como garante de la subsistencia. De igual forma, la figura materna en el seno de la familia, y su consecuente proyección comunitaria, supone el privilegio y la consecuente obligación de velar por los hijos, y transmitir todo aquello positivo que ella a su vez ha recibido. De esta manera, es la trasmisora de valores, la que se emplea a fondo en la educación, y a su vez convive directamente con sus hijos en armonía, creando los lazos fuertes que constituyen el seno familiar:

Las mamás se encargan de llevar el hogar. Se valora mucho su esfuerzo. Por eso se mira tan mal que trabaje o estudie. Es como se dejara su obligación y no hiciera lo que tendría que hacer. Ellas lo sienten así, y ni modo que lo vean. Pero de esta, hacen que sus hijos amen la familia y conozcan sus obligaciones. Cuando sus hijos enferman, pues los cuidan y rezan sus oraciones (D. E. López, comunicación personal, 9 de Agosto de 2006).

Óscar Sierra era conciente de todo ello, y en *Sak Rapin Ha'* trasmite todo el valor que supone la unión en familia. De hecho, es uno de los peligros más inminentes que viven los protagonistas al enfrentarse al malvado patrón. Y cada miembro actúa consecuentemente siguiendo el *rol* que tiene asignado por naturaleza o cultura. Así, la madre lleva a cabo acciones que quedan en el silencio, pero que en su contexto adquieren relevancia. Y se pone de manifiesto en forma de dolor desgarrado y

sufrimiento, hecho común a todos los miembros de la familia y que repercute sobre el resto de la comunidad, pero que vive de forma particularmente intensa la anciana Eulalia, llevando a cabo hechos misteriosos, como ya hemos referido.

Desde esta visión es fácil comprender e interpretar la organización social, política y económica presente en los pueblos indígenas, en el pasado precolombino, y en la pervivencia actual de ciertos aspectos concretos. De hecho, como hemos mencionado antes, en el relato “Paabanc”, la organización estructural jerárquica está muy definida. Y la autoridad que poseen los más ancianos, como portadores de sabiduría, resulta una nota dominante en este contexto.

Son propias también del *Popol Vuh*, las ventajas y privilegios derivados de su *exclusividad antropológica*. De hecho, le son propias actividades que lo diferencian considerablemente del resto de lo que ha sido creado. Tal y como aparece en el libro sagrado de los mayas, el hombre es un ente cultural, social, capaz de crear y desarrollar el arte, y el lenguaje articulado. Es también artífice de la técnica, condición de la que el resto de las criaturas ha sido privado. En consecuencia, su creación anacrónica, en un momento posterior al resto de la tierra, no es casual, sino que responde a una serie de motivaciones concretas, como la de perfeccionamiento, y la dotación de cualidades que lo sitúan en un estatus especial.

En la cosmovisión que presenta el *Popol Vuh*, hallamos también que el hombre es portador de una *exclusividad epistemológica*. La mentalidad quiché del pasado buscó ciertas características cognoscitivas que el hombre poseía respecto al resto de las criaturas de la naturaleza. Para ello se vio imprescindible la presencia de una cierta capacidad simbólica en el hombre. No sólo ésta debía estar presente en el lenguaje, fuente principal de comunicación de ideas, vivencias y sentimientos, sino que esta capacidad debía ser trasladada a otros terrenos, principalmente en el ámbito de lo religioso. La racionalidad permitió la capacidad de desarrollo de la memoria, manifestada por la presencia de ciertas realidades simbólicas transmitidas de generación en generación. De esta manera, las tradiciones se instalaron en la mentalidad del pueblo, hasta el extremo de formar parte intrínseca del mismo. Por ello, ciertas herencias de estas consideraciones siguen no sólo presentes en los pueblos mayas, sino que tienen

una vigencia destacada en lo cultural y lo espiritual. Y esta es la fuente del conocimiento ético-religioso que de forma casi intuitiva está presente en la vida de los indígenas.

Todas estas notas que hemos señalado sirven para poner de manifiesto que, en este contexto, fue fácil para el cristianismo defender ciertos aspectos, e incorporar su forma de entender la realidad. Pero este hecho concreto resultó sencillo por afinidad, en cuanto a cosmovisión y valores humanos. Respecto del código moral, el peso de la época, anclado en determinados principios arraigados, impidió que fueran respetadas diversas costumbres. Y éstas permanecieron a lo largo de los siglos, de una manera más o menos encubierta.

La visión *teológico-teleológica* sigue presente en la actualidad. En la mayoría de los relatos de Sierra Iboy encontramos claras referencias a este hecho. Y esto es fácilmente aplicable al concepto de *providencia* cristiano. En este sentido, todo el universo se encuentra sumido en una serie de fuerzas que lo dominan y marcan el destino particular de cada persona. Las situaciones no vienen así como así, de forma gratuita. Todo posee un sentido. Y va marcado según los signos de los tiempos, y los indicios que la propia *divinidad* va dejando en el camino de los hombres. De esta manera, la muerte de *Mec*, el compadre, resulta dolorosa, pero en ningún caso sorprendente, pues para los *indígenas* es indicio evidente de que *ha llegado su hora*, y eso no puede cambiarse, sino que debe aceptarse con resignación.

Hay un concepto que resulta contradictorio para la mentalidad de los indígenas y parece difícil de conciliar con el cristianismo. Éste, al menos, en forma teórica, sitúa al *amor universal*, esto es, la presencia de los *buenos sentimientos* o *rectas intenciones*, en el lugar privilegiado de su pensamiento y creencia. Y los indígenas, dentro de ese concepto de *justicia universal*, consideran que los actos que alguien realiza, serán recompensados tarde o temprano por esa *justicia*, que está más allá, y que alcanza a todos sea cual sea su condición personal. De esta manera, no basta el *amor*. Por encima de éste, se encuentra la *justicia*, que en muchas ocasiones resulta incluso brusca e inesperada:

Yo creo, le dije, que ante el poder del mal, predomina el poder del bien; si todos obramos con bondad, no tenemos por qué temerle al mal; siendo todos buenos, el mal no existiría (Sierra , p. 117).

En este fragmento del cuento titulado “El Cerro Vivo”, podemos entender cómo frente a la mentalidad ladina del narrador, inevitablemente influida por los presupuestos del cristianismo, se opone la visión del *curandero*, que se fundamenta en los principios de la *justicia cósmica* ya mencionada. De esta manera, ve en los fenómenos naturales la recompensa o castigo ante la actuación humana. Y la presencia del mal se da en estas situaciones concretas. Pero dentro de las faltas graves del hombre, tiene una relevante importancia el olvido de lo *divino*, la infidelidad al orden establecido en la creación, la no alabanza del que todo lo ha creado y ha hecho posible la vida. Y en esto, vemos que sigue presente en la mentalidad de los *q'eqchi'es* la idea que hemos mencionado antes presente en el *Popol Vuh*. En efecto, el olvido de lo divino lleva a consecuencias catastróficas:

El cerro se disgusta ante la infidelidad del hombre, y colérico, manda las lluvias torrenciales, vientos huracanados, soles sofocantes, enfermedades, calamidades, plagas de animales dañinos: todas las fuerzas del mal pueden venir con su cólera (p. 116).

La proyección de lo divino en el medio y los elementos y la búsqueda de lo trascendente en la naturaleza no sólo parece derivarse de un *panteísmo* más o menos explícito: además, debemos tener en cuenta que entre las etnias mayas, especialmente, los *q'eqchi'es*, los conceptos abstractos son difíciles de asimilar, pues resulta incomprensible para su mentalidad la aceptación de lo no tangible o perceptible de forma empírica. Si bien es fácil para ellos comprender el sentido y forjarse una idea clara en la mente, es verdad que les resulta necesario la admiración y culto sobre algo que puedan percibir por medio de los sentidos, en especial, la vista. La imagen es fundamental para ellos. Y debido a esta concepción concreta se llevan a cabo referencias exactas en el texto a la imaginería y su importancia. Por ello, las *hierofanías*

no sólo son un *lugar de encuentro o revelación divinas*. El asunto va más allá, siendo el propio cerro, el lago, el animal, o la propia persona, parte del dios o divinidad a la que se alaba, adora o es causa de estupor y miedo.

Dentro de la ética y de lo que podemos denominar el *compromiso religioso* natural que los indígenas tienen como proyecto de vida ineludible está el respeto a la vida. De hecho, no matarán, no alterarán el ciclo de lo natural, si no es estrictamente necesario para mantener su propia vida. No gastarán más de lo necesario que puedan extraer de los recursos naturales, por intentar mantener el ciclo del equilibrio de lo natural. Por ello, cuando hemos hecho referencia al *Cerro Vivo*, vemos en la visión del *brujo* que el respeto al orden de lo natural resulta imprescindible. Y sin este elemento, las consecuencias resultarían catastróficas, siendo la propia naturaleza la encargada de devolver lo que se *ha sembrado*.

En el caso de *Sak Rapin Ha'*, el joven Mariano, noble y bondadoso, tiene un arma blanca con él a la hora de enfrentarse al malvado patrón. Pero no la utiliza y sentencia que no llegará a utilizarla. Y este hecho no responde exclusivamente al carácter bondadoso del indígena sino que va más allá, ya que el respeto por la vida unido a la necesidad de conservarla refleja el estatuto ontológico que posee el hombre.

La fe y la confianza en los designios de las fuerzas divinas, también se encuentran presentes en el transcurso de los relatos y descripciones. De esta manera, las referencias lingüísticas a Dios están arraigadas en el idioma. Y constantemente se alude a ellas profundizando en la mera cadena de sonidos que la expresión idiomática tiene, y expresando el contenido semántico de la misma. De esta forma, “Tragedia en Río Hondo”, expresa la confianza y fe que el protagonista posee, abriéndose a la actuación de una especie de *poderes sobrenaturales* que premian su constancia y confianza, a pesar de lo paradójico y trágico del final.

La superstición, está muy arraigada también como hemos citado. En ocasiones, es contemplada con escepticismo, y se critica como producto de la ignorancia, de la que muchos se aprovechan vilmente. En otras ocasiones, se convierte en el *lenguaje vivo* de la misma naturaleza, que se expresa en términos de señales o signos, capaces de ser interpretados por aquél que se encuentra inmerso en la misma clave de entendimiento.

También es admirada esta capacidad de conocer los designios del medio natural en otros momentos como producto de una sabiduría milenaria, arraigada en la mentalidad de una cultura, y que conlleva a resultados sorprendentes y reveladores.

Uno de los aspectos más interesantes dentro de la cosmovisión del mundo maya, como indicábamos al principio, viene dado por la presencia casi permanente de la figura del hechicero. Es evidente que en todas las religiones, desde siempre, la figura de la persona intermediaria entre la divinidad y el hombre se ha convertido en una hierofanía clave, ya que de otra manera, el hombre se hubiese encontrado con muy diversas dificultades para interpretar todos esos signos que presuntamente, las *fuerzas superiores* han tratado de poner en conocimiento del ser humano. De hecho, en las religiones establecidas, la figura del sacerdote está presente como mediador entre el hombre y Dios. En este caso, encontramos la figura del curandero o hechicero. Sus capacidades y funciones propias vienen muy bien concretadas en algunos de los cuentos. De esta manera, podremos comprender con mayor acierto cuáles son las competencias propias de este personaje, y qué consideración tiene entre los miembros de las comunidades.

Debemos distinguir una cuestión que para el indígena resulta de vital importancia: la distinción entre el curandero y el brujo. En muchas ocasiones indistintamente se acuña el término *hechicero* para denominar indistintamente ambas categorías, si bien el *q'eqchi'* conoce perfectamente el papel que desempeña uno u otro, y los alcances de la actuación de cada uno de ellos. Mientras que el curandero<sup>58</sup> tendría la capacidad de sanar, hacer el bien, y remediar la enfermedad, el brujo<sup>59</sup> basaría su capacidad justamente en lo contrario: generar la enfermedad, hacer el mal, e incluso provocar la muerte. No obstante, y según se deriva de la creencia, ambas figuras conviven en el hechicero, cuyos prodigios resultan sorprendentes. Y para que el curandero sea capaz de llevar a cabo su función, ha de conocer con precisión también todas esas capacidades que son propias del brujo. Por tanto, tiene que dominar las fuerzas más oscuras, y utilizarlas si llega el caso.

---

<sup>58</sup> En lengua *q'eqchi'*, “*aj ilonel*”

<sup>59</sup> “*Aj Tuul*” respectivamente.

La distinción entre ambas figuras no queda manifiesta en los cuentos de Óscar Sierra, si bien, éste precisa las capacidades que se le atribuyen al “curandero” y las posibilidades que ofrecen sus servicios:

Cuando estaba todo el ambiente brumoso, prendió las primeras candelas frente al altar y se postró de rodillas a rezar. Toda la familia observaba con curiosidad y respeto. El curandero es gran personaje para los campesinos, aunque, para decir verdad, más es el temor que le tienen, puesto que le atribuyen facultades para curar y matar, según el caso (p. 22)

Este fragmento perteneciente a *La vereda del Compadre* pone en relieve esa doble vertiente que debe encarnar el brujo, siguiendo los rigores del pensamiento *q'eqchi'*, tal y como indicábamos anteriormente, y la mismo tiempo sirve de manifiesta crítica hacia la excesiva superstición del hombre indígena, apegado a tradiciones difíciles de entender para el narrador, quien a su vez hace un esfuerzo profundo por acercarse a ciertas tradiciones, sin éxito, puesto que el intento de comprensión se traduce en nuevas frustraciones ,e incluso desesperanza.

En cualquier caso, nuestro escritor debía conocer con precisión las tradiciones indígenas de las que se hace eco, aunque él se sitúe en una perspectiva externa. Por ello, y muy a pesar de la distinción entre brujo y curandero, de la que hemos partido, para Óscar Sierra, ambas cuestiones responden a una misma realidad unitaria que no puede apoyarse en ninguna base de fundamento que certifique su veracidad, pero que conlleva a consecuencias muy negativas. Así se describe la actuación del “viejo fullero del brujo-brujo o curandero como que es igual” que en realidad “dio cumplimiento”, pero curiosamente “llegó con apetito de mil leguas” (p. 21).

No obstante, y a pesar de la crítica presente en estas sentencias del autor, que suponen el aspecto más amargo de la incomprensión que presenta hacia ciertas actitudes indígenas, también manifiesta una vertiente positiva y destacada de esta figura

misteriosa cuyos conocimientos y prodigios, suponen una maravilla a los ojos del visitante, ajeno a la realidad y tradición de los mayas. Sigamos indagando en esta figura.

El elemento de prodigio, manifestado principalmente en la capacidad de conocer las fuerzas más ocultas de la naturaleza y ponerlas al servicio de intereses concretos, se encarna con perfección en la figura del hechicero en su vertiente positiva, como mediador entre los hombres carentes de capacidades especiales, y los poderes subyacentes al mundo sensible y palpable. Pero la cuestión no queda ahí. Por medio de este individuo casi prodigioso, podemos percibir la herencia de los antiguos mayas en la conciencia de los pueblos. Es más, el elemento cristiano no ha supuesto un impedimento para la continuación de ciertas actividades milenarias presentes en la cultura de los indígenas. Y no parece haber, al menos, aparentemente, una contradicción entre ambas fórmulas rituales.

La persona que desempeñará la función de curandero o hechicero en cada comunidad, es elegida por los miembros de ésta de forma precisa, ya que éste se considera un *ministerio* de importancia crucial. Primeramente, por el beneficio que aportará al conjunto de la comunidad, puesto que los logros del curandero son un auténtico don divino, y su eficacia no puede ponerse en duda. Y en segundo lugar, es evidente que el hechicero es una figura ligada al elemento religioso; no a aquél que se deriva de la fe cristiana, sino a esa creencia subyacente en forma de sustrato colectivo, y que ha sobrevivido a lo largo de los siglos y muy a pesar de los cambios que se han impuesto por el acontecer socio-histórico. Está arraigado al pensamiento y a la vivencia del pueblo *q'eqchi'*, y forma parte del mismo, como seña de identidad a la que no es posible renunciar. Forma parte de la particular cosmovisión del pueblo, y se halla instalado de manera inherente en el pensamiento y la vivencia. Ante este hecho, resulta imposible eliminar o dejar a un lado algo que ha pertenecido siempre al pueblo. Así pues, el curandero o hechicero es elegido desde pequeño, por su predisposición y cualidades aparentes. Se instruye al aprendiz en los misterios que han acompañado al hombre desde su origen, y en el acercamiento que éste ha hecho a los mismos desde que tomó conciencia de ello. Por eso, se acerca al mundo de la oración, al aprendizaje de fórmulas rituales u oraciones preestablecidas que se usarán en los distintos momentos o para remedio de las diversas patologías. Y también se incide en algo que ya en sí es intrínseco a la propia idiosincrasia maya: el conocimiento profundo de la naturaleza y



los dones que de ésta se obtienen (Parra, p. 126-128). Por estas consideraciones, por la fascinación y al mismo tiempo, respeto que se siente hacia la figura del curandero-hechicero, y por la consonancia con la misma naturaleza, el *q'uechí* continúa queriendo profundizar en la medicina natural, en los remedios que sus antepasados usaron para cura de todo tipo de males, y al mismo tiempo, se muestra tan reacio a la medicina alopática occidental, hacia la que presenta ciertas reservas, e incluso un grado de desconfianza.

El indígena que habita estas regiones de la Verapaz, tiene la conciencia de que el curandero o hechicero servirá a la comunidad, y los dones que ha recibido, no servirán en ningún caso de intento de apología personal o detracción de otros; el servicio viene garantizado por la actitud de agradecimiento a la misma vida, a la propia naturaleza por todo aquello que se ha recibido, y a Dios mismo, que en definitiva es quien se ha encargado de elegir de una manera u otra a quien debía llevar a cabo esta función dentro de la propia comunidad.

A la hora de cuestionar a algún *q'eqchi'* sobre la figura del curandero, la respuesta puede resultar muy curiosa:

Pues bien que yo no creo mucho en esas cosas. La gente, pues como que sí que se las cree y las hace. Yo que tal vez alguna vez que otra. Pero no sé bien, como que me da un poquito de temor. Sé bien que mi mamá lo iba a ver allá, y sí que la curaba, y le daba su remedio, y se curaba. Y decía ella que se sentía con paz (Imelda Elisabeth Caal, comunicación personal, Chamelco, Guatemala, 12 de Agosto de 2006).

A pesar del cierto estupor o respeto muy acentuado que se siente hacia la figura del hechicero, es cierto que éste conoce la realidad, sabe bien las expectativas que tiene la persona que acude a requerir sus servicios, y tiene fe en que podrá llevar a cabo su misión sanadora o paliativa. En caso de no poder dar salida al problema, al menos,

orientará a la persona para que sea capaz de buscar una solución acertada a la dificultad particular. Pero lo que más claro tiene el hechicero en cuestión, es que la curación que llevará a cabo sobre la persona será íntegra, yendo al fondo de la cuestión, y generando una sanación de índole espiritual, interior, transfiriendo paz y sosiego a la persona, que por otra parte, y dado su malestar, estará ávida y necesitada del ellos. Así, se reporta casi siempre esa sensación de bienestar derivada de la curación que ejecuta ése que domina las fuerzas naturales y que sirve de intermediario entre la *divinidad* y la persona, entre ésta y la naturaleza.

De cualquier forma incidiremos en que la visión de esta figura presentada por Óscar Sierra en su narración, tanto de forma implícita como de manera explícita, es fluctuante, y pasa de la admiración y valoración positiva, a la crítica agresiva por la inmersión en un mundo de creencias superfluas que sólo llevarían a consecuencias nefastas. Tal es el caso de “La vereda del compadre”: la superstición y confianza en el curandero lleva a la muerte de *Mec*, por lo que con profundo escepticismo y una crítica irónica, se describe la ignorancia de un pueblo, incapaz de promocionarse por no renunciar a ciertos aspectos que lo mantienen anclados en el pasado. Como ya hemos mencionado con anterioridad, la crítica no va encaminada a las tradiciones indígenas, sino a la ignorancia. En cambio, en “El Cerro Vivo”, independientemente de todas las consideraciones que habíamos señalado anteriormente, y relacionadas con la aparición de hechos casi prodigiosos, la figura del hechicero es admirada debido a la asombrosa curación de la mujer enferma. El autor no llega a entrar en la dinámica de los indígenas, ya que un cierto escepticismo está presente en su pensamiento. Pero es capaz de admirar las fuerzas escondidas en las que se basa el curandero para conseguir su propósito:

El Cerro Vivo lo llevaba como símbolo de fe en mi mente y por muchos días anduvo en mi imaginación, como una personalidad grande en el horizonte inseguro de mi vida. Fuimos conocedores de un misterio y, el misterio subsiste (Sierra, p. 123)

En “Sak Rapin Ha”, las supersticiones son muchas, y están presentes a lo largo de todo el relato. En algunas de ellas se puede hablar de *realismo mágico*, el cual

trataremos posteriormente. Se toman como signos de la unión entre las personas, y confirman que los sentimientos están por encima de todo cuando resultan auténticos.

En definitiva, podemos mostrar y comprobar la importancia del elemento religioso en los cuentos, signo ineludible de la presencia de esta visión en el seno de la mentalidad indígena. El sincretismo, en fin, es una realidad natural en la vida de los mayas, y la combinación de elementos diversos procedentes de la conjunción de las culturas, se ha convertido en la nota dominante de este colectivo social.

No podríamos cerrar este capítulo de manera acertada si no mencionáramos la presencia de las denominadas *fuerzas ocultas*. Habitualmente, y tal como considera Mircea Eliade (1972), la oposición entre las fuerzas del bien y el mal parece una realidad dentro de la condición del hombre y de sus inquietudes espirituales (p. 126). Y siempre, además, ha estado este binomio presente en la vida del hombre, en forma de una continua lucha entre ambas tendencias polares y opuestas. No obstante la fascinación del hombre por las *fuerzas oscuras* y por todo lo mórbido, prohibido e incluso maligno es también una realidad. Parece que las fuerzas negativas u oscuras han sido temidas desde siempre por la persona. Pero también ha habido una cierta atracción por ellas. En cierta medida, el temor hacia lo tenebroso es una manera de entender ese miedo que posee el mismo hombre a todo lo que escapa de su control y a lo que no es capaz de subsumir a su racionalidad.

No se trataría en este caso, por derivarse hacia otros derroteros que ahora no forman parte de nuestro cometido, de discutir sobre la naturaleza del mal y su inherencia o exclusión de la propia condición humana. Pero sí vamos a tratar de ver qué posición tienen los indígenas sobre este asunto y hasta qué punto, el tema del mal, bajo la perspectiva de la brujería y la superstición, supone un problema en sus vidas.

Los primero que tendremos que destacar, siguiendo los apuntes que hemos encontrado en otras manifestaciones literarias indigenistas, es que los mayas y los indígenas en general, le conceden una gran importancia a la vida de ultratumba. Poseen la concepción de que el mundo parece estar compuesto por dos *submundos*, entre sí separados, pero relacionados internamente. Por un lado, estaría el mundo de los vivos, de la realidad palpable. Y de otro lado, todo ese mundo oculto de los muertos, que en

cierta medida, influye en el primero. La separación entre los dos no es muy evidente. Por eso muchos autores, como es el caso de Asturias, en sus narraciones mezcla sueños y realidad, sin que lleguemos realmente a comprender dónde se encuentra esa línea divisoria entre ambos. Y al final, podemos concluir que lo onírico forma parte de la vida, y es un elemento más, ni inferior ni superior, sino superpuesto. Algo así es lo que ocurre a la cosmovisión presente en la vida de los mayas. El *mundo de lo oculto* es algo más con lo que se convive. Y forma parte natural e íntima de las vivencias del hombre y de la colectividad. Por eso, la solución a ciertos problemas sólo puede llevarse a cabo por medio de las pautas rituales concedidas por los antepasados. Ni siquiera los ritos cristianos pueden sustituir a la eficacia de esta serie de cultos mágicos, que por otro lado se muestran como eficaces y necesarios. Y por supuesto, la ciencia del *hombre blanco* sería incapaz de resolver algo que generalmente sobrepasa los límites de la racionalidad, para sumergirse en un mundo ante el cual, ni tecnología ni medicina pueden actuar con acierto.

Como hemos mencionado ya en diversas ocasiones, el *espanto* es una de las ideas que más presentes tienen los indígenas. Pero otras de las cosas que aparecen, aparte de esta *realidad metafísica*, es el tema del mal, en forma de enfermedad especialmente. Los indígenas sólo consideran la enfermedad como un problema orgánico y biológico en un estadio leve. La creencia siempre está encaminada a descubrir la causa auténtica que ha provocado ese mal. Una vez que se han agotado los recursos de conocimientos de *fitoterapia*, también transmitidos de generación en generación y a lo largo de siglos, se acude a la búsqueda de nuevas hipótesis que pueden poner de manifiesto las causas verdaderas de los males que afligen a la persona. Y casi siempre, la génesis de toda enfermedad la van a encontrar en cualquier brujería que se preste, generalmente, por voluntad de fuerzas divinas; la presencia de un *fatum* o destino que marca las pautas a seguir por todos los vivientes, o los sentimientos negativos que cualquier otra persona pueda proyectar sobre el enfermo. Por todo ello, cuando se propone al *compadre* visitar a un médico, éste se niega.

Es cierto, y se halla muy difundido en las regiones del interior de Guatemala, que los indígenas tienen grandes problemas para acudir a núcleos de población grandes, por diversos miedos. Pero en este caso, la actitud obstinada y cerrada de Miguel Cacao, parece fundarse en un escepticismo acusado hacia la medicina alopática. Si el propio

protagonista considera que la causa de su mal no es sino una brujería provocada pÉrfidamente por otras personas, es imposible, siguiendo sus criterios, que crea que un mÉdico pueda atacar este tipo de males. Por tanto, se niega a visitar a un mÉdico, cuya labor juzga como inÚtil en su caso. Y es que un *problema* desencadenado presuntamente por una serie de fuerzas procedentes de lo oculto, sÓlo tiene soluci3n atajando el mal (en su sentido completo) en todas sus posibilidades y derivaciones.

Ante todas estas consideraciones, 3scar Sierra, como narrador y analizador de la psicologÍa de los personajes que presenta, se suele mostrar escéptico. Es mÁs, tal y como mencionÁbamos al hablar de la figura del *hechicero*, siente incluso frustraci3n y desconfianza ante estas prÁcticas. Pero no puede ocultar su interÉs por éstas, ya que pueden esconder conocimientos claros y profundos de la naturaleza.

En el caso de la enfermedad y muerte de Miguel Cacao, independientemente de la incredulidad del narrador, y la desesperaci3n que siente por la falta de bÚsqueda de una soluci3n eficaz al problema, se describe c3mo los indÍgenas se encuentran totalmente convencidos de que la causa del mal, ha sido una eficaz y malintencionada *brujería*, producto quizÁ de la maldad de alguna persona, o *ajuste de cuentas* ante cualquier presunta rencilla que haya podido surgir en la vida del personaje principal.

DespuÉs de la muerte del protagonista de la historia, cuando se le rinde tributo al fallecido antes de que *se vuelva a fundir con la madre tierra*, Tomasa, la esposa del difunto, coloca en el ataÚd objetos personales e incluso dinero, ya que tiene la concepci3n de esa vida de ultratumba que mencionÁbamos, y que configura los *mundos paralelos* que hemos tratado de explicar. En la psicologÍa de la mujer indÍgena, en su mundo trascendente, Miguel tendrÁ vivencias semejantes a las experimentadas en su vida habitual. AdemÁs, sus necesidades pueden ser similares. Por eso, se justifica la provisi3n de objetos y bienes de los que deben proveerse. Esta serie de gestos, bien conocidos por el autor por su cercanÍa a la cultura indÍgena, no aparecen de forma *gratuita* o por criterios meramente narrativos; 3scar Sierra manifiesta una cierta intencionalidad de describir toda esa serie de ritos y elementos que acompaÑan al enterramiento del *q'eqchi'*, y las consecuente visi3n de la *vida de ultratumba*, si bien Ésta no se trata de forma tan explÍcita, aunque para el indÍgena, estas cuestiones resultan obviamente inseparables, e irremediamente.

Otros cuentos se hacen eco de estas creencias. Ya mencionábamos todo el ritual planteado por la anciana Eulalia, para liberar a su hija de las *diabólicas* intenciones del malvado dueño de las tierras. Aquí el mal parece estar encarnado en la figura, casi repulsiva, del patrón. Y es que la oposición indígena-ladino, en este caso, también nos sirve de vehículo para manifestar la contraposición bien-mal. Ante todo, la única solución que puede encontrar la madre de la joven Lena, es la de acudir a las tradiciones ancestrales de brujería y superstición para eliminar todas esas derivaciones de la presencia maligna en sus vidas.

En “El Cerro Vivo”, el personaje de Ma Cux, curandero o hechicero, se encarga de consultar a las *fuerzas ocultas* para encontrar una posible solución al problema de Nela Quej. Lo sorprendente es que al examinarla, con su gesto, parece expresar en parte lo que sucede. Y al preguntarle los asistentes al acontecimiento por la situación que está ocurriendo, y la causa del mal, el sabio curandero responde que “le hicieron un mal” (Sierra, p. 118). Esto manifiesta que alguien, con intenciones de dañar a la mujer, ha usado las posibles fuerzas presentes en la naturaleza para ponerlas en contra de su salud. Por ello, hay que seguir todo un complejo ritual para liberar a la señora y hacer que se reestablezca de lo que trasciende a una mera enfermedad y parece ser concebida como una auténtica *patología energética* o espiritual.

El autor siente una verdadera admiración por la figura del curandero Ma Cux. Es más, desde un primer momento parece profesarle simpatía y afecto. Pero no puede negar el escepticismo. Comprueba con acierto la curación casi milagrosa de Nela Quej. Pero deduce que la mejoría se puede haber producido por la profunda sabiduría del hechicero en otros terrenos, como el conocimiento de plantas y remedios naturales.

El cuento que mejor parece manifestar la presencia de toda esa serie de elementos procedentes de la *vida de ultratumba* es *Otra Vez el Cacique*. Ya habíamos explicado la simbología compleja y subyacente a todo lo que se narra. La crítica parece estar servida, junto a la defensa reivindicativa del indígena, en detracción de esa imposición de otros valores por parte de los colonizadores. Pero lo curioso es que *el cacique*, representante de la vida usurpada a los antiguos mayas, se aparece y causa pavor. Si bien, el símbolo es evidente, no debemos olvidar que de nuevo aparecen esos

dos mundos paralelos, enfrentados entre sí, y al mismo tiempo, paralelos. Las *informaciones* entre ambas *realidades* se intercambian con tal naturalidad, que parecen las dos caras de una misma moneda, incapaces de ver entre sí, pero también imposibles de separarse.

### **3. 4. LA PRESENCIA DEL REALISMO MÁGICO EN VERDE VERAPAZ.**

Relacionado con el tema de la religiosidad, la superstición y la magia, debemos acercarnos al *realismo mágico*, ya que podremos encontrar consideraciones que pueden servirnos de instrumento para la consecución del objetivo que pretendemos.

Tras diversos pasos dados en el seno de la literatura, se consigue emprender un nuevo tipo de producción literaria que refleja con mayor fidelidad la idiosincrasia propia de los hispanoamericanos y su especial visión de la vida y la realidad en general. Anteriormente se habían apuntado características concretas de este hecho, pero no se había conseguido una literatura completamente *americana*. Todo ello tendrá una profunda relación con el *indigenismo*, ya mencionado con anterioridad (Shaw, p. 72). Y será a propósito del desarrollo de la llamada *conciencia mítica*, cuando se producirá la evolución de esta expresión de un pensamiento ya presente en la realidad de los latinoamericanos durante mucho tiempo.

El *mito*, concebido como ese conjunto de valores que se aceptan de la tradición indígena en sincretismo con la cultura europea de índole cristiana y latina (Palencia, 1983, pp. 37-65) aparecerá en especial en la narrativa de los años cincuenta, aunque ya previamente se había gestado su proceso de evolución.

En gran parte de las producciones literarias de los narradores hispanoamericanos de la época acontece una profunda indagación en la conciencia mítica del hombre latinoamericano. De esta profundización nacen hallazgos y concepciones hasta el momento olvidadas dentro de la literatura de estos países.

El primero en usar el término *realismo mágico* fue Ángel Flores en 1955, tratando de definir con acierto el alcance y las características del mismo (Llanera, 1997,



p. 108). Posteriormente fue Enrique Anderson Imbert (1976) quien, recogiendo concepciones e ideas que habían estado presentes en el pensamiento hispanoamericano de décadas anteriores, sistematizó su uso<sup>60</sup>.

Pero para comprender mejor el realismo mágico deberíamos remontarnos a los años veinte, el crítico pictórico alemán Franz Roh aplica esta denominación a las artes plásticas una nueva pintura que reaccionaba en contra del *expresionismo* y diferenciarla de éste. Se referirá Roh (1925) a la expresión de los objetos plasmados bajo una *visión maravillada*, en forma de recreación del mundo manifestado en sus obras.

La humanidad parece indefectiblemente destinada a oscilar de continuo entre la devoción al mundo de la realidad y a un mundo imaginado, y en verdad que, si alguna vez se detiene este ritmo respiratorio de la historia, no parece quedar otra cosa que la muerte del espíritu. (p. 275)

Esta concepción dice mucho de lo que posteriormente será el *realismo mágico* literario aplicado a Hispanoamérica. La contemplación de lo mágico, lo fantástico, presentes en la realidad misma, dará lugar a unos nuevos derroteros literarios.

A partir de los años cincuenta, la presencia en el panorama literario del mismo Carpentier, junto a Roa Bastos y Miguel Ángel Asturias, dará lugar a la consolidación de la citada literatura. Los tres escritores proceden de países pequeños y sumidos en un proceso económico y social profundamente preindustrial. Han tenido contacto con culturas que han permanecido impregnadas de costumbres y tradiciones ancestrales (Bellini, p. 469, 473). Y en el seno de este contacto cultural, han tenido ocasión de penetrar en aspectos casi mágicos de la particular concepción del mundo, mediante el actuar cotidiano, de las gentes a las que han observado con interés.

La presencia del indigenismo y su influencia, hará que se le conceda una particular *trascendencia mágica* a lo físico. Se establecerá un profundo paralelismo

---

<sup>60</sup> Por adecuación a este contexto concreto y a las necesidades de esta tesis, usaremos *realismo mágico* aunque Alejo Carpentier en su obra *El reino de este mundo*, describe lo que él denomina *lo real maravilloso* (Llanera, p. 107).

entre el cosmos y la naturaleza concreta. Y el nexo de unión entre ambas, será el propio ser, la propia persona, la experiencia privilegiada del propio cuerpo.

La concepción circular de los ciclos vitales, presentes en la misma naturaleza, irá adquiriendo un lugar privilegiado, continuando con la realidad indígena. Y esto será aplicable a cualquier realidad, tanto personal como histórica, por lo que los procesos cíclicos se situarán en una posición trascendental a la hora de concebir la propia vida.

La idea de *maternidad de la naturaleza*, como ya hemos mencionado en la tradición indígena maya, será una idea central. Incluso mediante la *maternidad*, se concederá la *eternidad* al perpetuar la especie y servir de *regeneración* de lo físico.

Concretamente, la inmersión de Sierra Iboy en las profundidades de la realidad maya mediante la vivencia personal, y el reflejo que hace de la vida de los perdidos habitantes de la Verapaz, es garantía de la presencia de un profundo *realismo mágico* en sus cuentos. Pero en cierta medida se produce una divergencia con Miguel Ángel Asturias: la vivencias directa y el conocimiento de las realidades, ya que Asturias resulta más descriptivo y de un conocimiento más indirecto de la realidad indígena de su país.

La obra de Sierra Iboy, aunque critica ciertos aspectos de la realidad indígena como ya se ha explicado, es una defensa de la cultura maya de su país, no en forma de apología directa, sino recurriendo a las riquezas culturales de los indígenas, y a la nobleza de sus gentes. Y en este contexto, no podría faltar la presencia de lo *real maravilloso*, ineludible en el momento en que se inmiscuye en los aspectos culturales mayas, y en consonancia con ese carácter especial que poseen y viven sus *paisanos olvidados*, y que mucho enriquece y trasmite a los observantes. En general, lo *mágico* no hace sino proclamar los misterios de una rica cultura, arraigada y que mucho tiene que mostrar al mundo. Al mismo tiempo, manifiesta la *magia* de introducirse en un mundo desconocido y ante el cual, el respeto y la valoración, son necesarias.

Un acercamiento a los relatos de nuestro autor resulta suficiente para comprobar cómo la lectura y profundización en las descripciones e historias, nos sumergen en un universo diferente y fascinante, que por desconocimiento e infravaloración, pasa

desapercibido. Aunque sin duda, merece la pena descubrir la magia que se deriva de la realidad de millones de personas, que cada día se afanan por perseverar en la conservación de sus vidas, y de aquella identidad que les es propia. Y una magia que se presenta como *océano de la noche* en muchas ocasiones y en forma de *esperanza que contagia*, en otras.

*La Vereda del compadre*, aunque resulta desgarradora a la hora de tratar el tema de la superstición, expresa ciertos aspectos de esa visión particular de los indígenas. El mismo trato, la apertura al cosmos, y la contemplación del transcurrir de días y acontecimientos, expresa un universo repleto de *fantasía* en el quehacer del día a día. No obstante, el resultado final, cargado de ironía, presenta la dureza de la realidad, imposible de combatir ni con ese toque de ilusiones. Pero como se ha intentado mostrar previamente, el cuestionamiento y la resignación no se encuentran dirigidos a la presencia y vivencia de la particular idiosincrasia, sino al apego a la ignorancia, y la comodidad de no pretender la promoción social y humana.

El tono se muestra completamente diferente en “El buscador de cartas de amor”. En este caso, el idealismo y el anhelo de los propios deseos, con algún exceso de lirismo en ocasiones, manifiesta una realidad que toma tonos de magia, en convivencia armoniosa con los horizontes de la vida diaria. El protagonista hace su aparición en escena de forma natural, como un elemento más del entorno descrito. Pero en su actuar, que muchos tildan de iluso y desequilibrado, se descubre la maravilla de lo pequeño, y la grandeza de la presencia de la vida en lo anecdótico. Y las ilusiones son recompensadas por los presentes que otorgan los detalles inesperados de seres que existen quizá tan sólo en la esfera de lo onírico, pero que el narrador al penetrar en el mundo de lo interior y lo oculto descubre, aprende y valora.

Uno de los relatos más significativos, y que quizá revelan con mayor detalle la realidad social y cultural en la que se hallan inmersos los indígenas, es *Sak Rapin Ha´*. Primeramente podemos afirmar que el propio autor en este cuento muestra dos polos distantes de una misma realidad. Por un lado, la crítica de las supersticiones, está presente de forma directa y específica. Él mismo profiere palabras duras contra ciertas supersticiones que denotan ignorancia y, al mismo tiempo, abuso por parte del *hombre blanco*. Pero de igual forma, el desenlace, más o menos afortunado, se debe a la fuerza

de la intuición, los sentimientos y esas realidades imperceptibles que no son fáciles de asir con la mera observación empírica.

Las supersticiones de la madre, como *cabeza matriarcal* en la conservación de tradiciones, van preparando el terreno para la situación final. Y en esto comprobamos la presencia de lo mágico en perfecta armonía con la dura realidad. El problema que se presenta ante la familia es duro y dificultoso en la resolución. Y ante la impotencia y frustración próximas, se invoca la magia de lo que *está más allá*, como petición desesperada y en forma de confianza plena.

Pero el asunto no queda ahí. La misma armonía de los indígenas con el medio natural, como ya describimos, es descrita y presentada de una forma nueva, recreada, maravillosa. Es como una captación que deja perplejo al narrador, y éste recrea, expresándolos en términos de maravilla. Y todo sirve de contexto no sólo para poner de manifiesto las contraposiciones ya expresadas, sino que ensalza la perfecta fusión de las aguas con la joven, en tono de solemnidad y elevación de la naturaleza propia del indígena.

En la resolución final de la historia, en el contexto de una fuerte tensión afectiva y existencial, aparecen los signos de la naturaleza en forma de supersticiones arraigadas en el seno de la memoria colectiva del pueblo, que advierten al joven Mariano del peligro inminente. Los que contemplan alrededor, son incapaces de captar la presencia del problema. Pero en un tono cercano a lo mágico, se presencia la lectura del indígena de esos símbolos claros incapaces de ser comprendidos por el escepticismo externo.

En consecuencia, el autor es capaz de demostrar la validez de las interpretaciones particulares de los que sí viven en una realidad impregnada de magia. Y al mismo tiempo, desafía los rigores de las negativas consecuencias de la inconsciente ignorancia.

La vida de sencillez truncada por medio de la violencia, y las ilusiones que se emprenden fundidas en fe y esperanza, sirven de marco referencial para el desarrollo de la "Tragedia en Río Hondo". La identidad y cosmovisión particular del indígena se refleja en la constancia y trabajo intenso del protagonista. De hecho, la recompensa por

su fe llega de forma inesperada. Y es capaz de *arrancar* frutos de las piedras, en un terreno infértil, de forma prácticamente prodigiosa, y que todos interpretan como una bendición ante la obstinadamente positiva actitud del personaje. Esa ilusión se ve destrozada por el desafortunado encuentro del protagonista con un destino poco propicio que lo entrega a manos de personas ajenas a su vida, a su entender el mundo y plantearse su propia existencia.

La síntesis con la naturaleza y la trascendencia mágica de lo físico, se describen con idealismo en “Flor de caña”. De la mano de este relato, se presenta la situación de encuentro fortuito, sorpresivo y fantástico con la esencia de la vida, y con esas pequeñas ilusiones que hacen al hombre apegarse con más motivación a la propia existencia. La belleza idealizada de la mujer indígena se funde con la incomparable perfección desapercibida de la propia naturaleza, marco ideal para que el rostro de lo extraordinario se dé cita con la monotonía de la realidad diaria. Y se produce un encuentro que impacta de tal manera al que lo protagoniza, que cautiva en su interior la ilusión de un cruce de caminos espontáneo, aunque buscado. La presencia de la llamada *flor de caña* (en sentido metafórico), abre dimensiones y perspectivas en el protagonista que le hacen redescubrir la ilusión de contemplar con nuevos ojos un paisaje y una realidad, ya *agotada* para el que cotidianamente se encuentra inmerso en ese contexto.

La dimensión más profunda del *realismo mágico*, quizá pueda hallarse en las costumbres y tradiciones específicas que se narran en “El Cerro Vivo”. El mismo título engloba de forma abierta la presencia de elementos mágicos, que cuestionan la vida de los que conviven con él, y llama la atención del que se acerca a desvelar los misterios ocultos en lo desconocido.

El escepticismo inicial da paso a la valoración de las tradiciones, ritos y creencias de los pueblos presentes en el lugar desde antaño. El relato se define entre la ironía y el respeto. Ironía por el escepticismo de los observantes. Y respeto porque el inicial desconocimiento y deseo de explicar racionalmente los sucesos que tienen lugar, resultan ocasión inevitable para la admiración y valoración.

Ante la enfermedad, la problemática y miedos derivados de la presencia de *fuerzas ocultas*, los habitantes de la población conviven *a caballo* entre las creencias y

la dura realidad. Pero la serie de ceremonias y el misterio que se oculta en el interior del extraño personaje (curandero), hacen que los que se acercan con espíritu analítico queden perplejos por el asombroso desarrollo de los acontecimientos. Ante lo experimentado, no pueden sino dejarse llevar y proceder a una valoración de la presencia de un elemento incapaz de ser interpretado, pero presente y vivo.

Dentro del *realismo mágico*, muchos autores habían descubierto esa unión *simbiótica* entre el cosmos y la propia naturaleza. Y la persona, en su experiencia privilegiada de percepción y sentimientos, y con la mediación de su cuerpo, era elemento intermediario entre ambas realidades, distantes e intrínsecamente unidas. En este caso, podemos comprobar la presencia del *curandero*, que encarna con perfección y autenticidad esta figura casi mítica. Y en el fondo del relato, no se puede olvidar el descubrimiento del mito, como realidad inmediata y presente.

“Otra vez el cacique”, nos muestra a un narrador en un tono menos escéptico, y en la ocasión de vivir plenamente y desde la vivencia propia, la presencia de elementos mágicos, que entremezclan lo tradicional, con lo onírico y la misma realidad. En este caso, sea cual sea la vivencia, el autor no muestra un desafío de *increencia*, al ser él en persona el que descubra prodigios que causan estupor y respeto. El miedo penetra en las entrañas del protagonista y le hace caer en la cuenta de que lo desconocido abre el horizonte de realidades ocultas pero presentes, invisibles, aunque sin duda, perceptibles de manera clara y precisa. No cabe la duda ante lo experimentado. Y tampoco ha lugar el cuestionarse la validez de los misterios que conlleva la indagación de horizontes perdidos.

La convivencia entre el mundo físico del que somos parte integrante, y los misterios que envuelve la profundidad de la muerte nos introduce en la relación bilateral entre ambas realidades, unidas según las tradiciones mayas, de forma inseparable y permanente.

Así, comprobamos cómo el mundo real y sensible se confunde con los misterios de esos seres que ya no forman parte de este mundo, y que de alguna manera, según la concepción indígena, están presentes y se manifiestan abiertamente. El autor comprueba esta visión *per se*, sin influencia de intermediarios. Pero no sólo le hace cuestionarse

sobre la realidad social e histórica que pretende ponerse de manifiesto en defensa del indígena y su cultura milenaria. Es más, la magia que envuelve la espesura de pueblos asentados por siglos en una tierra, está ahí, presente y en convivencia con la vida, preocupaciones y realidad que les son propios. Pero esta especial visión acerca al hombre a nuevas dimensiones que alejan la monotonía, y le añaden un exclusivo tinte de vida al momento.

En el ambiente y las percepciones sensoriales, traducidas en olores, colores y sabores, está un mundo rico en elementos que pueden dotar de perplejidad a la monótona existencia de cualquier ser humano. Y la simple percepción enriquece sobremanera, ofreciendo cauces de asombro y maravilla.

La paradoja y el desenlace desenfadado caracterizan a la controvertida *Voz de ultratumba*. La superstición ya se encuentra viva desde el mismo título del relato, cargando de misterio y magia su desarrollo. No obstante, el descubrimiento final, dan motivos para la tranquilidad y una suave y cariñosa crítica contra la misma superstición. Así pues, podemos poner de manifiesto, que la presencia del *realismo mágico* como forma de añadir exclusividad y alimentar la grandeza de los indígenas, en su candidez y alegría, resulta una obvia realidad.

El elemento misterioso, que se cruza con lo real de personas que llevan una vida normal, aparece y se cruza en el acontecer de los hechos, de forma espontánea. La tensión que pretende crearse, se traduce en términos de cercanía y sencillez, y no intenta amedrentar de forma alguna.

El *realismo mágico* no se traduce en este caso concreto en términos de acontecimientos prodigiosos o extraordinarios que irrumpen en la acción descrita. Aquí, la presencia del *realismo mágico* se traduce en la peculiar visión de entender el mundo, la realidad y los acontecimientos que poseen unas personas determinadas, en este caso, una mujer ingenua y temerosa. Y es a través de su percepción de un acontecimiento unitario, donde se produce el encuentro con lo *mágico*, en una perspectiva paradójica y en tono divertido. Pero mediante la *confusión* que se produce, hay un inevitable encuentro con la peculiar lectura de la realidad que posee el pueblo hispanoamericano.

Y esto sirve de pretexto también para proclamar la presencia de situaciones inesperadas que se toman en distinta clave de entendimiento.

La afirmación de la presencia de elementos que confieren un cierto carácter especial al quehacer diario y a cada acontecimiento de la vida de los indígenas, lo podemos observar en la narración “Cuando el maíz llora”. La confrontación entre el terrateniente cercano a sus trabajadores, y la visión en principio crítica del narrador, bajo la forma de *entrevista*, sirve de referencia para poner de manifiesto esa especial idiosincrasia que esconde maravillas en su actuación y visión de la vida:

Es la verdad, cada motivo de su vida cotidiana, encierra algo simbólico y expresivo; la forma de explicarse las cosas, hasta podría decir, con una filosofía propia, que confunde a los puritanos, esos que les niegan todo, hasta el derecho a pensar. (Sierra, p. 175).

Podemos comprobar cómo aquél que ha estado en contacto directo con la realidad de los pueblos indígenas, en clave de apertura e intento de comprensión, llega al fondo del asunto, admirando con sencillez y atención la presencia de esa especial manera de entender la vida. Y en cierta manera, es capaz de compartir aspectos, debido al verdadero entendimiento y por medio de la vida que trasmite la condición especial de estas gentes.

Se pone en relieve la importancia que se le concede a cualquier evento, por insignificante que puede parecer ante ojos extraños, y la ilusión emprendida en cualquier acción. De hecho, y como analizamos en capítulos anteriores, la llegada de una buena y abundante cosecha de maíz, provoca la alegría y júbilo ante la grandeza del acontecimiento. Y este hecho es vivido en clave de regalo y don concedido de forma casi sobrenatural. La magia se respira en la celebración, llena de símbolos y ofrendas que marcan una especial identidad al desarrollo de las situaciones.



Ante esta singular celebración festiva, el que comparte lo que se está viviendo queda impregnado de una particular *energía* que le confiere la posibilidad de ponerse en el lugar de los celebrantes y compartir con ellos, en gran medida, la maravilla del momento. Se trata, claramente, de nuevo, de la *magia* y aplicada a la realidad, en sintonía de convivencia natural.

“Ocaso negro” representa quizá un contexto distinto y una realidad diferente aunque paralela. En este caso, el tema indigenista queda olvidado, por no tratarse la realidad indígena ni directa ni indirectamente. Pero en contenido, forma e intención, nos topamos con un relato lleno de interés y belleza, en el que fluyen diversas ideas importantes.

En primer lugar, la diferenciación racial existente y las consecuencias que este hecho acarrea se siguen manifestando de manera precisa y primordial. En este caso, no se trata de los indígenas mayas presentes en el altiplano guatemalteco. Ahora, son los negros presentes en el caribe de Guatemala, los que realizan su aparición en escena. Y por supuesto, la defensa racial, y el sentimiento de intento de acercamiento entre razas distintas se manifiesta de forma evidente en la intención del autor.

El *realismo mágico* sigue vigente, aunque no ya mediante la conciencia mítica de los mayas, sino por esa especial forma de ser y actuar de los habitantes de las zonas costeras del Caribe guatemalteco, que procedentes de África, siguen manteniendo vivas tradiciones y costumbres, unidas a los rasgos culturales de esta región. Y de esa fusión surge la particular combinación de rasgos socioculturales que confieren a esta minoría étnica del país, una original idiosincrasia. A todo ello, se puede unir el hecho del marco natural y humano en el que se desarrollan los acontecimientos: El Caribe, que ya de por sí, añade un elemento de exotismo.

La cultura, el ritmo, la musicalidad de sus actos y movimientos, se describen con un colorido particular. A esto se debe añadir el fondo de tradición y costumbre subyacentes. Y la *fuerza del destino*, muy ligada al pensamiento de los caribeños de

Guatemala, hacen que resulte ineludible hacer referencia a la presencia en este relato de una *magia* sutil.



### **3. 5. INDIGENISMO COMO REIVINDICACIÓN DE LA REALIDAD DEL INDÍGENA: EL INDIGENISMO MAYA- O'EQCHI' EN VERDE VERAPAZ.**

Llegados este punto, y tras haber analizado determinadas cuestiones relacionadas con el tema indígena, conviene que nos centremos en el verdadero motivo de nuestro análisis: el *indigenismo* como defensa de la realidad del indígena, exaltación de su cultura, y reivindicación su realidad. El verdadero sentido de la literatura indigenista se encuentra en la manifestación de esos criterios que puedan poner en relieve la valía de la sociedad indígena y su dignidad étnica. Debemos considerar, tal y como señalábamos en capítulos anteriores, que la sociedad indígena ha permanecido en una situación de precariedad social durante siglos. No obstante, ha desarrollado una propia idiosincrasia que la define bien respecto a otros pueblos. Y esto ha sido muy a pesar de que ha habido serios intentos de reprimir cualquier muestra social o cultural de los pueblos autóctonos.

En el caso de los *mayas*, hay que señalar que han padecido un proceso de evolución semejante al que otras etnias amerindias han atravesado en lejanas regiones del mismo continente. Pero, tal y como señalábamos al referirnos a la literatura indigenista, las obras literarias a favor del indígena maya, han sido menos abundantes que en el caso de los incas. De hecho, como ya sabemos, las regiones andinas han sido prolíferas en lo que se refiere a las manifestaciones culturales y sociológicas del indigenismo, mientras que los mayas se han mantenido en un segundo plano, en las décadas de mayor auge de estas ideas.

Es necesario señalar que la represión política y la presión social han sido profundas, intensas y devastadoras en Guatemala y las zonas limítrofes. Además, y dado el aislamiento sufrido por las distintas etnias *quichés* del país, la realidad maya ha sido una cuestión bastante olvidada a lo largo de la historia, y *poco molesta*, ya que nunca se ha convertido en un auténtico problema social para los intereses de los más poderosos

hasta los momentos en que las revueltas sociales han dado su fruto, y ha habido problemas serios. Por ello, la literatura de algunos autores ha supuesto una especial muestra de originalidad e importancia. Ya durante los años cuarenta, se atrevieron a escribir sobre los indígenas, en un momento en el que esto estaba muy censurado a nivel social y cultura. Por ello, son dignos de mención y de consideración.

En el caso de Óscar Sierra, veremos cómo en sus cuentos encontramos muchos elementos de defensa de los indígenas. Y ya no en oposición con los ladinos, o en forma de presentación de sus señas más características de identidad; por el contrario se produce una defensa del indígena como sujeto en sí, sin pararse a comparar y llevar a cabo un relativismo de su condición. El indígena vale por sí, y es una persona noble y llena de grandes valores. Merece que se lo considere por el hecho mismo de ser una persona en el sentido más real y estricto de la palabra. Y su existencia evidencia el vacío de otras vidas, en apariencia, cargadas de plenitud. Este asunto, de igual forma, le confiere al autor una originalidad concreta, puesto que además de haber llevado a cabo una reivindicación del indígena maya en general, por su propia experiencia, ha sacado a la luz la situación de un colectivo olvidado en la República de Guatemala: los habitantes de la Verapaz, quizá los más olvidados dentro del gran colectivo golpeado por la discriminación. Por ello, el indigenismo en su vertiente maya, tal y como ya apuntábamos, toma un cariz concreto y prácticamente desconocido: el *q'eqchi'*.

Las afirmaciones que acabamos de llevar a cabo y que configuran gran parte del pensamiento subyacente a los cuentos que estamos analizando, parecen superfluas, redundantes, e innecesarias. Pero en el contexto del momento en el que el autor escribe sus cuentos, no resulta tan obvio que el indígena sea una persona, un ser humano en sentido estricto. Y muchas veces se le ha considerado como un ser inferior, a medio camino entre el hombre y la misma naturaleza<sup>61</sup>. Y siempre se ha puesto en relieve la inferioridad del maya con respecto al ladino. Por todo ello, las señas de defensa que puedan darse en una narración, no resultan tan evidentes. Incluso si se considera que bajo el planteamiento indigenista hay un fondo de racismo y etnocentrismo (como veremos más tarde), los logros del indigenismo llegan a unas cotas desconocidas, por alzarse por primera vez a favor de un colectivo tan desfavorecido a lo largo de

---

<sup>61</sup> Recuérdense las controversias distintas sobre el indígena a lo largo de los siglos, y el proceso de evolución de este colectivo en el marco de la historia de Guatemala. Ver capítulos 1.3. y 2.2.

generaciones. Por todo esto, bajo nuestro criterio, una lectura primera de todas estas consideraciones, puede resultarnos increíble. Pero tienen su justificación en el contexto en el que han sido planteadas.

Desde una perspectiva de *indigenismo antropológico* (Gómez, 2001, p. 85) debemos indicar que se da una visión particular del maya, de su cosmovisión y de las motivaciones que mueven su existencia. Trasciende al *ser ocioso* que había sido considerado con anterioridad y durante muchos siglos. Este hecho es muy curioso, porque pocas décadas antes de la composición de estos relatos, la concepción del indígena como ser poco trabajador y dado al vicio, estaba tan arraigada, que incluso ciertas normas sociales regulaban el trabajo de los mayas para evitar estas conductas.

En el caso de Óscar Sierra, desde un punto de vista antropológico, el maya posee unas características personales que lo distancian del ladino, y le hacen poseer una identidad muy marcada, y al mismo tiempo, diferenciada del resto de la sociedad.

En primer lugar, se les considera personas conformistas, faltos de ambición, y con aspiraciones limitadas. Este *conformismo* conlleva una existencia, en ocasiones, casi estoica, como el propio autor precisa (Sierra, p.18). No obstante, aunque la *ambición* no sea la principal característica del maya, es un auténtico privilegio que éste sea así, ya que lo distancia de la maldad y ambición del ladino, tendente al engaño y el egoísmo. En consecuencia, puede que el indígena viva, según los criterios del escritor, bajo los condicionantes de una existencia limitada, parcial, en la que no llega a percibir ciertos aspectos. Pero también es cierto que, de esta forma, muestra la libertad de su vida, que no se encuentra atada a determinados elementos superfluos.

Como ya indicamos previamente, el indígena también se caracteriza por su generosidad. Ante una visita o un encuentro casual con algún ser querido, o incluso, con un conocido, se desvive en atenciones. Este es el caso, ya mencionado, de Miguel Cacao, que ante la inesperada visita del compadre, como dijimos, ofrece a su amigo todo cuanto tiene. No se limita a ser hospitalario, sino que pone toda su persona al servicio de la visita.

Uno de los factores más determinantes de la antropología indigenista que se manifiesta en los cuentos de Óscar Sierra es la profunda capacidad cognitiva del indígena. Éste se desvive en pensamientos. Reacciona y es capaz de llevar a cabo una actividad de *metarreflexión* muy profunda. Normalmente, este ejercicio viene acompañado de una autocrítica sorprendente. Bajo toda esta reflexión planteada por el escritor verapacense, se esconde una fuerte actitud reivindicativa a favor del pueblo maya- *q'eqchi'*. Ante las consideraciones sociales y externas que aseguran que el indígena vive de forma casi primitiva y atado a actitudes concupiscentes, que poco se distancian de los apetitos y pasiones propias de individuos primitivos, se presenta una colectividad que se preocupa por todos los asuntos que suceden alrededor y que les incumben a ellos mismos, o a las personas cercanas. Es más, en la mayor parte de las ocasiones, el indígena piensa y va más allá de las simples consideraciones del patrón o de los ladinos.

En “Sak Rapin Ha”, la petición del patrón de ver a Dionisio Caal, es interpretada de inmediato por éste y toda la familia, que rápidamente reflexiona sobre el hecho en sí y todas sus posibles consecuencias. De esta manera, antes de la *entrevista* con el ambicioso y malvado explotador, Dionisio lleva preparada toda una argumentación a favor de la integridad de su hija. Y todo es producto de la reflexión y la meditación. Por otra parte, aunque la anciana Eulalia, madre de la joven acosada por los malos deseos del patrón, sólo conoce lo que está sucediendo por medio de los comentarios familiares, de inmediato se pone a preparar el ya explicado ritual ancestral, con la confianza de que ciertos ritos sean capaces de alejar las malas influencias de su familia. Aunque se deja llevar por la superstición, lo que se debe señalar es que acude a su particular *sabiduría popular* para proteger esos lazos familiares que pueden verse disueltos por las malas intenciones de un personaje.

Lejos de la ociosidad, la inexpresividad y la incapacidad de sentir emociones, ante los acontecimientos que suceden, una gama muy amplia de emociones, que van desde el miedo hasta la resignación, se apodera de la familia Caal, que no queda impasible ante el dolor de uno de sus miembros. Por tanto, el mito de ese primitivismo psicológico que parecen tener los indígenas queda roto en este caso, para hacernos caer en la cuenta de que se interesan y afanan en proteger todo aquello que realmente les importa.

Los procesos psíquicos de los indígenas no quedan reducidos a una actividad simple de conductismo, en el que un estímulo produce una inmediata respuesta que deja fuera de lugar los posibles discursos racionales. De esta forma, Mariano teme por la suerte de su amada Lena. Y la inquietud le hace tener ansiedad, insomnio y desasosiego. No se conforma con las explicaciones y es capaz de rebelarse ante las imposiciones. El proceso de pensamiento puede reflejar la bondad de un ser que se mueve por el amor y está acostumbrado a cumplir una serie de normas en su vida que manifiestan la presencia de un pensamiento inmerso en la recta moral y en el respeto a principios muy concretos. Y esto hace que la sencillez del personaje, aplicable según el propio autor, a los miembros de esta etnia maya, no esté reñida con sus capacidades y con las intenciones preconcebidas por él. Es más, existe una contraposición entre el mismo joven y el explotador dueño de la hacienda, incapaz de mantener unos principios firmes que marquen las pautas de una conducta justa. Por ello, el indígena es capaz de ceñirse a la comunicación y sus derivaciones, sin dejarse llevar por un instintivismo primario. Es algo que también rompe con la visión tradicional del indígena y sitúa a nuestro autor dentro de una evidente reivindicación de las etnias mayas de su país. Así, tradicionalmente se ha considerado que el indígena se dejaba llevar por el instinto y por la agresividad y violencia de sus actos. Pero este hecho no es así en este caso, ya que la familia Caal dialoga sobre los acontecimientos, y expone, de forma ordenada, su punto de vista. Además Mariano, ante las amenazas del patrón, supuesto hombre civilizado, emplea el diálogo argumentativo, aplicando asertividad y control de emociones.

El caso del “Paabanc” sigue una línea semejante. Los jóvenes Cux y Rux no pueden evitar sus sentimientos. Ante este hecho, todo un mundo de emociones aparece. Pero también tiene lugar todo un universo de contraposiciones impuestas por las tradiciones de esa comunidad. Lo curioso es que, gracias al diálogo y la comunicación, los *x’etones* o ancianos del lugar, son capaces de entrar en razón y abrirse a las propuestas de los razonamientos de los jóvenes. Todo un logro, y una reivindicación, puesto que el criterio de autoridad que radica en la edad, es muy importante para el indígena, y éste es capaz, en el caos concreto de este relato, de renunciar a lo absoluto de toda consideración impuesta, con una argumentación justa y adecuada a la petición.



El diálogo y las consecuencias positivas que conlleva el mismo, lejos del optimismo en el que puede desencadenar la historia, tiene una serie de derivaciones llenas de importancia, puesto que resulta difícil distanciarse de ciertas costumbres ancestrales entre los indígenas *q'eqchi'es* y el matrimonio, por su parte, no queda exento de este hecho. Trataremos de acercarnos a este asunto, y comprender con mayor precisión a qué nos referimos con todo esto, y qué punto de vista adopta el autor ante los sucesos que desencadenan en un final, parcialmente sorprendente.

En la cultura indígena de estos pueblos de la Verapaz, como ocurre en otras regiones indígenas, la formación de hombres y mujeres es distinta, puesto que van a desempeñar funciones diferentes y diversas a nivel personal, familiar y comunitario. Por ello, se debe dar a cada uno la preparación que va a requerir para el posterior desempeño de las funciones o necesidades concretas. Y en el caso de los varones, sí podemos destacar que es cierto que adquieren una mayor libertad y una cierta conciencia de autonomía, cuestión que no es aplicable al caso de las jóvenes indígenas, mucho más atadas al ritmo impuesto por los rigores de la tradición, e imperativos de la costumbre. Por este hecho, no resultará difícil hacernos a la idea de que en el caso del matrimonio, la elección de la esposa va a resultar una cuestión en la que ésta no tendrá que intervenir de forma directa, al menos en principio. El joven, en cambio, podrá en muchos casos elegir y ser capaz de imponer sus criterios, pero sólo en el nivel de la elección de la persona. En otros casos, en cambio, el matrimonio será sólo el producto de un previo acuerdo entre las familias, dando lugar a veces a desenlaces dramáticos como el abandono del hogar, o el desentenderse de los hijos<sup>62</sup>.

En los ritos previos a la unión matrimonial, participan todos los miembros de la familia, por lo que se convierte en una cuestión común, que de nuevo viene a manifestar toda esa visión del indígena sobre la pertenencia al grupo y la necesidad de llevar a cabo en conjunto toda esa serie de hechos que van a determinar la vida comunitaria. Contemplado desde esta óptica, resulta un hecho lógico, aún más si consideramos la perspectiva del *q'eqchi'*, la importancia que éste concede a la familia, y por ende, a la comunidad, y la necesidad del matrimonio como medio incipiente de socialización no

---

<sup>62</sup> Personalmente, conozco varios casos en los que se produjo abandono del hogar con los hijos por parte de la esposa por este motivo. El abandono, por ser un hecho proscrito socialmente, se llevó a cabo en la clandestinidad, y la huida de la mujer siempre es a una ciudad o espacio lejano del origen.

obstante, la cuestión ritual del matrimonio, y todas sus consecuencias, no se reduce a todo lo que acabamos de mencionar. En este proceso, paradójicamente, no intervienen los interesados de forma directa, al menos, en principio. Ninguno de los dos jóvenes le dirigirá la palabra al otro abiertamente, pues incurriría en una profunda falta. Por otro lado, la muchacha nunca osará mirar a su pretendiente si no es de forma sutil y desapercibida; antes bien, agachará la mirada y continuará con sus quehaceres. Será la familia la encargada de llevar a término un proceso de acercamiento sutil en la posible e incipiente relación entre los jóvenes. Por un lado, la familia de ella tendrá que comprobar si se trata de un joven trabajador, responsable de todas sus obligaciones personales y familiares, capaz de llevar a cabo las tareas que le son propias, y por supuesto, entregado a los suyos. Es importante que el joven cultive la tierra y conozca todos los principios que conlleva la siembra, cuidado y recolección de los cultivos, en especial el maíz. También, resulta de vital importancia que sea recto en sus principios y tenga una moral adecuada. Por otra parte, la joven pretendida tiene que reunir una serie de principios necesarios. Primero, que sea una buena muchacha, sin ninguna mancha que pueda atentar contra su dignidad o su moral. Tiene, además, que ser servicial y dócil, respetuosa con los suyos y llevar a cabo todas las obligaciones de una buena esposa. La familia y sus principios también intervendrán en la elección, puesto que puede permitir un acercamiento, o rechazarlo por completo desde el principio, muy a pesar de que ésta haya puesto sus ojos en el joven que la pretende (Parra, 2004 p. 42-45).

En cierta medida, lo que el hombre irá buscando en la mujer, como ya indicamos, es una buena esposa. Pero también, y dado el importante papel de la mujer en estas sociedades, tal y como hemos ido señalando, elegirá una mujer cuya belleza no se ciña a lo meramente externo, sino que se base en la idea de que pueda convertirse en una madre ejemplar.

Tras los previos y visto que la posible candidata es la adecuada, se iniciarán una serie de acercamientos, siempre ejecutados por la propia familia. Así, se preguntará al joven sobre sus intenciones, y se verá las cualidades que posee la aspirante. Posteriormente, las familias suelen proceder a las *pedidas* (Pacheco, pp.37-38), en las que entregan simbólicamente algunas libras de cacao y alguna moneda, situados al entrar en la casa, en el pequeño altar. La primera visita consistirá en una petición

simple, casi siempre rechazada por parte de la familia de la pretendida, entre disculpas y buenas palabras. No obstante, la familia del joven insistirá en el hecho, y regresará para una nueva pedida a los pocos días, en la que de nuevo se encontrará con un rechazo, en forma de excusa sobre la incapacidad de la muchacha de responder ante las responsabilidades, por su corta edad, o por no haber tenido tiempo de aprender todas las ocupaciones del hogar. Pero en este momento, ya se sabrá si la relación saldrá adelante o si no, por lo que normalmente, se empieza a hablar con la futura esposa sobre la conveniencia del matrimonio y la necesidad de comprometerse. Por último, llegará una tercera y definitiva pedida, en la que se sabrá concretamente si se accede a la petición o si se rechaza, por el contrario. De esta forma, ya no quedará duda sobre el hecho del futuro matrimonio, y se procederá a formalizarla por medio de las ceremonias respectivas. A la ceremonia de compromiso religiosa o *sumlaak* le preceden varios ritos de igual importancia que sellan el hecho y hacen de él una realidad de casi imposible disolución. Primero, se celebra el ritual del compromiso, seguido de la entrega de la joven. Tras este hecho, todos se reúnen para tomar el cacao, con toda la simbología que se deriva de ese gesto. Posteriormente, los ancianos, con el peso de autoridad que tienen sobre la familia y la comunidad, dan sus consejos y ofrecen distintas enseñanzas que serán de utilidad. Al ritual de los consejos distintos que los *x'éton* ofrecen, le sigue la reunión de todos los objetos o pertenencias que deberá llevar cada una de las partes. Una vez reunidas todas las pertenencias y cumplidas cada una de las acciones necesarias, se procede a la ceremonia religiosa, a la que siguen otra serie de rituales heredados de los antiguos mayas, y que se prolongan a varias jornadas. (Estrada, pp. 153-170).

Ante todo lo presentado, y dada la importancia de los ritos previos al compromiso matrimonial, podríamos plantearnos qué importancia tiene para Óscar Sierra presentar un relato en el que se produzca una reacción sorprendente y casi inesperada de cada uno de los *actantes*. Tras los compromisos, y dada la firmeza de los esquemas de la sociedad indígena, no cabría *a priori* la posibilidad de que un enamoramiento de última hora, por muy fuerte que puedan ser los sentimientos, pudiera atentar contra la integridad de los esquemas culturales que tantas generaciones han respetado. Este hecho se acentúa sobremano al tratarse de la pareja, y del compromiso que supone el matrimonio, tal y como hemos señalado, puesto que la pareja, la complementariedad de la persona en la vida familiar, y todo lo que esto conlleva,

supone la base de la socialización y el garante de la vida familiar-comunitaria, como ya hemos indicado.

Por otro lado, parece ser que en la mentalidad *q'eqchi'*, dado el valor de la familia, las obligaciones familiares van más allá de la concepción que se mantiene en occidente. Así, uno de los deberes primordiales de los padres, consistiría en perseverar hasta ver a sus hijos comprometidos, casados y habiendo formado una familia, de la que se seguirán, en cierta medida, sintiendo partícipes, puesto que suponen el regalo inigualable de la descendencia. Así, es una ofensa la renuncia de los compromisos sellados y los hechos reflejados, suponen una subversión radical de los órdenes sociales establecidos. Pero nuestro autor no procede a una crítica de los esquemas sociales o de orden cultural. Más bien quiere poner de manifiesto que para el ser humano existe un orden de valores que se establece de forma casi innata en la persona, y hacia lo que se tiende de forma inevitable, por mucho que se establezcan culturalmente otros esquemas. Así en este caso, el cuento del *Paabanc*, expresa la contraposición del amor verdadero y el no auténtico. Y se pone de manifiesto la espontaneidad de los verdaderos sentimientos, que llegan cuando menos lo espera la persona. Y la libertad es fundamental para el desarrollo de lo auténtico. De hecho, la tradición de imposición del matrimonio queda totalmente abolida en este caso con la llegada del verdadero sentimiento. Y nada puede anteponerse a eso, vivido con profundidad y firmeza. Incluso los ancianos del lugar son capaces de ponerse en el lugar en un ejercicio de empatía asombroso. Así, aceptan la nueva situación con agrado:

-“Jo'can ta-na” (tal vez así sea), decían a coro los “x- beniles”, como dando su asentimiento a que esos amores siguieran su curso, tal y como espontáneamente habían iniciado (Sierra, p. 138).

Entramos en el complejo mundo de los afectos, con las consecuencias que trataremos de exponer a continuación.

Puede que donde con mayor precisión nos acerquemos a una reivindicación antropológica del indígena, es en el mundo de afectos, sentimientos, y nobleza de los

personajes que aparecen en *Verde Verapaz*. Ante el primitivismo imputado al indígena, se muestra a un maya condicionado por los factores externos de su vida, y los internos de la sociedad. Pero en este contexto, es capaz de sentir amor, y nobles afectos. Puede que Óscar Sierra se base en estas consideraciones para defender al indígena, colocándolo en la esfera de la nobleza profunda de sentimientos y la *grandeza de corazón*. Y por ello resulta recurrente el tema del amor. Toma muchas y muy diversas formas a lo largo de las historias. Pero en todas ellas está de fondo y se le confiere un lugar privilegiado, como condición intrínseca de la persona, y solución a los problemas más trascendentes de la sociedad en la que se encuentra inmerso el autor, y que se caracteriza por la discriminación y la diferenciación.

El amor, como sentimiento único aunque bajo diversas apariencias, se muestra desde las más insospechadas perspectivas. La intención del autor es la de poner de manifiesto la presencia del buen sentimiento, y el carácter humano de los indígenas, a los que en muchas ocasiones se les ha tildado de ser individuos *salvajes*, carentes de sentimientos y formas de humanidad mínimas.

Si analizamos cada uno de los cuentos, veremos la perspectiva tomada y el mensaje que el autor pretende lanzar ante las situaciones concretas.

“La vereda del compadre” manifiesta la añoranza de unos tiempos y unas relaciones en las que el narrador ha estado inmerso, y ahora, por las situaciones de cambio producidas, ya no hay posibilidad de vivir. Miguel Cacao, protagonista de la historia, es recordado bajo la perspectiva de un intenso cariño. Y el autor se entristece por su ausencia. Se proclama, pues, la validez, profundidad y autenticidad de las relaciones sencillas, de amistad, en las que la gratuidad está presente pues no existe un interés mayor que el compartir. Y en este caso es así, por lo que la descripción y el recuerdo de todo lo compartido, llena de satisfacción al que evoca las vivencias ya pasadas.

Pequeños gestos sirven para poner de manifiesto todo eso que ha sido compartido entre los *compadres*. De hecho, una simple visita hace que los *anfitriones* se llenen de satisfacción ante el hecho. Y a pesar de la pobreza en la que se ven sumidos los habitantes del humilde *rancho*, comparten todo lo que tienen con el escritor. Se pone

de manifiesto, pues, la importancia de la relación afectiva auténtica, sea cual sea la condición social, cultural o étnica. Y gracias al tratamiento de las descripciones y a las evocaciones melancólicas, se destruye el racismo que tanto impera en las sociedades *pluriétnicas*.

En dos ocasiones, el amor que aparece es un *amor platónico*, idealizado, casi irreal. Pero a pesar de su condición etérea, se vive con intensidad y autenticidad, recreándose en las derivaciones que esos sentimientos producen en la persona, y llenando de vida la propia existencia. De fondo, también la presencia de la importancia del amor en la vida de la persona, y ante la ausencia de éste, la búsqueda del mismo, aun en riesgo de *fantasmagorizar* la realidad, haciendo de ella un mundo inexistente. Este es el caso de “Flor de caña” y “El Buscador de Cartas de Amor”. En el primer caso, aparece la mujer totalmente idealizada, cúmulo de virtudes y belleza firme. El narrador queda completamente hechizado por esta belleza, y emprende su búsqueda por tiempo indefinido. La mujer no aparece, pero el sentimiento es tan puro, que permanece en el autor por siempre.

En el caso del loco, iluso y desesperado que busca *cartas de amor*, el autor describe a ese personaje como aplicable a cualquier persona. El loco que espera representa a esa parte del interior del hombre que también espera ser amado, y desea con profundo anhelo algún signo que le haga entrar en contacto o comunicación con la persona amada. En el transcurso del relato, el propio escritor llega a comprender la naturaleza de ese amor y la presencia de ese misterioso personaje en su propio interior.

De todas formas, hay un aspecto antropológico y sociológico, casi imperceptible, pero de gran valor en estos dos relatos: la belleza de la mujer indígena. Frente a las consideraciones racistas que llegaban prácticamente a sacar a colación todos aquellos aspectos rústicos y agrestes del indígena, se presenta a la mujer, cargada de belleza y de cualidades que la idealizan absolutamente. La condición del hombre del campo, en especial, si éste es indígena, se identifica con la crudeza impuesta por el medio y los rigores que manifiesta la dureza de su existencia. En este caso, se presenta bajo determinadas características, tal y como veremos. En cambio, una *lanza rota* a favor de los indígenas, viene representada en la condición de la mujer, ideal de belleza y capaz de arrancar el respeto y la admiración de cuantos se acercan a contemplarla. En el caso

de *Flor de caña*, el narrador se queda prendado de la belleza de la mujer, descubierta en un casual y casi mágico encuentro. En el relato no se especifica que la protagonista, a la que apenas llegamos a conocer directamente, sea indígena. Pero dos datos nos llevan a concluir que realmente se trata de una joven de raza maya. El primero de ellos, es el hecho de pertenecer a una zona cálida y baja de la Verapaz, en el entorno más rural que pueda ser descrito. La inmensa mayoría de las mujeres que puedan hallarse en un espacio rural en estas zonas, son jóvenes indígenas, dedicadas a las labores impuestas por las mismas condiciones de supervivencia a las que se hallan expuestas por los rigores de la economía de subsistencia. Además, a este hecho debemos añadir las cualidades físicas que se le imputan: piel morena, ojos oscuros, y la misma identificación con la *flor de caña*, que nos puede hacer pensar en el color de su piel, y en la identificación recurrente con los elementos de la tierra.

Otro caso significativo de elevación de la belleza indígena femenina lo encontramos en el tan recurrido cuento de “Sak Rapin Ha”. La joven Lena, ideal de belleza donde los haya, es descrita como una auténtica *diosa*, y se resalta con reiteración la belleza que la cubre. No se ocultan sus rasgos indígenas, ni se recurre a una *ladinización* de sus características externas para así realzar su belleza (tal y como ocurre en otras narraciones indigenistas o indianistas, donde la belleza femenina reside, precisamente, en la similitud con la mujer blanca, y la separación de la indígena de sus características étnicas). Es más, se precisa su moreno, las curvas propias y los rasgos que poseen las indígenas. Y en todo ello, a pesar de las posibles consideraciones sociales del momento, se contempla una cautivadora belleza, capaz de despertar los deseos e instintos más primarios del patrón, ladino y racista. Éste, aunque no es capaz de ver a Lena como una persona en el sentido real y estricto por el abuso del poder y el bajo nivel de moralidad, sí contempla la belleza de la niña, y se queda prendado de la misma.

La exaltación de la belleza indígena femenina, no sólo se fundamenta en elementos externos; también forma parte del interior de la persona. De esta manera, las mujeres que son externamente hermosas sólo manifiestan a través de su hermosura ese precioso interior que poseen. Es así la bella Lena. También, la joven Rux Cacao, aunque en este caso no hay *miradas ladin*as que admiren su belleza, pues es objeto del amor de dos muchachos indígenas. Y en el caso de la “Flor de caña” ocurre de la misma manera,

ya que es una concepción completamente platónica de la mujer, en la que lo bueno se identifica con lo bello y viceversa. Pero en el caso de las mujeres, que debido a su avanzada edad, o a los rigores del a pego al trabajo manual, no pueden ser descritas como bellas, sí se resalta la nobleza y la grandeza de sus personas, dando pie a considerar toda esa hermosura que inunda su interior.

Dos cuentos significativos que ponen de manifiesto la importancia del verdadero amor son “Sak Rapin Ha” y “En el Paabanc”, cuyas derivaciones tratamos en páginas previas. En ambos, el autor no sólo se limita a describir las dimensiones grandiosas de los verdaderos sentimientos. Va más allá, y contrapone la generosidad y bondad de los indígenas frente a la mezquindad y maldad del patrón.

“Sak Rapin Ha” expresa el amor en varias direcciones. Primeramente, es la joven Lena la portadora del amor, encarnado de forma directa y casi alegórica. Y no se trata de un amor físico, interesado o superficial. Es un amor puro, casi modelo a seguir.

La joven entabla una relación de amor con la propia naturaleza, de la que es parte y a la que respeta profundamente. Y ésta parece, por sus gestos, corresponderle en la misma medida.

Luego, en el ámbito del clan familiar y tribal, los padres muestran preocupación por su hija, en un profundo acto de amor filio-paternal, que les lleva a actuar de manera imprevisible, llegando a invocar a los *espíritus* o enfrentándose a la propia autoridad, con el peligro que ese hecho puede suponer en un momento dado.

La amistad aparece en forma de solidaridad y sinceridad, cuando el joven enamorado es avisado por su amigo Santiago, para que sea prudente y proteja sus intereses.

Y al final, aparece el amor profundo entre los dos jóvenes, que son capaces de vencer todas las trivialidades por defender su sentimiento. Y este amor es capaz de olvidar todos los posibles fallos o errores, y hacer renunciar a cualquier cosa con tal de ser protegido. Este amor puro y limpio se contrapone a las intenciones del patrón, fundada en la exclusividad del deseo y el capricho, y que es capaz de recurrir a lo que



sea por satisfacer sus antojos. Se produce una contraposición curiosa en la misma línea de la mencionada entre indígena y ladino: Lena y Mariano son la encarnación de las virtudes del amor puro; en cambio, el patrón representa los *antivalores* del amor, situándose precisamente en la esfera contraria a los enamorados.

El amor, el afecto, se considera de igual forma como sentimiento vivificador, capaz de devolver el ansia por vivir y aprovechar la existencia en la desesperación más profunda. También hace cambiar percepciones de la realidad y considerar como totalmente diferentes concepciones que se tenían completamente arraigadas. Ese es el caso de “Ocaso Negro”, donde el racismo del protagonista queda quebrantado por la presencia del amor. Este es tan intenso que se salta cualquier prescripción social por arraigada que se encuentre. De tal forma que el personaje, Juan Domingo, se desentiende de los prejuicios sociales y se lanza a emprender una relación con una mujer de otra raza. En este punto, contemplamos un cierto idealismo del autor, ya que esta situación es bastante insólita en la época en que fue escrito el cuento; incluso en la actualidad, resultaría en el país difícil encontrar una situación parecida. No obstante, Sierra Iboy se muestra optimista y es capaz de ir más allá y afirmar, de forma abierta, que el amor, el afecto, el imperio de los sentimientos, puede transformar cualquier situación. Y son precisamente esas minorías étnicas, en continua situación de desprecio por parte del *hombre blanco*, las portadoras de los buenos sentimientos.

Un tratamiento de este asunto, original, innovador y lleno de sentimientos enternecedores, lo encontramos en “Alma de Harapos”. Sin duda, el niño, indefenso y solitario, sufre los rigores de la falta de afecto, y despierta la compasión más profunda en el corazón del narrador, que lo describe con una profunda ternura.

El amor, y la ausencia de éste sigue siendo la causa del mal social más profundo. De hecho, el niño es un *alma de harapos* porque no tiene ni siquiera el afecto mínimo que puede recibir cualquier persona de corta edad:

Era un agregado inútil en el seno familiar, como símbolo de miseria, carente de importancia, de quien no precisa porvenir. Sin brújula, almita de harapos, logrado por arte de una bestialidad en el tálamo

miserable de la concupiscencia reflexiva del alcoholismo y de una mujer sin sentimientos, sin alma. Pero ¿habría alguna vez una caricia para ese envoltorio humano? Qué va. Le pegaba el hombre, lo maltrataba su mujer (Sierra, p. 103)

La situación es desesperante. Pero levanta la compasión de cualquier observador, debido al espectáculo desolador. No obstante, el autor termina el cuento con una apertura hacia la libertad, en la que las posibilidades de que el personaje pueda encontrar eso de lo que tanto carece, son amplias.

La “Tragedia en Río Hondo” da una versión completa de la visión del amor, con ciertos tintes reivindicativos. En este caso, *Figenia*<sup>63</sup> queda desolada ante la muerte injusta de su marido. Nada le queda sin él. Y es paradójico que su asesinato trate de justificarse por amor a la patria. En este caso, el único que auténticamente ha tratado de dar amor a su patria es *Juan de Dios*, trabajador incansable por amor a su familia, capaz de hacer fértil un terreno completamente estéril poniendo cariño e insistencia en su trabajo. Y el autor pone de manifiesto la paradoja de la muerte inocente de alguien, que desde el silencio y la intrahistoria ha sido capaz de trabajar por su país más de lo que el reconocimiento posterior puede pagarle.

La manifestación de amor a las tradiciones y propia identidad se produce en todos los cuentos, bien sea en forma de reivindicación directa, o bien mediante la descripción del apego a las costumbres ancestrales. Las expresiones de mantenimiento de la propia lengua, forma de vestir y supersticiones dicen mucho de este inmenso cariño que poseen los indígenas hacia su propia identidad. Pero es en el “Paabanc” y en “Cuando el maíz llora” donde se describe mayor manifestación de amor hacia la tradición y cultura.

En el primero de los relatos citados, la descripción de las tradiciones y de la alegría que se deriva del encuentro de los indígenas con sus propias señas de identidad, muestra el apego, el profundo cariño, y la defensa de una serie de tradiciones que no han

---

<sup>63</sup> Efigenia

muerto ni con el paso de los siglos, ni con la presencia de la imposición de otras culturas de índole militar más poderoso. De hecho, los ceremoniales, tal y como vimos, se encuentran acompañados de detalles autóctonos, tan importantes para los miembros de la comunidad, como la propia celebración.

En el *maíz*, y su importancia para el pueblo, también se manifiesta un lazo de amor importante entre las gentes y la naturaleza, hacia la que profesan no sólo afecto y respeto, sino auténtica veneración. De esta manera, el maíz, como ya explicamos antes, es capaz de sentir como las personas y transmitir sus sentimientos más profundos a los miembros de la comunidad. Este relato, además, introduce una cuestión muy interesante: la relación positiva y respetuosa entre el patrón, terrateniente poderoso, y el pueblo indígena, a su servicio. Aparece Miguel Ángel, que refiere cualidades muy positivas de sus trabajadores, y establece una relación de afecto sincero y profundo hacia los indígenas. De hecho, se mezcla con ellos sin prejuicios y comparte incluso los alimentos. Entre los mayas, al igual que ocurre con muchas culturas, el compartir comida en una misma mesa es signo de amistad, cercanía, servicio y lealtad. Por ello debe tratarse de una relación afectiva bilateral, en la que ambas partes manifiestan y profesan un profundo respeto acompañado de sincero afecto. Difiere mucho de la visión que encontrábamos en “Sak Rapin Ha”, donde el patrón vivía tan al margen de sus trabajadores, que ni siquiera los conocía por sus nombres. Se formaba entre ellos una relación de temor, en la que había una serie de *víctimas*, y un patrón abusador que se acercaba más bien a la figura de un *verdugo*. Al ser el miedo la peor patología de la comunicación, resultaba imposible que se estableciera entre ambas partes un trato afectuoso y positivo, en el que fluyera el diálogo.

En este caso, en cambio, es diferente. El *terrateniente* llega incluso a defender delante del narrador la condición bondadosa de los indígenas, y sus múltiples cualidades. Y es que éstos, por su propia condición natural, se han ganado el afecto sincero de su patrón. De esta manera, las divergencias raciales quedan superadas.

La misma situación de amor hacia las tradiciones, aunque con mayor forma de reivindicación, la encontramos en “Otra vez el cacique”. En este caso, la añoranza de los tiempos en los que todo resultaba natural, y el respeto era la tónica dominante, se pone de relieve en este caso. De esta manera, es la propia tierra, el propio *espíritu* de los

mayas, representado en forma fantasmagórica y sorprendente, el que reivindica esa situación que ha quedado diluida con el paso del tiempo.

En general, podemos afirmar la presencia en el autor de un profundo amor hacia su patria, sus tradiciones, sus gentes, y en especial, la región a la que describe, esto es, la Verapaz. Y la riqueza de simbología por medio de la cual manifiesta su sentimiento de unión y apego hacia lo suyo, muestra las posibilidades y riqueza de una tierra, quizá olvidada, pero existente y viva.

Movido quizá por todas sus convicciones religiosas, y por las profundas tendencias de simpatía hacia el indígena, Óscar Sierra manifiesta, dentro de esta particular *teoría de la afectividad* que acabamos de exponer, que realmente el amor puede tornarse en la única salida ante los problemas sociales que se plantean. De hecho, siguiendo los dictados de los auténticos sentimientos, las diferencias entre los mismos indígenas se reducen. Y acudiendo a la solidaridad, es como únicamente se van tejiendo las posibles soluciones que encuadran a las dificultades que encuentran los indígenas en su caminar.

Por otro lado, el amor hacia los indígenas, puede convertirse en la única alternativa posible para acortar las diferencias raciales tan marcadas del país. Así, parece justo que se produzca una mezcla racial. El mismo narrador sufre ante la ausencia de su compadre, hacia el que profesa profundo afecto. Pero la cuestión no queda ahí. El primer contacto con el indígena que se describe en esta serie de cuentos, se produce con la visita del escritor a Miguel Cacao. Es una visita en el marco de la confianza, y que manifiesta el clima de cercanía presente entre los mayas y el ladino. Además, el clima de compenetración parece tan intenso, que lo que aparentemente es una visita rápida, se convierte en comida compartida. Y de todos es conocido que la mayoría de las culturas manifiestan el clima de confianza y la certeza del afecto mediante el compartir mesa. Además, para el indígena resulta un acontecimiento digno de celebración el hecho de una visita externa. Y si comparten comida de forma directa con las visitas, es por encontrarse en clima de total confianza.

El hecho expresado por Óscar Sierra de recibir los ofrecimientos de bebidas y comidas de su compadre, pudo resultar chocante en el momento de la publicación del

relato, ya que para el ladino, por regla general, compartir con el indígena en términos de tan profunda intimidad, puede resultar bastante indecoroso. Pero nos encontramos a un autor que rompe con esas normas sociales establecidas, y se mezcla de manera natural con los mayas de su región. Es un comportamiento auténticamente reivindicativo y defensor a ultranza de los indígenas y su dignidad personal y grupal.

Por otro lado, y de nuevo saliendo del ámbito indigenista, aunque pudiendo aplicar los mismos patrones de comportamiento, encontramos las profundas enseñanzas de “Ocaso Negro”. El planteamiento racial es el mismo que tenemos en los cuentos de carácter indigenista. Y las estructuras, así como las conclusiones, son paralelas a esta serie de cuentos.

Las diferencias raciales quedan totalmente eliminadas en este caso. Como ya precisábamos, la discriminación y repulsión del protagonista hacia la raza negra abre la polémica durante toda la primera parte del cuento. Pero más tarde, la unión de una pareja, completamente diversa y distinta en todas las perspectivas, rompe con los tópicos y destroza el racismo en defensa del ya mencionado criterio de unidad racial en la diversidad étnica.

Dentro de la perspectiva antropológica del indigenismo, aparecen una serie de características determinadas de los mayas que parecen derivadas de la observación directa y que manifiestan simpatía hacia la misma condición del indígena. Primeramente, el indígena se muestra como ser noble y profundamente humano. Es bondadoso de condición, y sus intereses no incluyen el intento de dañar al prójimo, aunque por razones externas, algunas veces lo haga. Posee un gran respeto hacia sus semejantes, y no olvida considerar la opinión de otras personas de su entorno que puedan poseer un mayor conocimiento de la vida. En principio, es un personaje que se encuentra lleno de solidaridad y se preocupa por los que están junto a él. Posee sentimientos de nobleza y pocas ambiciones. No es materialista y cumple los mínimos sociales establecidos. Sabe valorar los pequeños detalles y no aspira a despreciar a quienes lo marginan, a pesar de que por justicia éstos pudieran merecerlo.

Además, tiene problemas sociales y personales, pero trata de defender con precisión todos los aspectos que lo determinan y lo diferencian del resto de la sociedad.

Es fiel a sus principios, y no cambia sus opiniones por externas influencias. Se mantiene aferrado a su tradición y no desprecia a otros.

Además, el indígena es presentado como una persona luchadora y defensora de todo aquello que realmente tiene importancia en la vida. No obstante, parece faltarle ese pequeño afán de cambiar la situación de injusticia que padece. Y este conformismo parece derivarse de la costumbre que ha arraigado a lo largo de muchas generaciones.

Como conclusión, debemos resaltar que el indígena se presenta como una persona íntegra, de profundo desarrollo en todas sus dimensiones. Se deja llevar por sus instintos, como cualquier otra persona. Pero a esa faceta biológica, debemos añadir otra muy desarrollada de carácter emocional y afectivo, que marca las relaciones interpersonales de los personajes con el resto del entorno. Y por último, se presenta en profundidad un desarrollo bastante completo de la *dimensión personal de sentido*. Esta no sólo viene manifestada en los relatos por medio de la apertura hacia lo religioso y el cultivo de la faceta espiritual de la persona; es más, como decíamos al hacer referencia a los pensamientos y procesos internos del individuo, el indígena se cuestiona sobre el sentido de su propia existencia. No se conforma con vivir su vida sin más, sino que pretende ir más allá y situarse en los primeros interrogantes que condicionan al ser humano y le hacen preguntarse sobre el sentido de la propia existencia. Gracias a este hecho, es capaz de discernir y diferenciar todo aquello que tiene lógica, y todo lo que se separa de la misma y conduce abiertamente al *sinsentido*, y al vacío de razón. Por tanto, el indígena se manifiesta también en esa racionalidad humana fundada en un fuerte arraigo moral. Su moral se suele identificar con el respecto a la propia vida. Y aunque estos principios no han sido adquiridos de forma precisa por medio del sometimiento a los valores cívicos del ladino, son muy válidos y parecen como adquiridos por medio de la familia sobre una base genética que caracteriza al indígena como un ser de arraigada moralidad.

Si tomamos en cuenta el punto de vista de un *indigenismo sociológico* consideraremos una serie de realidades también dignas de mención. En primer lugar, consideraremos una realidad evidente: el indígena se halla en un estado social de discriminación. La diferenciación y la exclusión social marcan la vida cotidiana del

pueblo maya. En gran parte, en este hecho reside la oposición entre el indígena y el ladino de la que partíamos al principio de este análisis de la obra de Sierra Iboy.

En efecto, las comunidades indígenas que se presentan en los distintos relatos, están distanciadas de la sociedad. Por tanto, la primera característica que puede englobar la condición del indígena es el hecho de encontrarse sometido a la distancia física. Y como ya habíamos mencionado, esta distancia pasa de ser física a alcanzar todas las facetas sociales posibles.

Por otro lado, la consideración social que se tiene del indígena, lo sitúa en un grado de inferioridad respecto al ladino y por supuesto, en relación al criollo<sup>64</sup>. Los grupos ladinos lo ven como un hecho natural y dado, incuestionable y real. Pero el mismo indígena se *auto-contempla* en esta posición. Es consciente de la injusticia que vive y de la arbitrariedad en la que se inscribe sin haberlo él elegido. Y ante esta situación trata de alzar su voz en algunos momentos para terminar con los abusos. En otros momentos, en cambio, se conforma y se resigna ante lo que vive. Por ello, acata las instrucciones que les son impuestas. En cierta medida, este conformismo es criticado por el autor. Pero, de igual manera que en muchos momentos debe adaptarse a lo que le viene impuesto de manera categórica, interiormente lo cuestiona y se da cuenta de la injusticia, si bien parece carecer de estrategias que le impidan afrontar con acierto y eficacia estas situaciones.

El punto de vista de la defensa y reivindicación de los indígenas, desde esta óptica eminentemente sociológica, vendría determinado por la observación de la realidad, y la invitación a cambiar ciertas actitudes que no inciden sino en la injusticia.

Bajo el mismo prisma de la sociología, también encontramos un indigenismo distinto, reivindicativo y defensor, al mismo tiempo que descriptivo e ilustrativo de la cultura de los mayas. Así, al acercarnos a las vivencias de las comunidades indígenas, encontramos una jerarquía fuertemente marcada. El orden piramidal de las mismas estructuras que se describen, no impiden el diálogo y la apertura a nuevas ideas. Pero lo que interesa de forma más directa en este sentido, es comprobar cómo el escritor manifiesta un gran conocimiento de estas estructuras, al mismo tiempo que parece

---

<sup>64</sup> Recuérdese que la distinción entre ladino y criollo no se tiene demasiado en cuenta e nivel social. Bajo el calificativo “ladino” se engloba toda persona no indígena. Ver capítulo 3.1.

enorgullecerse y admirarse en cierto modo de ellas. Lo primero que llama la atención es el respecto hacia la figura del anciano. Éste, puede alardear de su experiencia y enorgullecerse de todo el aprendizaje que ha adquirido a lo largo de su vida. Y de este hecho, se deriva el profundo respecto que se profesa hacia el más anciano del lugar. Por otro lado, el curandero, a excepción de “La Vereda del compadre”, es presentado como un personaje admirable, dotado de ciencia, y cuyas opiniones han de tenerse en consideración.

En el caso del *Paabanc*, la jerarquía aparece muy bien configurada dentro de la comunidad *q'eqchi'*. Los más ancianos ocupan las posiciones más privilegiadas dentro de la comunidad. Y la autoridad que desprenden es considerada por todos sin excepción. Son respetados y admirados por la valía de sus decisiones y puntos de vista. Nada parece pasarles desapercibido, y son capaces de captar los procesos psicológicos de los miembros de la comunidad.

Otra perspectiva que debemos tener en consideración en este contexto es la de un indigenismo de corte cultural. Si volvemos a los presupuestos básicos del indigenismo recordaremos que no sólo se encargaba de criticar la dura situación de injusticia en la que se encuentran los pueblos indígenas; también se encargaba de sacar a la luz los valores culturales de unos pueblos que alcanzaron cotas de civilización asombrosas antes de la llegada de los españoles. Así, aparecen en las distintas obras indigenistas elementos culturales diversos que manifiestan la autenticidad de estos pueblos. En el caso de la obra de Sierra Iboy, ocurre de igual manera. Lo curioso es que la cercanía a los mayas y las derivaciones del contacto directo con ellos, hacen que se comprendan con mayor precisión determinados aspectos culturales que se presentan. Y es que echa mano de aspectos pedagógicos eficaces para que el lector comprenda mejor cada una de las costumbres y creencias descritas. En muchos momentos, incluso no comparte algunas cosas y manifiesta su escepticismo respecto de las mismas. Esto puede ser interpretado en ocasiones como planteamientos racistas, tal y como veremos más tarde. Pero lo que sí es cierto, es que añade realismo al conjunto del relato.

Los aspectos culturales que más se destacan son los relacionados con ritos y cultos de los antepasados. También, aquellos que manifiestan las formas externas propias de la cultura maya.



Primeramente, se describen los trajes típicos de los mayas, en especial la indumentaria característica de la mujer. De esta manera, se habla de los tejidos del *corte*, esto es, la falda que mañosamente ceñida lleva la mujer indígena, y del *güipil*, la camisa de bordados y colores diversos que forma parte también de la vestimenta femenina:

Las mujeres no las describimos en primer puesto respetando las categorías del ambiente dentro de la ceremonia, ataviadas esta vez con apariencia hermosa, lucen *güipil pic´bil* blanco, unas y otras con bordado multicolores en el cuello y bocamanga (Sierra, p. 130)

Otra de las características que definen los vestidos de la mujer indígena y que muestran el respeto de los mayas por todo lo que tiene que ver con lo religioso, es la *servilleta*, tela bordada de múltiples colores, de grandes dimensiones, y que la mujer coloca en su cabeza en los ritos religiosos para manifestar esa actitud de estupor ante lo *trascendente*.

La decoración de los espacios sagrados, también viene a manifestar un aspecto cultural indígena de importancia. De esta manera, la habitación que sirve de pequeña iglesia, es cubierta de hojas de pino u otra especie arbórea, al igual que las paredes, recubiertas de ramajes y hojas frondosas. Todo implica ese intento propio del indígena de sentirse parte integrante e integradora de la naturaleza, y el encuentro con la *divinidad* por medio de todos esos frutos que la propia tierra ha proporcionado a los vivientes:

Ramas de liquidámbar cubriendo los laterales de las habitaciones; el “*c´am-chaj*” festoneando las vigas con arcos suspendidos y las hojas de pino diseminadas por todo el piso, daban en conjunto un olor vegetal agradable, a la vez que ponderaba la majestuosidad del recinto para la solemnidad requerida (Sierra, p. 131).

Los ritos, cultos, como ya explicamos, mantienen aspectos de reminiscencias de los antiguos mayas. Y estos elementos se mezclan con el rito cristiano, dando lugar a una característica celebración ritual propia sólo del indígena, e incluso difícil de comprender para el ladino. En cualquier caso, el autor presenta el rito del *Paabanc* con mucha naturalidad. Y explica cada uno de sus elementos con una cercanía tan directa, que parece que presenciamos cada rito propuesto (p. 129-132).

No debemos pasar por alto otro de los aspectos culturales más importantes dentro de la vida indígena maya, y en especial, para los *q'eqchi'es*. Se trata de la cuestión sensorial. Los sentidos y todo lo que configura el mundo de la percepción, constituye un universo repleto de magia. Pero además, no sólo es algo *apetecible*, sino que manifiesta la verdadera forma de ser de los mayas. Por todo esto, parece que el autor se sumerge en el imperio de los sentidos, y llega a crear un submundo particular. A las múltiples imágenes que recrean lo visual, se le añaden otros elementos sensoriales, como los olores y los sonidos que se producen en torno a las celebraciones de carácter religioso. Hemos de tener en consideración que los *q'eqchi'es* necesitan dar concreción a los aspectos abstractos de la vida. Por naturaleza y formación cultural poseen un sentido distinto de la abstracción y requieren del rito formal y repetitivo para la consecución de la celebración en todas sus dimensiones (Fenomenología de las Culturas Mayas de Verapaz, p. 64-68). Por ello conceden esa posición tan privilegiada a lo sensual, lo sensitivo, y lo gestual como forma de hacer patente las ideas trascendentes:

Ramas de liquidámbar cubriendo los laterales de las habitaciones; el *c'am-chaj* festoneando las vigas con arcos suspendidos y las hojas de pino diseminadas por todo el piso, daban en conjunto un olor vegetal agradable, a la vez que ponderada la majestuosidad del recinto para la solemnidad requerida. El incensario de barro quemado era removido por alguno de los personeros y nuevas volutas de humo oloroso se

expandía por todo el ambiente, a la vez, otro recortaba las mechas de las grandes candelas, abundando en el altar. (p. 131)

Entre los asuntos de mayor importancia dentro de las tradiciones culturales propias de un pueblo, siempre hallamos la gastronomía. En este caso, el apego de los indígenas mayas a la tierra, y el agradecimiento de sus frutos, lo vemos manifestado de manera directa en sus fuentes más directas de alimentación. Aparecen, en algunos de los relatos, elementos que forman parte habitual de la dieta de los indígenas de esta región centroamericana. Y aunque no es un aspecto directo de la cultura indígena, en cierta medida es una característica propia de estos pueblos mayas, ya que ha sido transmitida de generación en generación a lo largo de los siglos, y es proyección de las necesidades y al mismo tiempo, adaptación a los recursos naturales de los que gozan.

En último lugar, merece la pena tratar de acercarnos a ese *indigenismo de lo trascendente* que empezábamos a introducir al hablar de la religiosidad y creencias propias de los mayas. Quizá, en este aspecto, es donde veríamos más marcadamente los aspectos más concluyentes y decisivos de la cultura maya, y que ponen en relieve las características más originales de los indígenas de esta región. Como ya habíamos referido, la idea de trascendencia y todo lo que tiene que ver con la espiritualidad, forman parte inherente de los indígenas mayas, por lo que no llegan a concebir una vida al margen de todas estas realidades. Lo que *está más allá*, se integra tan profundamente en las creencias del indígena que forma parte natural de la vida y del quehacer diario de los hombres. No se puede renunciar a estas vivencias. Y el paso de lo tangible e inmanente a lo trascendente es tan directo y tan espontáneo que ambas realidades son las dos caras de una misma moneda (Estrada, pp. 352-357). De ahí la presencia de ese posible *realismo mágico* al que nos referíamos anteriormente: la inserción de lo mágico en lo real nos hace caer en la cuenta de que todo es un continuo en el que resulta complejo hacer una escisión clara y precisa:

- Por el tiempo de las cosechas, cuando el sol cambia el camino de su paso, de la cueva que hay en alguna parte del cerro, sale el sonido de campanas y se oye de la fuerza cósmica, el grito potente que sale por esa enorme boca;

esa gran boca de cueva oscura que guarda los misterios de la grandeza del poder supremo (Sierra, p. 117).

De todos modos, lo que aquí verdaderamente interesa es llegar a esos aspectos culturales relacionados con el pasado maya, y que todavía perviven en la cultura indígena de la actualidad. En cierta medida, la presentación de los mismos, supone un indigenismo en el sentido de *reivindicación* de la cultura maya, ya que se exponen elementos culturales profundamente arraigados en las vidas de las comunidades rurales de indígenas, y estos han perdurado durante siglos, debido al arraigo y la posible autenticidad. De cualquier modo, es un rasgo muy matizado de la forma de ser del indígena, que lo caracteriza y plantea una diferencia respecto al resto de la sociedad.

Por parte del autor, deberemos considerar que presenta los elementos trascendentes de forma curiosa: la mayor parte de las veces, trata de plantearlos desde la objetividad, distanciándose de los mismos, y aportando alguna que otra opinión sutil:

Pero al introducir ciertas notas explicativas o al tratar de matizar sus explicaciones, se distancia de la objetividad y añade ciertos toques subjetivos, lo que irremediablemente lo sitúa dentro de una postura claramente reivindicativa, o profundamente crítica, dependiendo del caso. Lo que sí es determinante es el punto de vista del narrador, que en cierta medida va conociendo los acontecimientos según se van desarrollando; pero de alguna manera, conoce la psicología de los personajes y su actuación desde un primer momento, por lo que en gran medida es un narrador *omnisciente*. Y la implicación que conlleva el no distanciarse de las cuestiones que pretende plantear, lo hace estar en un punto crítico de tensión continua. De cualquier modo, los planteamientos sobre lo trascendente, los trata externamente, pero conociéndolos en profundidad, y marcando su postura en cada caso, por lo que no se percibe con total claridad la objetividad presunta, pero sí alcanzamos a contemplar una idea preconcebida de cada uno de los elementos establecidos.

Los elementos presentes también en todas las culturas, a modo de soporte de la vida, y que en cada pueblo adquieren un matiz particular, también se manifiestan con todas las características más particulares y propias en el indígena. De esta forma, la

tierra es el *supremo*, como ya mencionábamos. El cielo, produce vida por medio de la lluvia y la luz del sol. Y el aire manifiesta no sólo un ciclo atmosférico, sino que habla simbólicamente de los caprichos del destino.

Pasaban bullangueras urracas, emitiendo graznidos de alarma alborotando el ambiente como huyendo del fantasma de los bosques.

-Dios vaya con Juan, m'hijo; siento un misterio soplando cada rama de los árboles. No es el viento, m'hijo, son los soplos extraños (Sierra, p. 66)

Y dada la importancia del elemento etéreo, como símbolo de lo espiritual, el indigenismo de lo trascendente, se encuentra en varias ocasiones a lo largo de los relatos con diversas formas. Uno de los elementos más destacados y de uso frecuente entre los indígenas, es el *pom*. Ya nos referíamos al mismo cuando tratamos este asunto en las consideraciones religiosas. El *pom* es propio de los indígenas. Y que aunque su uso se ha extendido un poco a ciertos rituales religiosos de los ladinos, son los indígenas los que le han dado uso y amplia difusión a lo largo de generaciones. De hecho, la utilización de esta resina aromática, se remonta a más de dos milenios de antigüedad. Por tanto, ante la utilización del incienso por parte de los cristianos, el indígena siguió usando el *pom* sin por ello incurrir, cara a los colonizadores y evangelizadores, en ninguna falta que atentara contra los principios morales de los cristianos. Fue un hecho más y que se pudo adaptar con facilidad a la mentalidad de los habitantes del *Nuevo Mundo*. Así, en uno de los relatos, la quema de esta esencia en un incensario, se lleva a cabo dentro del rito católico, de la celebración eucarística. Y simboliza la elevación de las intenciones hacia el cielo, así como la purificación por medio del humo de las posibles malas presencias (Estrada, p. 279-281). La función religiosa de esta serie de ritos, en cualquier caso, no se ciñe a la celebración católica del *Paabanc*. Además, para ahuyentar a malos espíritus, se acude al ritual de quemar el incienso sobre las cuatro esquinas de la casa, que simbolizan los cuatro puntos cardinales sobre los que *habitan los espíritus de la tierra*. Este comportamiento, es, igual que otros muchos, exclusivo del indígena, y muy habitual también. Así, ante la mirada del ladino, este hecho puede ser interpretado como *brujería*, la cual carece de prestigio social y es considerada como

una auténtica aberración en los sectores católicos más radicales. Además, fuera del ambiente indígena, todos estos ritos se contemplan como un auténtico primitivismo, síntoma de la estancación histórica de los pueblos mayas, sometidos a costumbres presuntamente obsoletas, y que no tienen lugar en una mentalidad moderna.

Otro de los aspectos propios de los indígenas, es la presencia de los denominados *espantos*. En la primera parte de la tesis, tratábamos de comprender qué sentido tienen dentro del pensamiento tradicional de los mayas. Pero este es uno de los aspectos indígenas que más ha calado en el resto del pensamiento guatemalteco. No sólo los indígenas mayas han mantenido la creencia en los espantos, y su convivencia con el mundo de los vivos; por el contrario, la creencia en éstos, y la difusión de estas ideas, en clara relación con la superstición, ha calado mucho en toda la sociedad, y se ha convertido en un aspecto más de la vida social, con independencia de su origen indígena, o del escepticismo que pueda generar.

Los *espantos* generan ciertos males a nivel físico, moral y social (Parra, p. 132). Pero muestran los intentos de comunicación entre el *más allá* y los hombres. Pero además, también delimitan ciertos lugares o determinadas facetas de la vida, a la que no pueden acceder las personas por el estupor que deben mantener.

En el relato “Misteriosa voz de ultratumba”, se quiere poner en relieve esta creencia, manifestando el arraigo que tiene a nivel popular, y tratando de restarle importancia:

Es fácil llevarse de lo que dicen, aunque considero son fruto de imaginaciones, supersticiones o fantasías. Es corriente oír decir que se escuchan misteriosos silbidos, voces raras, nada naturales, que le hablan por detrás (Sierra, p. 163).

Y en el cuento “Otra vez el Cacique”, a pesar de la simbología a la que hacíamos referencia anteriormente, una de las motivaciones principales es la de manifestar la presencia espiritual del *espanto*, esto es, el espíritu o fantasma del cuerpo del indígena

hallado, y para ello, se recurre a la presencia misteriosa de un ser que se manifiesta en sueños y viene a reivindicar los derechos usurpados a su raza, y pisoteados a lo largo de los siglos, sin miramiento ni piedad:

Se abrió la puerta y una vaga claridad exterior dibujó una curiosa silueta humana dentro del marco de la misma puerta. Aquella forma humana se me fue aproximando y como que su presencia y proximidad le dio más claridad al ambiente (p. 146)

La idea de muerte, y las derivaciones de la misma, han supuesto siempre un punto de conflicto en los planteamientos humanos. De hecho, la idea de finitud, y la frustración que produce el hecho de contemplar la muerte de frente, como final de la existencia, ha arrancado en el hombre los sentimientos más diversos, variados y controvertidos. Pero también ha dado lugar al nacimiento de la metafísica, y a un intento de dar respuestas ante todos los sentimientos encontrados que provoca tal situación.

Dentro de una sociedad en la que los problemas se agudizan día a día, por la presencia de una arraigada situación económica traducida en crisis permanente, y en la que los conflictos sociales y bélicos están presentes de forma cotidiana, la muerte se convierte en un tema fundamental, precisamente por la convivencia con ella de forma permanente, y por ser en gran parte de los lugares que se describen, la realidad más inmediata y paradójicamente cercana al hombre y a la vida.

Contemplada como un proceso natural, no por ello, Sierra Iboy deja de verla como triste y carente de sentido. Así lo manifiesta en algunas descripciones de sus propios sentimientos. Pero el escepticismo más profundo aparece cuando la muerte es violenta o sobreviene sin ser un proceso natural. En este caso, la incomprensión frustra al autor, y la ironía de su crítica se llega a convertir en el arma de protesta más frecuente.

La muerte en general, en la concepción de los mayas, resulta un proceso natural, ineludible, tal y como hemos explicado en capítulos previos, y no es sino un *viaje* hacia el otro mundo:

-Que lleve un poco de dinero, le hará falta.

-Comprende, Tomasa, le dije, que ese dinero les hará falta a ustedes.

-Es dinero que él ganó, a él le corresponde; no sabemos cuánto va a necesitar en ese gran viaje” (Sierra, p. 24).

El valor de la vida es escaso, y en ocasiones se encuentra dificultad para comprobar qué sentido exacto puede llegar a tener. Esta situación no se produce por la falta de valoración de la propia existencia, sino por el sentimiento de inseguridad que prevalece. El miedo contribuye a dificultar la conciliación con el final de la existencia.

Pero a pesar de que la muerte forma una parte más del proceso natural de la vida, cuando ésta sobreviene sin previo aviso y de manera absurda o innecesaria, el autor critica la resignación con fuerza y dureza. De hecho, en el caso de Miguel Cacao, el absurdo no viene directamente por el *sinsentido* de la contingencia. La incomprensión procede de la contemplación resignada de una muerte que podría haberse evitado si la ignorancia, gran mal de los indígenas en muchas ocasiones y que genera todo tipo de abusos y arbitrariedades, no hubiera estado presente.

En esta misma línea se sitúa la muerte en *Borrachera*, donde a causa del vino, y del estado de embriaguez, una persona que en principio carece de maldad y bajos sentimientos llega incluso a privar de la vida a un semejante. En este caso, además profesa afecto hacia la *víctima*, y ambos han compartido tiempo y vivencias. En este sentido, el escepticismo estaría presente de forma dura y directa. Ha sido una muerte absurda, carente de fundamento, y que además, ha quebrado el principio vital de respeto, y traerá consecuencias desastrosas para los protagonistas, quienes en un acceso de *enajenación*, han actuado de forma insospechada.



El miedo a la muerte, no obstante, acecha a cada instante. Puede que en ocasiones ni siquiera se trate de una muerte física, sino de una renuncia a la vida, entendida ésta como libertad y autorrealización, en el que el sometimiento carece de lugar. En este aspecto, “Alma de Harapos”, se encuentra sumido en una vana existencia, sin sentirse libre o feliz. Y esta circunstancia equivale de una forma u otra, a la muerte, al menos en sentido metafórico. “Sak Rapin Ha”, también manifiesta esta forma de entender la muerte como *ausencia de vida*. La joven Lena teme, al igual que su familia, el sometimiento irremediable a los deseos del patrón. De igual forma, también tiene miedo a la renuncia a las propias costumbres y la muerte en sentido metafórico, de la realidad cultural que le es propia.

Así, la imposición del patrón y sus criterios, no sólo responde a la amenaza constante física, sino más bien al miedo latente de que el mundo ladino se imponga sobre la realidad indígena y la haga sucumbir. De esta forma, la muerte no sólo sería concebida como el final de un proceso, sino como la *muerte simbólica* de toda una cultura, una sociedad, una forma de vivir y entender el mundo.

Dentro del escepticismo que puede derivarse de la muerte absurda, encontramos también el tema de la violencia, y las consecuencias de ésta para los que son inocentes o se encuentran al margen de las consideraciones políticas. Y en este caso, la crítica social es dura, y la defensa de los indígenas, inexcusable.

En este sentido mencionado, *Juan de Dios* se ve envuelto en la “Tragedia de Río Hondo”, estando totalmente al margen de toda consideración, siendo culpable simplemente de preocuparse por subsistir y mantener a su humilde familia. Ante la muerte violenta, el asesinato, y la violación de los derechos mínimos del hombre, el autor contempla con ironía la paradoja de la vida, repartida en ocasiones, en términos de profunda injusticia. La mujer de *Juan de Dios* no acepta el desenlace con resignación, como podría haber ocurrido siguiendo las pautas del indigenismo, en las que el proceso vital *está escrito* y a cada cual le llega su hora en el momento que le corresponde. En este caso, la señora no entiende la situación y se sume en una crisis de incompreensión y pérdida de horizonte, por la que el narrador aprovecha para criticar la condición absurda de la muerte violenta de inocentes, que se está convirtiendo en el país en una situación frecuente.

En algún caso concreto, el autor, sin alegrarse de las desgracias ajenas, alude a la muerte como acto liberador. En el caso de “Alma de harapos”, el niño que vive su existencia en *muerte* por no conocer lo que es en realidad el afecto, el amor y la vida en sí, comienza a descubrir su sentido auténtico en clave de liberación, tras la muerte de su padre. Y esta muerte no se entiende como *venganza* o pago a las fechorías cometidas. Está concebida como consecuencia irremediable de los abusos cometidos con el alcohol.

Y es esta muerte en cierta manera justificada, la que da pie a que el *inocente* conozca lo que significa en realidad la vida en sí. Por tanto, se convierte en una especie de *expiación* que imponen las desconocidas fuerzas de la naturaleza de forma casi justa.

La tensión presente con la muerte de fondo, la encontramos también en el *Paabanc*. La pugna entre los dos jóvenes por el amor de la muchacha, hace pensar en un posible desenlace trágico. Y esta tensión se mantiene a lo largo de toda la historia. Pero el autor se abre a la esperanza del triunfo de los buenos y nobles sentimientos.

El tema de la muerte cruza de forma directa y precisa el cuento “Ocaso Negro”. Ya en su título, se esconde una profunda simbología. El ocaso, como fin del día que tópicamente ha sido aplicado a la muerte. Y el color negro, signo por sí mismo de la propia muerte, de lo caduco, de lo que no es permanente. No obstante, el tratamiento del tema en este caso, es muy interesante. Aunque la trayectoria es la misma que en otras ocasiones, aquí aparece con mucha mayor claridad: es el paso de la muerte a la vida, con un final esperanzador. Ese paso de *la muerte a la vida* está representado en otros cuentos, si bien su tratamiento es totalmente original. En primer lugar, porque se sitúa en Puerto Barrios, ciudad con gran población negra. Por lo tanto, la presencia del caribe, que confiere unas connotaciones culturales concretas, y la ausencia de indígena en pos de población negra, hacen que el asunto cambie de connotación.

El tema comienza con la presencia de una pareja que se encuentra ya en una cierta edad, por lo que el tópico del paso del tiempo, y el camino incesante hacia la muerte, introduce la cuestión de forma previsible. Y el personaje principal, Juan Domingo, vive de una manera u otra bajo la sombra de la muerte. Sólo es capaz de vivir en su mundo, su entorno, despreciando todo aquello que está al margen de su

ámbito más inmediato. Y esta situación, traducida en términos de discriminación hacia la raza negra, le impide ver la vida en su totalidad. Pero el asunto se complica cuando su esposa, piedra angular de su vida, fallece. Es en este contexto, cuando Juan Domingo vive en un estado intermedio entre vida y muerte. No tiene ilusión por seguir adelante, y tiene en su mente de forma permanente la idea del suicidio.

Paradójicamente, ante las dificultades que va encontrando por su infelicidad, la vida le ofrece una *segunda oportunidad*:

Ha de haber sido de varios meses para llegar a tan bajo nivel moral.

La noción de vida se perdió de su conciencia y su entendimiento se oscureció como dentro de una noche interminable hasta llegar a la postración (Sierra, p. 211).

Tras estas dificultades, precisamente una familia negra, previamente objeto del rechazo y la discriminación, lo acoge altruistamente, y le enseña a *vivir* en plenitud, y volver a darle un sentido pleno a la existencia, desconocido para el protagonista hasta entonces.

Varios temas se ponen de manifiesto en relación a lo mencionado. En primer lugar, la fugacidad y lo efímero de la vida, existencia que es lenta en momentos de dificultad, pero que se torna veloz cuando más se requiere. Por otra parte, la vida es frágil y se puede ver truncada en un momento inesperado, dejando desconcertados a los seres que están alrededor. También, se critica la escasa consistencia de lo aparente, lo externo, que en un momento dado puede quedar reducido a la nada. Por tanto, más vale contemplar y disfrutar de lo que hay en el interior de la persona y que es lo que realmente prevalece.

En general, se puede afirmar que este relato es una crítica al racismo, en la misma línea que en aquellos que se trata la diferenciación entre indígenas y ladinos. La salvedad en este caso, viene en el tratamiento de la raza negra, muy minoritaria en Guatemala y que ha sido rechazada profundamente desde antiguo.

Es un canto también a la esperanza. Y es cierto que este tema está de fondo, y aparece en contraposición a la muerte en sí misma.

En general, podemos afirmar que en los cuentos de Óscar Sierra, el tema de la muerte se trata generalmente en la forma mencionada, como paso de la muerte, la situación de inestabilidad y fracaso, a la vida, esperanza y apertura a nuevas situaciones en las que la libertad comienza cuando se han empezado a vender los *fantasmas* del pasado amenazante. Aunque cuando el *sinsentido* de la muerte está presente, el proceso se produce a la inversa, esto es, todo signo presente en el universo de los personajes, presenta los indicios necesarios para saber que de telón de fondo, la muerte va a sobrevenir de forma inminente e inevitable.

Por último es necesario hacer referencia a otro asunto dentro del contexto que estamos analizando. Es el tema de la vida de ultratumba. Es cierto que los personajes descritos en los relatos conviven con total naturalidad con la muerte. Y de esa convivencia, se deduce que la muerte es connatural a los seres que gozan de vida. Pero dentro de la superstición y creencias propias de los indígenas, podemos contemplar de fondo, ante un incipiente escepticismo que reluce en ocasiones con facilidad, la apertura a la trascendencia de la muerte. De hecho, de igual manera que muerte y vida conviven con naturalidad, vivos y muertos también presentan una convivencia en cierto tono natural. Esta situación resulta de ardua comprensión para el ladino. Pero el indígena lo capta y entiende fácilmente. Y probablemente por influencia de la convivencia con los indígenas, y por las situaciones que se derivaron de esta convivencia, el autor llega a ponerse en el lugar de sus tradiciones, e incluso a abrirse a la presencia de esas *fuerzas extrañas*, como un elemento más de la vida y la cotidianidad.

En todos los cuentos que hacen referencia directa a la realidad indígena, analizándola de forma directa, el autor es capaz de notar esa presencia fantasmagórica, en parte intrínseca a la superstición y tradición propias de los mayas, y en otra porción, derivada de los cuestionamientos que le plantean el descubrimiento de realidades diferentes.

En el caso de “Otra Vez el cacique”, y “El cerro vivo”, el narrador es testigo de fuerzas que trascienden a la mera sensibilidad y que él mismo considera como producto de alguna vivencia difícil de entender para los que son ajenos a la realidad, pero que poseen algún fundamento de verdad. No obstante, el autor, en su escepticismo, es más realista que las personas con las que convive, y en tono siempre de respeto, considera que ese destino, al que los indios consideran que la persona está irremediabilmente unido, puede ser transformado con la fuerzas de la voluntad. Tal es el caso de “Sak Rapin Ha”, donde los signos del destino, escritos en la naturaleza, son transformados por la virtud y valentía del protagonista. De igual manera, la mujer enferma en el relato de *el cerro Vivo*, es curada prodigiosamente de su grave enfermedad, transformando un destino que parecía inevitable.

En otros momentos, y con un profundo cariño y sensibilidad, el autor critica el exceso de arraigo en la superstición y la *cultura de la muerte*, que impide vivir en plenitud y gozar de las ocasiones que ofrece la vida. Tal es el caso de *Misteriosa voz de ultratumba*, en el que la sorpresa final, pone en relieve la confusión que muchas veces existe entre realidad y fantasía, siendo la actitud de la persona producto de la superstición y no del sentido común.

### **3. 6. EL INDIGENISMO COMO *POSIBLE***

#### **PLANTEAMIENTO RACISTA**

Si regresamos a las consideraciones de Catherine Saintoul, recordaremos que el indigenismo se concibe paradójicamente de forma racista. Al tratar de promover la defensa y reivindicación de la realidad social de los indígenas, este movimiento de defensa y exaltación del indio no se convertiría sino en un planteamiento diferencial, que marca una separación radical entre los indígenas y el resto de la sociedad. En cierta manera, y entendiendo el contexto en el que fueron escritos los cuentos de Óscar Sierra, podríamos llegar a considerar que encontraríamos ciertos atisbos de etnocentrismo subyacentes a la descripción de personajes y situaciones. No se plasma, en consecuencia, una reivindicación de la cultura indígena desde una perspectiva paralela, esto es, considerando ambas etnias como iguales, y tratando de reducir las posibles diferencias. Por el contrario, al defender los aspectos culturales de los mayas, en este caso, se procede a marcar en cierta medida la identidad de cada uno de los puntos de vista. Pero la escisión entre indígena y ladino sigue perspectivas asimétricas, con una marcada diferenciación. Si bien es palpable que el autor justifica un gran número de actuaciones y trata de comprender aspectos y creencias de los indígenas, no obstante, cae en un juicio sobre las formas de vida de éstos.

Previamente a tener en cuenta este punto de vista original, y sobre el que pocos estudiosos han profundizado, debemos manifestar una aclaración: a pesar de que en cierta medida el indigenismo puede esconder un fondo de racismo y etnocentrismo, este hecho, ha de ser analizado en el contexto social y personal de cada autor, no elimina el valor social que puede tener cualquier planteamiento indigenista. Es más, tendremos que recordar las afirmaciones de Mariátegui, que hablaba con apertura de las limitaciones del indigenismo de su época, ya que la literatura de esta índole había sido escrita mayormente por mestizos o criollos. Y éstos, por mucho que trataran de ponerse en el lugar del sufrimiento y la discriminación padecidos por el indio, no llegarían a comprender en plenitud el sentimiento de los grupos indígenas.

Desde esta óptica podemos contemplar y comprender a Óscar Sierra Iboy. Aunque sus orígenes son en parte indígenas (su madre pertenecía a una etnia maya de la región de la Verapaz), él fue educado en los rigores de la formación ladina. Además, el contacto que tuvo con los grupos de indígenas, fue directo, pero nunca llegaría a comprender del todo la psicología de los mayas. En cualquier caso, su contacto con grupos de indígenas, como educador y en un ambiente rural, le hizo comprender muchos aspectos que le hubieran pasado desapercibidos en caso de que hubiera seguido su trayectoria personal y literaria al margen de la realidad de su patria. De todos modos, analizando a fondo los cuentos de *Verde Verapaz*, comprenderemos que existen ciertos tintes de racismo, si bien parece que el fin último del autor es presentarnos la realidad y defender a las personas, que a fin de cuentas, son los que sufren las consecuencias de la discriminación.

Aunque el racismo puede estar en ciertos comentarios sobre el indígena, este hecho no supone que exista discriminación en el autor. Más bien, se aciertan a ver signos de frustración e impotencia por la vida que llevan muchas comunidades.

El primero de los elementos usados por el autor y que puede llevar a hacernos pensar en racismo, es la utilización del vocablo *indio*. Como habíamos indicado anteriormente, esta *denominación* se ha cargado de connotaciones negativas en Guatemala. Aunque para nosotros puede resultar un detalle apenas perceptible, en el contexto de los mayas tiene un gran significado. De hecho, usarlo para el indígena, puede resultar un signo de discriminación considerable.

Óscar Sierra trata de no usar mucho la palabra *indio* para referirse a los indígenas. De hecho, abunda más esta denominación. Pero en alguna que otra ocasión, habla de *comunidades de indios*, *pobres indios*, o simplemente *indios*. Lo más probable es que no lo haga intencionadamente, ya que al estar tan marcada la diferencia entre ladinos e indígenas, muchas veces no se llega de comprender cómo una u otra forma de referirse a ellos, puede resultar tan dignificante o despectiva. Pero tiene un valor oculto que no podemos olvidar.

El término *indio* se usa también en el contexto de los ladinos que se dirigen a los indígenas en tono despectivo, tal y como expresa el patrón al dirigirse en tono de amenaza a su rival (Sierra , p. 52).

Pero lo curioso es que Óscar Sierra lo utilice en un contexto en el que precisamente trata de romper esa forma de discriminación y diferencia:

Pudo darse cuenta que en el aguacatal de su casa estuvo cantando un tecolote. Había oído cierta vez que al canto del tecolote el indio muere.

Y dicen que es pájaro de mal agüero” ( p. 49)

El narrador, al acercarse a las costumbres y creencias de los indígenas, lo suele hacer desde el respeto y en ocasiones, desde la admiración. Pero no por ello, deja de sorprenderse en muchos momentos de la actitud de sumisión y credulidad de los indígenas. De nuevo volvemos a ver la consideración asimétrica de la vida de los habitantes de la Verapaz.

En primer lugar, la ignorancia parece ser la causa de la muerte de Miguel Cacao (Mec), que se deja arrastrar por el apego a las tradiciones, tildadas de absurdas por parte del narrador, y que lo conducen a la muerte irremediamente. Pero la actitud más frustrante que plasma el escritor es la de su familia y amigos, que aceptan sin tratar de luchar por salvar la vida del *compadre*, todas las observaciones supersticiosas del hechicero. Ante la muerte, una realidad aparentemente aceptada por todos, sólo un sentimiento de resignación reina entre los más allegados del desgraciado protagonista de la historia. Y éste es un hecho ante el que Óscar Sierra siente una profunda incomprensión, derivada de la frustración que el ingenuo conformismo le produce.

Varias son las ocasiones en las que el narrador se compadece, de una forma u otra, de la ignorancia en la que vive el indígena. Aunque exalta la suerte de la vida sencilla y anhela las ventajas que ésta puede tener, no por ello deja de sumergir a los indígenas en una vida de la que sólo pueden llegar a contemplar parte, debido a su desconocimiento y el aislamiento de que son víctimas. Ante ellos, expresa una especie de resignación, porque igual que es posible que los mayas carezcan de formación, son



felices con su vida simple y sin grandes complicaciones. No obstante, encontramos un fondo de etnocentrismo. Los indígenas no son felices en sí porque tengan los elementos necesarios en su vida para la consecución de la felicidad, sino que en realidad, las limitaciones de sus aspiraciones les hacen caer en la ignorancia. Y ésta les lleva a una comodidad que los sumerge en la felicidad. En cambio, parecen ignorar todo un mundo que se encuentra en el exterior de la vida rural y campesina, y que podría aportarles mucho en un momento dado.

Otras de las marcas de etnocentrismo, filtradas bajo la mirada de una visión externa a los planteamientos simples de los campesinos, se hallan encaminadas a criticar las supersticiones que los indígenas colocan en un puesto privilegiado en sus vidas. De esta manera, el escritor sufre por la ignorancia de los campesinos, apegados a creencias irracionales que condicionan en diversos momentos su actuación:

Ah, de esa gente del campo, atiborrada de supersticiones que subyugan su vida, posibles artimañas de sus colonizadores para lograr su ciega servidumbre (p. 49)

De todos modos, Óscar Sierra se mueve entre la incompreensión y la admiración, ya que en otros momentos contempla con asombro los logros que ciertas creencias arrancan en los campesinos.

Aunque el aspecto social se destaca dentro de “Tragedia en Río Hondo”, la muerte de Juan de Dios, se debe, en parte, a la ignorancia y la falta de prudencia que se desarrolla de la inocencia de los personajes indígenas. Ningún miembro de la familia es culpable de los trágicos acontecimientos que se suceden. Pero también es cierto que la ignorancia y el desconocimiento de los frentes en conflicto, hacen que éstos identifiquen a un pobre campesino con una serie de ideales que resultan completamente abstractos para él. La única finalidad de Juan es la de sacar adelante a su familia, por medio de su trabajo y esfuerzo personal. Por ello, otras preocupaciones no tienen lugar en la mente del protagonista, que se muestra como un personaje simple y de pequeñas aspiraciones.

En este caso, la forma de diferenciación se presenta por medio de las dos luchas que tienen lugar de forma paralela, pero que se ignoran mutuamente. De un lado, a nivel general, el país pugna en varios frentes cuyos intereses se encuentran enfrentados entre sí. Pero al margen de todo, Juan se afana en su propia *batalla* por sobrevivir y hacer prosperar a su familia en la medida de sus posibilidades. Ésta, bajo el criterio del escritor, es la verdadera y auténtica lucha, que hace prosperar la nación desde dentro y a un nivel ignorado, pero eficaz. Pero Juan se encuentra totalmente fuera del enfrentamiento existente a nivel social y político. Esto lo hace diferente a aquellos que pretenden un cambio radical de los valores presentes en la sociedad guatemalteca. En consecuencia, encontramos dos frentes de distinta índole y que marcan aún más la diferencia de clases, ya que los campesinos continúan con la vida establecida hace siglos. Y este hecho parece no haber cambiado. En cambio, los ladinos y criollos perseveran en esa tónica de intereses que han caracterizado a sus ascendientes desde que se produjo la Colonización.

Uno de los puntos más álgidos de un posible planteamiento racista, lo encontramos en el relato titulado “Borrachera”. En este caso, los indígenas salen de la monotonía de sus labores para acudir a las fiestas populares. El abuso del alcohol los conduce, de manera irremediable, a un desenlace muy desdichado, con inclusión del homicidio, y pérdida absoluta de la conciencia de los actos. Si bien es cierto que el escritor trata de mostrar una realidad cotidiana y veraz, la de la evasión de la problemática sufrida por los rigores de la pobreza, lo hace de una manera tan sobria y sórdida que resulta bastante desgarradora. Del terrible vicio, no se libra ni la mujer, que es conducida por los hombres directamente. Y la embriaguez hace que se llegue a otras consecuencias nefastas. La primera, es el intento de abuso, y la posible consolidación de la infidelidad. La segunda, viene dada por los celos y comportamientos agresivos. Por último, se produce el asesinato y la sanción a este hecho. Además, las consecuencias indirectas son profundamente graves, ya que tras esto, viene el abandono familiar, obligatorio por el cumplimiento de la condena, y la continuidad en una forma de vida que, lejos de dignificar, resulta degradante.

Los posibles planteamientos etnocéntricos y racistas los encontraríamos en las derivaciones del cuento. En primer lugar, nos plantearíamos por qué los indígenas actúan así ante la festividad de la que van a participar. Si lo que se pretende mostrar es

que están profundamente inclinados a los vicios y el malgasto del poco dinero del que disponen, se trataría de un planteamiento irremediamente racista. No obstante, es poco probable que el autor trate de llegar a estas conclusiones con tanta gratuidad.

De todos modos, no podemos pasar por alto que quizá la causa más directa de la evasión por medio del vino sea la vida de dedicación exclusiva al trabajo que los campesinos padecen. Por ello, no encuentran espacio para la diversión, por lo que llegado el momento, no sabrían cómo actuar. De nuevo habría un fondo de diferenciación etnocéntrica, que consideraría como *inferiores* a los indígenas. De todos modos, y teniendo en cuenta todos los aspectos que se consideran acerca del hecho del indigenismo, tendremos que tener en consideración que este cuento puede resultar de utilidad para argumentar todas esas tesis existentes sobre el indigenismo como forma de racismo encubierto. Primeramente, porque si de algo se ha acusado al indígena a lo largo de la historia, es de su ociosidad, y tendencia a eludir el esfuerzo y el trabajo físico. Y por otro lado, las primeras décadas del siglo XX, ya se encargaron con precisión de presentarnos a un indio vicioso, que se deja arrastrar por todos aquellos hábitos perniciosos y negativos que conducen a un retraso social. Al presentarse el indígena como un individuo de profunda desidia y de hedonismo considerable, es difícil concebirlo dentro de una naturaleza que tienda al esfuerzo y al crecimiento social. Por tanto, resulta bastante sencillo poder encontrar las verdaderas causas que pueden llevar a los grupos étnicos indígenas a no avanzar y conseguir una promoción social. De esta forma, si además se deja llevar por los condicionantes del alcohol, no hallaremos posibilidad para que su situación de precariedad se transforme. De esta manera, la familia que protagoniza el relato, ve sus vidas totalmente destrozadas por el abuso de los licores. Aunque en principio la intención del escritor parece estar relacionada con la profunda problemática social del indígena, y la evasión de la realidad por medio de hábitos nada saludables, es cierto que todo el desarrollo argumental de la historia, muy amargo por otro lado, conecta con las consideraciones externas negativas que se había tenido sobre el indígena y su presunta condición baja.

Por último, y por lo que vemos a lo largo del cuento, parece que el indígena sigue estando sometido a un fuerte sentimiento de inferioridad. Ante esto, se encontraría con una marcada carencia de integración en la sociedad, por incompreensión mutua de realidades, y por la escasa consideración social que ha padecido a lo largo de siglos. Por

ello, al llegar a una fiesta en la que no se sienten acogidos, optan por refugiarse en una presunta forma de diversión que desemboca en eminente tragedia.

Esto que acabamos de indicar tendría una lógica interna dentro del relato, ya que los tres personajes indígenas sólo centran su atención en sus propias conversaciones, y no tratan de acercarse al resto de los *celebrantes*. Además, una de las cosas de las que alardea Bex Caal, es el dominio del castellano que tiene muy a pesar de ser indígena.

En la misma línea continúa “Alma de Harapos”. En este caso, la víctima más directa es un niño, ajeno a todo el problema que su familia padece, pero que está relacionado de nuevo con el consumo del alcohol. La falta de formación de los progenitores del niño, unida a la dependencia del alcohol como forma de eludir todo problema, hace que éstos ignoren a su hijo, sufriendo las consecuencias más nefastas de la falta de atención y los maltratos.

El posible atisbo de marca racial, vendría en el desenlace. Si bien es cierto que se abre la puerta a la esperanza y se pone en relieve la apertura a la libertad, también es cierto que la única solución que se encuentra es la de escapar de ese ambiente, por lo que podemos pensar que el narrador no ve un futuro de cambio y esperanza posible de mejora dentro de los ambientes rurales de los indígenas.

Una de las marcas más destacadas de diferenciación procede de las descripciones que se hacen de los indígenas. Habitualmente, las narraciones indigenistas se han caracterizado por este hecho. Aquí, en los diversos cuentos, encontramos caracterizaciones curiosas del personaje indígena, tanto desde un punto de vista físico, como de la psicología de los mismos. Primeramente, el autor de los relatos lleva a cabo frecuentemente una descripción física detallada del prototipo indígena. Y se añaden numerosos calificativos para determinar todos esos rasgos que demarcan la diferenciación entre los propiamente autóctonos y los observadores, ladinos generalmente.

El tono de Óscar Sierra parece, presuntamente, positivo al mostrarnos gráficamente la fisonomía del indígena. Pero tras estas caracterizaciones detalladas, que

sirven para la comprensión de determinados aspectos, se encuentran ciertas notas racistas.

La belleza de la joven Lena, expresada con admiración y tonos sensuales, hace que pensemos en la grandiosidad de la mujer maya. Pero el primer rasgo que destaca es su *desnudez morena*. Dentro de Guatemala, el color de piel oscuro también está cargado de algunas connotaciones negativas. Es más, incluso las mujeres indígenas tratan, en la medida de sus posibilidades, de no adquirir un aspecto de piel más oscuro de lo *socialmente correcto*. En consecuencia, la narración nos conduce a pensar que la belleza está más allá del color de piel, y que una joven morena puede ser prototipo de hermosura. Pero esto alcanza a manifestar una especie de *voto de confianza* hacia la raza maya, ya que parece que socialmente no es lo más deseado ni aceptado.

Al describir a los hombres, nuestro escritor remarca la idea de rudeza y desgaste producidos por la atadura al trabajo manual. Pero los comentarios vienen a desmitificar toda la admiración que parece mostrar hacia el indígena en otros momentos pues se muestra a “los hombres rudos del campo, los de manos callosas, pies desnudos y rostros inexpresivos” en una descripción directa y significativa, si bien se afirma a pesar de todo lo “felices que son” (p. 173).

Como acabamos de ver en este fragmento del texto de Óscar Sierra, otros aspectos pueden ser vistos como síntomas de alguna connotación etnocéntrica y racial. Además de la utilización, ya explicada, de indígena como *indio*, con todos los prejuicios que puede desprender esta consideración, existen otras denominaciones para referirse al indígena. Las principales parecen ser *rústico* y *natural*. Ambas parecen ser muy frecuentes, y su uso debe estar muy difundido, ya que el autor los usa con naturalidad y presenta espontaneidad. De igual forma, puede que sean usadas a manera de eufemismo, para evitar la utilización excesiva de la voz *indígena* o el despectivo *indio*. De todos modos, y en caso de que esto sea real, no debemos apartar al idea de que todo eufemismo posee una cierta connotación negativa, al tratar de nombrar una realidad que pretende ser ocultada, por lo brusco de su nominación, o por los motivos sociales que procedan en ese momento. En este caso, el término *rústico* hace alusión a que los indígenas son personas entregadas a las labores propias del campo, de la vida rural. Pero también implica que están encerrados en la vida rural y se oponen a la vida de los

núcleos de población densa. Por tanto, ser *rústico* se puede traducir en estar curtido por los condicionantes de la vida rural. Pero supone también una manera de ser que hace que el indígena sólo tenga algunos aspectos difusos de la auténtica vida civilizada. En este aspecto, encontramos matizaciones racistas, al tratar de usar de manera metonímica, la consideración de un aspecto de idiosincrasia concreto, para denominar la manera de ser de un pueblo entero.

Cuando Óscar Sierra nombra a los habitantes indígenas de la Verapaz bajo la denominación de *natural*, puede que trate de distanciarse de planteamientos etnocéntricos. Y en cierta medida, al menos de forma aparente, la palabra *natural* parece carecer de cualquier condicionante negativo. No obstante, en el país, al igual que otras, se trata de un eufemismo, para referirse a los indígenas, destacando en ellos escasas capacidades y carácter rudo. Pero lo más curioso es que con el tiempo, este eufemismo se ha convertido de igual manera en una forma de *tabú*, por tanto, cargado de prejuicios.

Si recordamos ciertas novelas indigenistas, en especial, de las regiones andinas, la utilización de *natural* implicaba una serie muy extensa de connotaciones de carácter negativo. Los mismos indígenas, al referirse a ellos mismos, lo hacían bajo el término *indio* al que solían acompañar de algún insulto para marcar con mayor profundidad el *autodesprecio* que se profesaban. Pero en caso de no usar este término o la voz *runa*, usaban la denominación *natural*. Es más, muchas veces, para referirse a ellos, lo hacían bajo esta palabra.

En el caso de Óscar Sierra, aunque la distancia física y cultural entre los mayas y los incas es muy profunda, también parece tener este matiz de discriminación. *Natural* implicaría, en una primera instancia, la condición de ser propio de la tierra en la que el habitante mora. Por tanto, resaltaría la legitimidad del indígena de reclamar los propios derechos sobre esas tierras que explotan. Pero en una instancia un poco más profunda, *natural* quiere venir a mostrar que la persona está en plena consonancia con la naturaleza; pero esto no debe tomarse en un sentido positivo, ya que indicaría que el indígena, o *natural*, sólo sería dueño de aquellas leyes que la propia naturaleza impone, dejándose llevar por pasiones, agresividad y afectos muy elementales. Así, la vida social y la existencia de aspectos relacionados con lo civilizado, habría quedado al margen del

desarrollo social de estas comunidades, sumidas en un primitivismo considerable, que los alejaría del desarrollo técnico y social, y agudizaría aún más, transcurrido el tiempo, la separación entre indígena y ladino.

De una forma u otra, también encontraríamos un cierto atisbo de planteamiento racista, en el apego que presentan los indígenas a sus creencias y tradiciones. Algunas, tal y como ya hemos señalado, producen sorpresa y estupefacción en los observadores externos. Otras, en cambio, parecen absurdas a los ojos del narrador, y son descritas como carentes de sentido pleno. Este tipo de creencias podría conllevar un estancamiento de la población, y la imposibilidad de seguir avanzando en la consecución de la igualdad y sus derechos.

Por último, dentro de las posibles actitudes racistas y etnocéntricas, podríamos quizá hallar una que puede hablarnos mucho de ellas. Se trata del acercamiento que hace el autor a ciertas realidades. Es un acercamiento, muchas veces, desde la auténtica compasión. Esto podría mostrar la gran valía del narrador como persona, al manifestar empatía con esas realidades que son propias de su tierra. También muestran estas actitudes preocupación social directa y sincera. No obstante, en ocasiones puede dar la impresión de que la *empatía* o *simpatía* que puede realizarse en un primer momento, se transforma en compasión. Las actitudes de *asertividad*, parecen estar ausentes en estos casos.

Ciertos comentarios como *estas pobres gentes*, o las referencias al lugar que ocupan determinadas creencias en la vida de los indígenas, despiertan preocupación e impotencia en el autor. Éste no es capaz de ponerse en el lugar de los indígenas y comprender sus motivaciones. Ante este hecho, sólo puede sentir compasión, lástima y tristeza por lo que éstos están viviendo. En cierta medida, manifiesta una actitud de diferenciación. Su punto de vista, el del ladino que se encarga de observar y juzgar los comportamientos indígenas, sería casi el *verdadero* o *válido*. Por otro lado, el de los indígenas, estaría en cierto modo algo equivocado, al tratar de empeñarse en seguir atados a creencias que, en el momento actual, han perdido su valor. En un momento determinado, la referencia a la cultura ancestral de los mayas, aparece criticada y cargada de connotaciones negativas:

- ¿Ya has reparado en él?, pues sí, algún asiento antiguo de familia indígena.

- Pero, ¿has encontrado algo de su ancestro?

-Tonterías; pedazos de barro y tantas cosas más de su primitivismo rústico y pobre.”(Sierra, p. 144)

Antes de finalizar, tenemos que matizar algunas ideas. En primer lugar, que aunque el indigenismo, tal y como señalábamos en la primera parte, tenga unas ciertas connotaciones negativas en lo que se refiere a los tintes racistas que puede expresar, no por ello deja de perder su vigencia y valor como literatura social y de carácter marcadamente reivindicativo. En este caso, al menos, y aunque la frustración y la desesperanza parezcan cubrir el horizonte de las posibilidades de mejora de las condiciones de los pueblos indígenas, el autor presenta una esperanza en que puede cambiar la situación. Es cierto que los personajes, habitualmente sólo pueden huir para conseguir libertad. Pero aunque este hecho puede venirnos a mostrar que en la lucha entre pobre y poderosos, estos últimos tienen todas las de ganar, también es cierto que manifiesta la capacidad del indígena por no estar atado a nada material, y la movilidad del mismo. Muestra también una gran posibilidad de salir adelante y defender todos aquellos valores que considera realmente importantes.

De otro lado, vemos que la ignorancia parece ser una de las culpables más directas de la situación en la que viven los mayas en la actualidad. Pero muchas veces, la misma ignorancia y los rigores de discriminación en los que se mueven los indígenas, no vienen determinados por culpa de éstos, sino por la imposición de la mano conquistadora, que ha usurpado todo lo que tiene al hombre indígena. Y ya no sólo sus tierras, sino también esa posibilidad de prosperar y hacerse cargo de su propia vida, sin tener que estar condicionados por otros.





### **3.7. EXPRESIÓN Y LENGUAJE EN VERDE**

#### **VERAPAZ.**

El lenguaje y la expresión, vehículos de comunicación fundamentales, sirven para concretar aspectos tangibles del indigenismo. Los diálogos suelen servir para interpretar la postura que cada personaje toma ante las diversas situaciones que se suceden. Pero la cuestión va más allá. Como sabemos, la cultura viene determinada generalmente, por el idioma concreto de una comunidad. Y este hecho determina las señas de identidad primordiales de un grupo humano. De esta manera, la lengua y la forma de expresarse de un determinado grupo, conllevará la inclusión del individuo en la comunidad concreta, y hará que ésta, en términos generales, se diferencie del resto de grupos humanos. Así, deberemos destacar que, al igual que ocurre en la mayoría de países hispanoamericanos de alta población indígena, junto al español conviven otras lenguas de igual o mayor importancia para las comunidades en las que ésta se utiliza. En el caso de Guatemala, como ya indicábamos, junto al castellano, lengua oficial de la República, conviven otras lenguas, más de veinte, procedentes del tronco *maya-quiché*.

Durante décadas las lenguas indígenas han ocupado un segundo lugar a nivel social. En cambio, en las familias y las comunidades rurales, por otro lado mayoría en el país, las lenguas mayas han supuesto en el transcurrir de generaciones, el principal vehículo de comunicación. Socialmente siempre han estado muy mal consideradas, por el escaso prestigio social en el que se han visto envueltas. Pero en la realidad, su importancia ha supuesto la base de su supervivencia. La mayoría de familias han usado estas lenguas en sus quehaceres diarios. Es más, la mayor parte de la población indígena del interior del país, ha ignorado la lengua castellana en la práctica totalidad. Y es que las comunidades rurales, distribuidas en pequeñas aldeas muy aisladas, han tenido muy poco contacto con el resto de la población, y con los núcleos urbanos.

Los departamentos de Alta y Baja Verapaz presentan una población indígena elevadísima, tal y como ya hemos dicho, y las lenguas mayas (conocidas en el país con el nombre genérico de *dialectos*) están muy generalizadas. Casi la totalidad de la población, tanto indígena como ladina, tiene conocimiento de algunas de las lenguas mayas. Y los indígenas la siguen usando como medio de comunicación familiar y en su entorno social más inmediato. Por todo ello, resulta casi necesario nombrar muchos objetos y realidades en la lengua origen del indígena, pues aunque se trate de traducir, siempre existirán aspectos que no son fácilmente adaptables al castellano.

De todos modos, el avance social de las últimas décadas, y el intento de revalorización de la cultura autóctona, han conllevado una vuelta a la recuperación oficial de esas lenguas que han tratado de olvidarse a lo largo de los siglos. Gracias a la publicación de diversas gramáticas, y la actuación de maestros indígenas, se ha procedido de forma casi sistemática a la implantación de la denominada *educación intercultural*, que incluye el aprendizaje de la propia lengua, sus reglas gramaticales y el perfeccionamiento de la misma, junto al español. De hecho, a nivel de presencia social, es necesario conocer el castellano, ya que de lo contrario hay pocas posibilidades de encontrar trabajo o desenvolverse oficialmente.

En los departamentos de Verapaz, encontramos principalmente tres etnias mayas. Por tanto, las lenguas utilizadas serán también tres: *q'eqchi'*, *pokomchí* y *achí*. Muchos de los indígenas sólo conocen una de estas lenguas. Pero lo más habitual es que dominen en estas zonas el *q'eqchi'* y el *pokomchí*. A esto se añade que la mayor parte de los indígenas dominan o conocen con bastante profundidad el español. La excepción suele estar en las mujeres, que tienen un menor dominio de la *castilla*<sup>65</sup>.

La literatura del país, en su vertiente indigenista, ha reflejado este hecho acertadamente. No obstante, no debemos olvidar que el período en el que se desarrolla la mayor parte de la literatura de índole indigenista, es un tiempo de marcadas

---

<sup>65</sup> *Castilla* es el nombre con el que se conoce habitualmente el castellano o español.

diferencias, en las que el trato con el indígena y el conocimiento de sus costumbres y hábitos, entre ellos, el idioma genuino, resultaba un hecho poco decoroso. Además, la escisión social era un hecho irremediable. Por todo ello, grandes escritores como Miguel Ángel Asturias, profundiza en tradiciones y vivencias, pero rara vez conoce con directamente la realidad del indígena. Por todo esto, los diálogos de los personajes mayas, y sus reflexiones, se harán siempre en castellano. Y no es frecuente encontrar giros o expresiones propias de los indígenas.

En el caso de Óscar Sierra I., la cuestión de la lengua, aunque con ciertos matices, tomará un cariz diferente. Recordaremos que el escritor *verapacense* tenía un origen indígena directo. Y desde pequeño aprendió algunos dialectos mayas por contacto familiar directo, y por la población de su ciudad natal, esto es, Cobán, cuya población indígena alcanza el noventa por ciento del total. A este hecho, se le añade que Sierra Iboy pasó gran parte de su vida en centros de enseñanzas de la región, en contacto pleno con los indígenas, y pudo conocer aún más sus tradiciones y lenguas distintas. Todas estas características las veremos reflejadas en su literatura. Y este aspecto vendrá a sobreañadirse al resto de los factores que ratifican la obra de Óscar Sierra como de marcado carácter indigenista.

El lenguaje de los cuentos marca claramente la diferencia de clases sociales de cada uno de los personajes. Esto no es de extrañar, ya que lo hemos contemplado en la mayor parte de las manifestaciones literarias del indigenismo. Si bien es cierto que en las primeras obras de reivindicación del indígena, no solían aparecer términos ni léxico procedentes de las lenguas autóctonas, dando así la impresión de que estas formas de comunicación apenas existían, también es verdad que en determinadas novelas, en especial las de Arguedas, ya encontramos palabras y expresiones propiamente *quechuas*. Con el suceder de los años y el desarrollo del género indigenista, parece que se le fue concediendo una mayor importancia a esta cuestión, ya que le añadía realismo y describía con mayor acierto las vivencias de los indígenas.

En esta perspectiva se sitúa Óscar Sierra Iboy. Aunque externamente muestra expresiones *q'eqchi'es* y léxico procedente de esta lengua, lo plasma de manera externa,

tal y como si no conociera estos idiomas directamente. Este hecho viene a mostrarnos que el prestigio social de las lenguas mayas era ínfimo en estas décadas. Y por tanto, tener algún vínculo de unión con todo ello, suponía ganarse el desprecio por parte de los grupos ladinos en general. Incluso en estas décadas muchos indígenas decidieron *ladinizarse*, para liberarse de la carga social del desprecio de ser indígena, de estar atado a su lengua, manera de vestir y costumbres en general. Pero lo que está claro es que ningún grupo social puede renunciar a la identidad que le es propia, por mucho que la presión externa, mediática y condicionante, trate de imponer sus criterios. Por todo ello, desde esa perspectiva de defensa y reivindicación del indígena, la lengua, la expresión y la forma de entablar la comunicación, se torna en un elemento de vital importancia en los cuentos. Y las expresiones y palabras puestas en boca de los indígenas, manifiestan el apego del autor hacia estas etnias de su país, y el intento de manifestar una forma de ser particular y marcadamente genuina.

La idiosincrasia del indígena y su forma de ser, se presenta a lo largo de toda la obra de *Verde Verapaz* bajo diversas formas. Pero en el caso de estos cuentos sí podemos hablar de un claro *indigenismo lingüístico*, que llega hasta consecuencias de gran repercusión. También señalaremos que toma distintas formas y matices particulares a lo largo de los cuentos. De esta forma, en algunos relatos la presentación de la vida indígena y la defensa de la cultura propia de los mayas, se convertirá en un hecho muy directo y de profunda naturalidad, y en otros se tornará en algo no tan consciente y de carácter casi accidental.

Lo primero que debemos considerar dentro de los cuentos indigenistas, es los nombres de los protagonistas. Debido a los rigores de la implantación de la cultura española y la difusión de la fe cristiana católica desde la llegada de los españoles, todos los nombres propios que aparecen en los cuentos son castellanos. Pero, aunque los *nombres de pila* tengan estas características que hemos mencionado, también es cierto que se presentan bajo la forma coloquial que usan los indígenas. Primeramente, el escritor nos presenta el nombre completo. Pero especifica cómo es llamada la persona familiarmente. Esta situación ocurre frecuentemente entre los indígenas, quienes adaptan los nombres a la forma que éstos puedan tener dentro del contexto de sus lenguas. De esta manera, suelen acortar el nombre e incluir esos fonemas que son

propios de los *dialectos* mayas y prácticamente inexistentes en castellano. De esta manera, *Sebastián* será llamado *Bex*, Miguel responderá al apelativo familiar *Mec*, y la joven Rosario será llamada cariñosamente *Rux*.

La forma adaptada de la lengua indígena, en muchas ocasiones, no es un diminutivo ni una traducción del nombre; por el contrario, se trata de un nombre propio de la lengua maya, que se ha transmitido con precisión y sutilmente durante varios siglos, y que por medio de estrategias sociales, lingüísticas y religiosas, se ha asimilado al nombre castellano-cristiano, evitando de esta manera posibles conflictos. Y este hecho está tan acentuado y resulta tan real, que muchos indígenas no identifican su *nombre de pila* como el propio, ya que conocen casi exclusivamente el *apelativo indígena* que se les ha asignado.

El apellido de los personajes, indicativo de la familia a la que éstos pertenecen, también es puramente indígena. Esto ya ocurría en las novelas de este tipo de literatura social, desde las obras de Icaza, hasta las de Rosario Castellanos o Asturias. Pero en este caso, Óscar Sierra se ciñe a apellidos habituales dentro de la etnia *q'uechí* . Y todos los apelativos familiares que presenta, corresponden a apellidos totalmente reales que existen en estas regiones del altiplano guatemalteco, y que además, responden a posibles nombres-tipo o representativos, ya que resultan muy frecuentes. Entre los apellidos que aparecen en los distintos relatos podríamos destacar los siguientes: *Cacao*, *Caal*, *Cux*, *Cucul*, *Quej* y *Calel*. El primero de los apellidos podría pertenecer a varias de las lenguas mayas del país, y es bastante frecuente. El resto, son claramente de origen *q'eqchi'*, exceptuando el último, que más bien parece de raíz *pokom*. No obstante, todos identifican bien el origen autóctono de los personajes a quienes pertenecen:

El chajom, como se le había calificado a Cux Macz y la tuk'ixk del cuento, el muchacho y la muchacha Rux Cacao, se buscaron con la mirada, como invitándose mutuamente a reunirse y como obedeciendo a esa supuesta consigna, pocos momentos después se juntaron para platicar en voz baja (Sierra , p.138)

La utilización de palabras propiamente indígenas, y expresiones de los mayas, manifiestan una segunda manera de manifestar el indigenismo, la exaltación de las culturas mayas diversas, y su identidad marcada y diferenciada del resto. Tímidamente, el autor introduce una rica terminología, que según el relato de que se trate, adquirirá mayor o menor trascendencia. De hecho, en particular, en dos de los cuentos, existe una gran abundancia de palabras propiamente *q'eqchi'es*, que ayudan a dar colorismo, realismo y autenticidad al ambiente indígena que trata de ser recreado.

Los términos procedentes de las lenguas autóctonas adquirieron importancia y amplia difusión a medida que la literatura indigenista se fue desarrollando, y adquiriendo un mayor *compromiso de autenticidad*. En el caso de los cuentos de *Verde Verapaz*, a pesar de que el autor probablemente fuera bilingüe, y utilizara con asiduidad algunas de las lenguas indígenas, va presentando terminología y léxico propios, de forma muy gradual y en principio, muy tímidamente. No podemos olvidar, que aunque trate la vida y la realidad de los indígenas, su literatura va destinada a *ladinos*, muchos de los cuales desconocen total o parcialmente las lenguas indígenas. Por todo ello, cuando plasma una expresión total en lengua autóctona, da una explicación u ofrece una traducción directa en el mismo texto, a modo de justificación. Pero parece que el mismo autor es consciente de que la traducción, en múltiples ocasiones, no llega a transmitir con acierto todo lo que se quiere expresar. Por eso, algunas expresiones y palabras, no las llega a traducir, sino que las explica indirectamente, o deja que el propio contexto se encargue de ser el instrumento que pueda dar a entender lo que se quiere decir.

El léxico procedente de las lenguas indígenas se encuentra de forma directa, en el *Paabanc*, un relato descriptivo de la realidad maya en muchos aspectos, y quizá el cuento de esta serie que más profundiza y muestra las preocupaciones e intereses. Se debe partir de la consideración de que en la mayor parte de las comunidades rurales, sólo se usa la lengua autóctona como forma de expresión y comunicación. El castellano parece prácticamente inexistente. Por todo esto, es difícil que se pueda concebir un relato que manifiesta las costumbres y la vida de los indígenas, sin acudir a su manera de expresarse, pues si así fuera, la cuestión quedaría incompleta, inconclusa y carente de

elementos básicos para la comprensión de todo lo que subyace a lo meramente externo. Además, las traducciones o precisiones que marcan el ritmo de la narración, muestran que el autor es buen conocedor de las lenguas a las que se enfrenta, ya que en caso contrario, una documentación externa no sería suficiente para manifestar todo cuanto se narra.

Al estar insertos en el marco de unas creencias religiosas, Óscar Sierra parte de ciertos elementos del rito y de determinadas contestaciones litúrgicas y fórmulas rituales que tienen un valor de sincretismo destacado, ya que no se ciñen en muchos casos a traducciones a la lengua *q'eqchi'*. El mismo título del relato, que engloba todo un ritual a medio camino entre lo católico y el *mayehak*<sup>66</sup> nos indica que no sólo se tratará de la liturgia cristiana de la Eucaristía, sino que ésta gozará de una serie de elementos rituales distintos de lo preestablecido. Por este hecho, el *Paabanc* no sólo se ciñe a la traducción de lo que supone la Eucaristía, sino que engloba toda una serie de connotaciones específicas que marcan la diferencia.

Pero durante todo el cuento, el autor expresa una gran cantidad de términos específicos de la liturgia, y siempre en lengua *q'eqchi'*. Presenta toda la jerarquía de las comunidades indígenas y el orden lógico que se sucede en ellas. De esta manera, y aunque junto a cada miembro presenta la traducción más o menos literal, prefiere usar el término indígena, para manifestar el valor que cada uno tiene en su momento. De esta forma, aparecen los *xe'tones*, o principales de la comunidad, debido a que son los más ancianos; a continuación, se presentan los segundos, terceros, cuartos y quintos, que respectivamente se denominan en *k'ekchí x-cabil*, *x'robil*, *x-cail*, y *x-obkil*. Por supuesto, al igual que sucede en toda jerarquía, aparece la figura del principal, o miembro de referencia que preside el rito. Es denominado *Kacuá-x-benil*, que literalmente significaría *señor principal*.

El simbolismo cromático de nuevo aparece, esta vez determinado por los condicionantes que impone la expresión maya. De esta manera, diversos elementos que parecen tener una especial relevancia en las costumbres rituales, se manifiestan en más de una ocasión. Así, en consonancia con el momento que se celebra, el color blanco

---

<sup>66</sup> Recordamos que los rituales mayas, insertos dentro de la liturgia católica reciben este nombre.



adquiere un lugar privilegiado. Y al referirse a determinadas vestiduras, se habla del *pic'bil*, que simboliza todo lo blanco, pero no sólo en un sentido sensual, visual, sino que también implica la idea de candidez, inocencia y pureza. Por otro lado, la descripción del *xa'c-ché*, elemento ornamental situado en la entrada del lugar de la celebración a forma de arco, no sólo nos indica la solemnidad del momento, sino que además, nos manifiesta todo un cromatismo en relación directa con la liturgia. De esta manera, el *xa'c-ché* está compuesto por hojas, de un verde intenso, continuando la tónica de identificación con la naturaleza. Pero en combinación con este majestuoso adorno, los colores de tonos intensos, concretamente, rojos y morados, invitan al recogimiento y estupor que es propio de la participación en la celebración religiosa.

Por último, en el contexto de todos estos elementos litúrgicos, la contribución económica de los asistentes al *Paabanc*, manifestada en forma no sólo de colaboración, sino a manera de exvoto u ofrenda, recibe la denominación de *mayij*.

A partir de este momento, el autor deja un poco a un lado la celebración religiosa, para centrarse en la trama de las relaciones complejas entre los personajes. Por ello, no vuelve a mencionar ningún elemento de la liturgia, y comienza a combinar los diálogos de los personajes en castellano y *k'ekchí*, aunque las frases breves, muy significativas y directas, las escribe en lengua maya, traduciéndolas más tarde. Este hecho supone toda una novedad en el contexto general de la literatura hispanoamericana, y en el ámbito particular de la literatura centroamericana, ya que se trata de un acercamiento directo a la lengua indígena, aunque pasando por la traducción, y la expresión castellana. Nos muestra que el escritor conoce a fondo este idioma, y es capaz de recrearse usando las expresiones típicas y usuales del mismo. Pero no podemos olvidar que su lengua primera es el castellano, y el vehículo de expresión literaria no puede ser el *q'quechí*, puesto que esto supondría ceñirse a un público muy limitado, que además, por regla general, es analfabeto. Además, sería inconcebible en este momento (los años cincuenta), que un *ladino* usara como lengua escrita la indígena. Este hecho se vería todavía más agravado por la ausencia de escritos en idiomas mayas, ya que la difusión de los mismos se produce de manera sistemática a partir de los años ochenta, con el auge de las culturas autóctonas y la defensa de todos los indicios culturales que estuvieran relacionados con ellas. Pero, anteriormente, era difícil hallar

cualquier escrito en lengua indígena. Por eso, seguramente, cualquier lector pudiera sorprenderse en principio de la aparición de estas expresiones. Y si además, estaba al margen de estas comunidades indígenas en concreto, con toda probabilidad resultaría un hecho extraño e insólito. No obstante para los lectores de la región, sería un hecho curioso, aunque no les resultarían insólitas las expresiones, ya que el contacto con los indígenas hace conocer su cultura y lengua con naturalidad:

Al fin él planteó la meta: - ¿ Ma tat sumlac cuikin? (¿Te casarías conmigo?) preguntó él. Ella tardó un poco más moviendo las hojas de pino con el pie, levantó los ojos hacia su acompañante y como cobrando ánimo, maliciosamente dijo: - Ma re taná (tal vez sí) y do la vuelta vivaz y sonriente hasta perderse entre la gente”. (Sierra, p.134)

Otra manifestación indigenista que se sirve de la lengua maya para manifestar los aspectos culturales de las civilizaciones autóctonas, es la presentación de diversos topónimos. Éstos se mantienen en la lengua tradicional, conservando el nombre que probablemente tuvieron antes de la llegada de la cultura occidental. Y esto resulta paradójico. Primeramente, porque la imposición de una cultura, no consiguió eliminar ciertas reminiscencias, aún presentes a pesar del paso del tiempo. Y en segundo lugar, porque este hecho hace que se mantenga la creencia sobre la identidad y naturaleza del lugar originario. Así, el proceso de cristianización de las tierras guatemaltecas llevó a tratar de suprimir las reminiscencias de las antiguas religiones mayas. Y sobre los lugares de culto ancestrales se impusieron nuevos nombres y formas para terminar con todo lo que preexistía. No obstante, ciertos espacios se mantienen bajo la misma denominación. Y en el caso de que se haya cambiado su topónimo, el cristiano o castellano convive con el maya, y se conoce bajo ambas formas. De esta manera, el cerro vivo se conoce entre los *qu'eqch'ies* con el nombre de *Tzul-Tacá*. Y no sólo los indígenas lo denominan así; los mismos ladinos conocen este nombre y lo usan. De igual forma, la celebración religiosa a la que tanto hemos hecho referencia, se desarrolla en un lugar llamado *Chi-k'an-tz'um*. Y otros muchos lugares son descritos con un

cierto halo de misterio, como es el caso de la aldea de *Tzalamtún*, el cerro de *Cuo-Cuó* o el río *Cahabón*.

Todo lo analizado hasta el momento resulta muy significativo y ejemplificador, ya que el autor muestra con sencillez y autoridad la utilización de estas formas precisas, que dejan en entredicho la verdadera *lengua oficial* del país y concretamente de esta región. Y Óscar Sierra muestra con orgullo y sin ocultar en ningún momento el conocimiento que posee de estas realidades.

Los apellidos indígenas, también se mantienen y dan un toque de identidad a los personajes ficticios, aunque con probabilidad, basados en personas concretas de la región, pudiendo llegar a ser personajes-tipo o representativos. De esta manera, podremos leer, *Caal*<sup>67</sup>, *Icol*, y otros, que manifiestan ese mantenimiento de una cultura, alejada de la influencia castellana.

Uno de los asuntos que más pueden llamar la atención en este contexto es el de la diferenciación entre el lenguaje que se le atribuye a la hora de expresarse a los indígenas, y el de los ladinos. El indígena se comunica mediante frases entrecortadas, un léxico y un dominio de la lengua pobre. Así, se pone en relieve la incomodidad que posee el maya al enfrentarse a una lengua que no le es propia, y las dificultades que tiene al usar un código que le resulta extraño o ajeno. De fondo, como resulta ya habitual, se pone de manifiesto la diferenciación e incluso la discriminación que sufre el indígena. Y también la ignorancia a la que se encuentra apegada por culpa de su falta de formación cultural. Y por supuesto, no se olvida de poner en tela de juicio esa visión equivocada que tiene el ladino del indígena, la que considera inferior y términos de desigualdad.

En general, podemos afirmar la genialidad de Sierra Iboy al individualizar la forma de hablar de cada uno de los personajes. Cada cual se adapta al registro concreto que le corresponde, según su condición social, la *etnia* a la que pertenece, y la forma de

---

<sup>67</sup> Es uno de los apellidos más frecuentes en la Verapaz, también bastante utilizado por el propio autor.

ser que le caracteriza. Así, según su condición interior y la propia canalización de los sentimientos, se comportará y expresará el personaje de una manera u otra:

- Pues...gracias a Dios...compay.
- Sí, claro, pero es bueno que vayás pensando en mejorar tus condiciones. Yo tengo buena palta y sin interés alguno te ofrezco un caballo para el acarreo.
- ¡Ay, compay...! ¿Y si fueran dos? (Sierra , p. 60)

Primero observamos el *vulgarismo* en dos palabras de este fragmento, por lo que se manifiesta esa situación de incultura y falta de formación, al menos en cuanto a lo preconcebido como tal. Pero el autor, parece ir más allá. Los puntos suspensivos, manifiestan esa manera entrecortada de dialogar que posee el indígena, por lo que hemos mencionado. Primeramente, por la sencillez que los caracteriza. Luego, por la calma y carácter dulce y afable que es propio del trato con ellos. La misma afabilidad que les es propia, responde no a la falta de constancia o esfuerzo de la que se les ha tildado en muchas ocasiones en críticas feroces e injustas. Es simplemente una manifestación de la propia identidad, carente de violencia y brusquedad, abiertos a la contemplación. Y si vamos más allá, podremos comprobar que en la cosmovisión de los mayas, la noción del tiempo es relativa, por lo que la pérdida de la preciosa vida no puede venir de los agobios y la tensión. Además, en el caso de *Juan de Dios*, protagonista de *Tragedia en Río Hondo*, la paciencia es el don máspreciado. Y esto es algo muy propio de los indígenas: la esperanza, la ilusión y la espera. Por ello, cuando desde la paciencia se pasa al conformismo o la indiferencia, la crítica alcanza al propio indígena.

En el mismo relato mencionado, en tono de ironía y profundo cariño, Sierra Iboy, alude a los apócopes que se producen en los nombres propios por la falta de formación, aunque más bien parece estar presente la sencillez característica del indígena. Así, la mujer de *Juan de Dios* no es Efigenia, sino *Figenia*.

En tono diferente y con una intencionalidad distinta, se sitúa el relato *Ocaso Negro*. En él también se adopta la forma de hablar del personaje. Y al tratarse de los habitantes de raza negra que viven en *Puerto Barrios*, el humor y la jovialidad están presentes, a pesar de lo trágico del asunto, y el tono pesimista que aparece en diversos momentos:

Bueno, man, -dijo al fin-, ya tu salud está mejor; no dará pena dejarlo porque sabemos que se portará bien. Nosotros tenemos que ausentarnos. Iremos por espacio de tres meses a Belice (Sierra Iboy, p. 214).

Las descripciones del autor, especialmente de la naturaleza, son extensas y están llenas de recursos expresivos. De esta forma, se realiza la maravilla de convivir con el entorno que le corresponde. Y no se basa exclusivamente en criterios visuales para acceder a describir lo que se propone. Multitud de elementos sensoriales se dan cita. Y como mencionamos antes, la personificación o *prosopopeya* es un recurso muy explotado en casi todos los relatos, para realzar ese lenguaje propio que poseen los elementos naturales.

La ironía está siempre presente para poner en tela de juicio las propias paradojas de la vida y la existencia. Eso sirve de elemento para la crítica social. Y la paradoja puede trasladarse a la que está presente en la propia vida.

Al margen de todas estas afirmaciones, podemos determinar que Sierra Iboy posee una expresión exquisita y llena de recursos, lo que confiere belleza y genialidad al conjunto de sus cuentos.

### **3. 8. VERDE VERAPAZ: :HACIA LA CONCRECCIÓN DE UNA ÉTICA Y LA PROYECCIÓN DE UNA FILOSOFÍA SOCIAL.**

Como trataremos de poner en relieve a lo largo de las siguientes páginas, toda la vida moral del autor, y su concepción concreta de la ética, aparece señalada una y otra vez en cada uno de los relatos. En parte, su ética particular condiciona la aparición de una filosofía social de amplia proyección y abierta hacia consideraciones sorprendentes para el momento histórico-social vivido por el autor, y siempre teniendo en cuenta la formación a la que fue sometido durante su infancia, adolescencia y juventud. Por todo ello, la realidad presentada en sus cuentos, y la ideología de fondo que se puede entrever en muchos de ellos, sorprenden sobremanera y nos hacen pensar en un autor repleto de iniciativa y muy preocupado por toda la problemática social de su país, y en concreto de su región, hacia la que manifiesta un profundo y sentido afecto. Ante esto, no podemos dudar del carácter indigenista de la narrativa de este escritor, ya que se sirve de la cuestión social de la realidad que lo rodea, para inmiscuirse en las consideraciones más reivindicativas que pudiéramos imaginar, olvidando determinados prejuicios y recurriendo a la defensa de la justicia social como instrumento único y privilegiado de consecución de la igualdad y la prosperidad para su pueblo. No cabe considerar ciertos prejuicios que pudieran hallarse, puesto que su intencionalidad trasciende a los mismos, situando su perspectiva en metas de mayor amplitud. Tampoco se ciñe a consideraciones simplistas, pues en su intento de describir ciertas situaciones y vivencias, aun no comprendiendo muchas de ellas, trata de ponerse en el lugar de los protagonistas y entender las motivaciones de actuación que en un momento dado pueda llevarlos a realizar una u otra acción. De hecho, las opiniones subjetivas, aunque ciertamente tiñen de determinadas connotaciones algunos contextos, sólo son un accesorio, sin que por ello se vea condicionado lo que se pretende narrar o describir.

Vertebremos este análisis de la filosofía social del autor, en torno a distintos ejes, que por otra parte, se encuentran relacionados entre sí en cierta medida.



### **3.8.1. LA CONCEPCIÓN DE LA PERSONA COMO PARTE DEL TODO**

A lo largo de todo este análisis, independientemente de todas las cuestiones que se han tratado, ha ocupado un aspecto de vital importancia, propio en el indigenismo, el tema de la persona, y su relación con la comunidad. Este aspecto toma vital trascendencia cuando se trata de la *cuestión indígena*, puesto que el centro de los planteamientos versa en torno a las dificultades de la persona como ser independiente, como grupo, y por supuesto, como pueblo.

Debemos entender la concepción de la persona, y su relación con el grupo, para acercarnos a su concepción de la ética y la composición de las nociones principales sobre *filosofía social* que aparecen en estos cuentos.

Ya comentamos con anterioridad la consideración del hombre en el contexto de la naturaleza, y su *exclusividad ontológica*. Forma parte de un todo, pero al mismo tiempo, está a una distancia considerable del *resto de lo creado*. La influencia del pensamiento cristiano parece evidenciarse, pero ya en sí existe esta concepción arraigada en el pensamiento maya. Por ello, el hombre posee, según la mentalidad indígena, una consideración particular y al mismo tiempo, especial. Sin embargo, forma parte de un todo del que no puede desligarse, y al que debe respeto, entre otras cosas, porque deriva del mismo. Un daño a la *Madre Tierra* o a cualquiera de los elementos que ésta ofrece, supone también un daño al propio hombre. Todo está tan relacionado y ligado entre sí que cualquier acto posee unas consecuencias inevitables, positivas o negativas. Las leyes se encuentran establecidas por el espíritu de *Tzul-Taca*, desde el principio, y no pueden ser olvidadas, puesto que están instaladas en la conciencia de la persona y han sido transmitidas de generación en generación desde los orígenes del hombre y su socialización. Este principio tan aparentemente elemental, es aplicable a las relaciones entre los hombres. Así, la persona es por sí misma un don, único e irrepetible. Pero adquiere sentido completo dentro de la estructura del grupo, sin el cual no puede concebirse.





### **3.8.2.ÉTICA EN VERDE VERAPAZ.**

Vamos a acercarnos a la visión de la ética que se marca en los cuentos de Óscar Sierra, si bien sus propias consideraciones pueden ser fluctuantes en un momento determinado e instalarse en unas concepciones dispares y muy distantes entre sí.

Cuando se refiere a los indígenas, la visión ética que presenta de los mismos, *a priori* se muestra como simple y poco elaborada. Se basan en criterios y concepciones bastante sencillos, y que muestran un escaso desarrollo del pensamiento. No obstante, al acercarnos a los procesos mentales, podremos comprobar que la cuestión va cambiando considerablemente, hasta hacer introducirse al indígena en una moral profundamente arraigada y llena de dinamismo, aunque siempre bajo el criterio unificador del respeto y los fuertes valores interiores. En una primera instancia, la ética de corte *mágico-tabuista* condiciona las vidas de los mayas. De hecho, su actuación se encuentra condicionada y profundamente determinada por la atención de diversas reglas y creencias que se tienen que cumplir para evitar la caída en profundas y arraigadas *maldiciones*. No cabe saltarse ciertos condicionantes que la vida, la naturaleza y la tradición imponen. En caso de incurrir en algún error al respecto, las consecuencias pudieran ser terribles. Además, este tipo de ética parece ser conocida por todos y condiciona la vida de los habitantes de las comunidades hasta unos extremos insospechados (Fenomenología de las Culturas Mayas de alta Verapaz, pp. 48-52). Por tanto, de antemano, se conocen las terribles consecuencias de no observar estas *leyes ocultas*. Este tipo sistema de reglas orales relacionada con la vida de pueblos bastante primitivos y en desarrollo, se encuentra en nuestro autor, en todos los relatos que contienen la superstición y la magia como eje sobre el que se desarrolla toda la historia. Y su representación más pragmática y directa, la hallamos materializada en la figura humana, y presuntamente prodigiosa, del curandero o hechicero, al cual hicimos amplia alusión en cuestiones previas.

De todos modos, supondría un error ceñir la concepción ética de Óscar Sierra a estas determinadas y bastante limitadas consideraciones éticas. De hecho, uno de los síntomas más directos y significativos del indigenismo en los cuentos del autor, se basa en el arraigo y la profunda moralidad de los indígenas, condición que se convierte en un aliado inevitable y directo de toda la defensa y reivindicación del mismo que parece proponerse el autor.

Ante todo, la ética que plantea Óscar Sierra hacia los personajes sobre los que intenta hacer una apología, se fundamenta en una concepción de la moral natural, inherente a los indígenas, que marcan su propia naturaleza y conducen hacia la bondad y el bien toda la intención y finalidad de sus acciones. Por tanto, la actitud racional que presentan los indígenas a la hora de plantearse determinadas formas de actuar, nos recuerda la teleología o finalidad última de las acciones, enmarcadas en una posible ética de móviles y fines.

De cualquier modo, Óscar Sierra presenta un planteamiento ético exhaustivo y marcado. Quizá podamos hallar una falta de sistematicidad en sus afirmaciones, ya que se ciñe al ritmo de los acontecimientos narrados para exponer sus ideas. No obstante, la capacidad de distinción de la naturaleza de las acciones, unidas a una reflexión, que tiene lugar en algunas ocasiones, dan paso a la vida moral de los indígenas, que les lleva de una manera u otra a una reflexión ética sobre las acciones que tienen lugar y que van a realizar en un momento dado. De hecho, la falta de reflexión sobre sus actos es lo único que acarrea consecuencias nefastas en la vida de los campesinos. Y esto sucede tanto cuando la falta de reflexión moral tiene lugar en los indígenas, como en la ausencia de planteamientos serios por parte de aquellos que imponen sus criterios, y cuyas consecuencias negativas recaen sobre los mayas. De hecho, la toma de alcohol conduce a los personajes de *Borrachera* a una enajenación transitoria que les lleva a cometer el más atroz de los delitos para el indígena: la supresión de la vida por medio del homicidio. De igual forma ocurre a Miguel Cacao ante la ignorancia. Aunque en este caso, la falta de moral y escrúpulos recae sobre el malvado y aprovechado hechicero. Y en el caso de los *explotadores*, encarnados bajo la figura del patrón de la familia Caal, la ausencia de valores éticos como la empatía y la compasión, hacen que

terrateniente ladino imponga su propio egoísmo y lleve a los personajes al filo de la desestructuración personal y familiar.

Concepción y reflexión ética no se encuentran vinculadas directamente con sociedad civilizada. La presencia de esa ética naturalista a la que hacíamos referencia anteriormente se pone en relieve en los miembros de las comunidades indígenas, que tienen una serie de valores y saben manifestarlos con independencia de su cercanía o lejanía de ese mundo tan presuntamente civilizado. No hay factores directos de socialización que incidan en la tranquila vida de los campesinos. Pero de forma casi innata, o gracias a la transmisión familiar que se ha llevado a cabo a lo largo de los siglos, el indígena está lleno de capacidad de discernimiento y sabe distinguir todo aquello que condiciona su vida y la de aquellos que están junto a él. En cambio, la crítica del narrador se escapa hacia aquellos que se sienten en posesión de la verdad y consideran que sus criterios son los que deben imponerse sobre los demás. En el fondo, es una auténtica paráfrasis de la historia de esta región: con la imposición de la cultura, tuvo lugar un intento de erradicar los valores y elementos culturales y religiosos de los mayas, aunque no se consiguiera. Pero, ante la imposición, no existe el diálogo, y los valores éticos tratan de ser sustituidos a cualquier precio.

Una cuestión interesante dentro de la moral y la ética, la encontramos en el relato *Otra vez el cacique*. En este caso, en medio de elementos mágicos y oníricos, el narrador descubre la verdad de los acontecimientos. Primeramente, en los descubrimientos arqueológicos, se critica el primitivismo de una cultura en práctica decadencia. Pero el mundo de los sueños trae consigo una gran revelación: la imposición del *hombre blanco*, con usurpación de tierra e identidad incluida, ha llevado a una actitud contraria a la ética natural, y a cualquier consideración ética mínima relacionada con los derechos. No obstante, esa serie de amenazas que lleva a cabo el fantasmagórico personaje, no hacen sino poner en relieve que la presencia de esa ancestral cultura, seguirá vigente de una u otra forma. La ética en este caso, aparece bajo la forma de justicia y denuncia.



### **3.8.3.XENOFILIA FRENTE A XENOFOBIA.**

Podemos considerar el eje central sobre el que versan gran parte de las nociones de filosofía social de *Verde Verapaz*, las ideas presentes en contra de los planteamientos racistas. Aunque esta afirmación puede parecer reiterativa y casi innecesaria, puesto que las consideraciones del indigenismo van encaminadas a ratificar precisamente este hecho, no debemos pasar por alto que la simpatía hacia los indígenas no tiene por qué implicar un planteamiento cercano a la xenofilia. De hecho, algunas obras indigenistas incluyen claramente la crítica y la descripción de las duras condiciones en las que viven los indios. Pero no implican un acercamiento y muestra de afinidad con sus formas de vida, su cosmovisión o relaciones sociales. En el caso de Óscar Sierra, aunque los tintes de cierto racismo puedan verse desde una perspectiva de la supuesta superioridad por parte tanto de ladino como del criollo, no obstante siempre aparece una gran simpatía hacia el indígena. Y esta afinidad no se muestra sólo por la presunta afinidad; el autor, además, casi siempre adopta subjetivamente el punto de vista del indígena e incluso se identifica con el mismo. Además, hay una predisposición en muchas ocasiones, a compartir con la comunidad indígena y aprender de sus costumbres, tradiciones, conocimientos milenarios y relaciones sociales. Son, en muchos momentos, ejemplo para el resto de la sociedad. Además, los acercamientos directos a las comunidades indígenas se llevan a cabo con una cierta frecuencia y desde un conocimiento directo de las realidades. Aunque a veces pueda resultar un poco frustrante este acercamiento, ya que en estos encuentros aparece una cierta diferenciación y una superioridad en conocimientos, actitudes y amplitud de miras por parte del ladino, no obstante la actitud de respeto y receptividad parecen siempre estar presentes en cualquier intento de juicio y análisis.

De todos modos, una de las cuestiones que siempre el autor trata de manifestar a cada paso es el tema de la injusticia que se deriva de las diferencias raciales cuando éstas se traducen en términos de xenofobia o actitud racista abierta. De hecho, cada etnia vive según sus criterios y no ha de hacerse un juicio valorativo negativo sobre ellas, ya que este hecho implicaría la discriminación. No obstante, la realidad parece otra, ya que se trata a los indígenas de forma negativa y no se respeta sus formas de

vida. Son objeto de todo tipo de abusos y arbitrariedades por parte del *hombre blanco*. La crítica de esta actitud xenófoba aparece a cada paso, y el escritor verapacense manifiesta su punto de vista mediante los criterios de la narración y, más tarde, exponiendo un punto de vista subjetivo y cargado de connotaciones críticas.

La primera idea en la que se funda su crítica de actitudes de xenofobia, gira en torno al problema de la propiedad. Como sabemos, el tema de la tierra y la propiedad se convirtió en las primeras décadas del siglo XX en el eje central de la discusión indigenista. Y esta problemática se tornó en la base sobre la que se asentaban el resto de los problemas sociales y raciales del indígena. En el caso de Óscar Sierra, la cuestión no se centra en este asunto, pero en parte, se vincula y aparece como una de los temas sobre los que versa y se asienta la discriminación. De hecho, la aparición del *cacique*, en forma de personaje-fantasma que reivindica las propiedades que antaño pertenecieron a los mayas, es una forma de poner en relieve las reivindicaciones del indígena en la actualidad. Es también una forma de criticar el racismo presente en esta sociedad, ya que si seguimos estos criterios, la tierra en la que las comunidades mayas viven prácticamente *de prestado*, son en realidad propiedades pertenecientes a los campesinos y usurpadas de forma injusta. De ahí la situación de precariedad en la que se encuentran estas comunidades en la actualidad y las pocas posibilidades de promoción que se hallan en sus manos. Este hecho parece haber conllevado que el indígena haya tenido que habitar en esas tierras que les han sido asignadas externamente, en una especie de *destierro* o *deportación* dirigida desde el exterior. Y ahora, se encuentran replegados en pequeñas comunidades muy aisladas del resto de la población, que les obligan a permanecer en una situación precaria, pero al mismo tiempo, permiten que sus formas de vida arraigadas a lo largo de siglos, puedan sobrevivir a los duros golpes de los impositores externos.

Otro de los aspectos muy criticados por el escritor en el campo concreto de la xenofobia, corresponde a los *abusos de poder*. Sin lugar a dudas, la concentración del poder en las manos de un pequeño grupo, se convierte en uno de los vehículos primordiales de acentuación de la discriminación y la diferencia. Para conservar la autoridad y la riqueza en estas comunidades de indígenas, parece necesario acudir a la explotación de aquellos que no tienen otras posibilidades de subsistir que no sean las de

estar bajo las órdenes de otros. Por ello, la subsistencia de los indígenas parece estar garantizada en términos de asimetría en el trato y explotación. Sólo de esta forma, los mayas pueden cubrir sus necesidades básicas. Por tanto, los aspectos de vida social y de ocio quedan reducidos a momentos mínimos. Según se expresa en algunos relatos, el no cumplimiento de estos requisitos, se traduce en la obligación de abandonar la tierra a la que estos habitantes han estado vinculados desde que nacieron. En el fondo, se trataría de una especie de *contrato sinalagmático* que ambas partes deben cumplir. Pero las obligaciones, para el indígena, serían altas, de entrega casi absoluta. En cambio, por parte del patrón, las obligaciones quedarían reducidas a lo mínimo, mientras que las exigencias se encontrarían completamente dilatadas. Este aspecto, no obstante, no sólo se ceñiría al trabajo manual de los indígenas y las retribuciones que tuvieran que aportar en cada plazo de entrega; la cuestión iría más allá, convirtiéndose en patrón en dueño y señor de todo lo que habitase en su propiedad, incluidas las personas. Por tanto, los *indios* no serían considerados como personas por parte del patrón; más bien se les trataría como instrumentos, u objetos. Y esta *cosificación* de la persona no sólo se convierte en el elemento más destacado de la discriminación y la xenofobia, sino que suprimiría la dignidad personal del maya.

Los más probable, como ya indicamos con anterioridad, sea que Óscar Sierra I. sitúe la génesis del ensimismamiento en el que vive el indígena y el estancamiento en el que ha ido cayendo a lo largo de las generaciones, en la imposibilidad de avanzar que ha venido condicionada y dictada por el ladino, que abusando del maya en los aspectos físico, psicológico e histórico, ha ido sobreponiendo sus criterios y convirtiendo en válida su concepción de la realidad a expensas de una auténtica servidumbre por parte de los indígenas.

La contrapartida a estas actitudes vendría de la mano de todos aquellos planteamientos de fondo xenófilo que se manifiestan a lo largo de las narraciones. Sin duda, manifestaremos que se convierten en las ideas centrales de la mayor parte de los relatos. Y se centran en dos aspectos fundamentalmente. El primero de ellos, versaría sobre la actitud positiva y cercana del autor respecto a las comunidades indígenas. El segundo de los puntos sobre los que descansaría esta actitud, se encuentra centrado en la



postura que determinados personajes adoptan respecto a los indígenas, traducida en muchas ocasiones en cercanía y clara simpatía hacia ellos.

Frente a esa injusta y malintencionada actitud del patrón de la familia Caal, encontramos la posición que adopta don Miguel Ángel en el cuento *Cuando el Maíz llora*. En este caso, la consideración que tiene el patrón acerca de los campesinos que viven en su propiedad y que trabajan para él, resulta cercana y muy positiva:

-No lo creería así, si sólo se tocara lidiar con los hombres rudos en el trabajo.

-Se equivoca; si el que llega va con lama pura, no de explotador ni de verdugo, encuentra en esos hombres rústicos y sencillos, pensamientos y costumbres tan elevados que sólo gracias a su sencillez es posible que existan en ellos (Sierra, p. 175)

Aunque no se trate en este caso de una actitud total de acercamiento e integración, las diferencias existentes entre los indígenas y los ladinos, quedan reducidas ampliamente en este caso. Ya no existe una separación radical entre ambas clases o grupos étnicos. El personaje del patrón, incluso comenta cómo en ocasiones llega hasta compartir la comida con los indígenas; y ya sabemos, tal y como hemos mencionado, que el hecho de compartir mesa, en la mayor parte de las culturas, implica un acercamiento pleno, un signo íntegro de unidad y unión satisfactoria. Por ello, en este caso, supone todo un hecho destacable la postura de ambas partes. Y esto lleva a la ruptura de la concepción tradicional y habitual de las relaciones patrón-trabajador, relacionadas directamente con las diferencias esenciales entre el indígena y el ladino, a la que nos referíamos al principio de este análisis. Además, la visión de los observadores de la vida de los indígenas, que permanecen al margen de cualquier consideración por desconocimiento, varía después de haber tenido un contacto directo con las comunidades rurales, y haber conocido algo más de su identidad. De fondo se

puede advertir una cierta intencionalidad por parte del escritor: los prejuicios sociales existentes, y las impresiones que se derivan de los indígenas responden a prejuicios concebidos por ideas obsoletas que se distancian de sobremanera de la auténtica realidad. Un acercamiento a estos colectivos sociales podría acabar con los prejuicios, y llevar a un cierto acercamiento. En realidad, parece que el narrador realiza una invitación a los lectores a que conozcan lo que sucede en los entresijos del mundo rural guatemalteco. Sólo desde el conocimiento, se podrá llegar a una postura tolerante y comprensiva, en la que los prejuicios y la discriminación den paso a la comprensión y la cercanía.

En general, como ya hemos afirmado, los cuentos de Óscar Sierra suponen todo un alegato en contra del racismo. En sus páginas se pretende desmitificar día a día los posibles indicios de la discriminación y el etnocentrismo del *hombre blanco*. Y la mayor parte de las afirmaciones en contra de la actitud racista y xenófoba, toman la forma del indigenismo maya. Pero, dada la variedad del país en cuanto a las etnias y grupos humanos, no sólo se critica el racismo desde un indigenismo más o menos descubierto; también se procede a la crítica feroz contra cualquier forma de discriminación racial o planteamiento en el que se imponga una diferencia traducida en forma de discriminación. Tal es el caso del último de los relatos que se presentan en esta antología: *Ocaso Negro*. La narración, como ya dijimos, toma un tono diferente, ya que se abandona el altiplano guatemalteco para trasladarnos hasta la costa del Caribe, de pocos kilómetros en este país, y de un reducido grupo humano. No obstante, las circunstancias pudieran ser las mismas o parecidas a las que ocurren en el seno de las montañas guatemaltecas, donde los indígenas son discriminados y despreciados. Aquí, lo que cambia es el grupo étnico. La población negra es bastante elevada en la costa atlántica del país, concretamente en las ciudades de Livingston y Puerto Barrios. En esta última tiene lugar la acción que se nos describe. El racismo y la estimación de inferioridad de la raza negra sirven de punto de partida para la presentación y desarrollo de la primera parte de la historia. Se plasman los principios básicos del etnocentrismo en la persona del protagonista, quien siente aversión explícita hacia los *negros*, a quienes imagina cubiertos de todas las limitaciones y defectos posibles. No obstante, la serie de acontecimientos que se van sucediendo, tienen como consecuencia un profundo cambio de actitud por parte de los personajes. De hecho, esa *raza* por la que se siente

tanta antipatía en principio, pasa a ser la que cambia al protagonista y lo sumerge en un nuevo mundo de sensaciones y sentimientos, donde los prejuicios se acaban porque se llega a la conclusión de que el pertenecer a una u otra raza no es sino algo accesorio, que no interfiere para nada en el desarrollo de las relaciones personales profundas. De hecho, la unión de una pareja mixta, formada por miembros de diferentes grupos sociales, conlleva la ruptura de los prejuicios. Pero supone casi una utopía en la sociedad en la que vive Óscar Sierra, ya que en este momento, mediados del siglo XX, las diferencias raciales están en primera línea de prejuicios, y no es fácil imponerse a las limitaciones que se derivan de romper estas barreras generadas por las sociedades supuestamente civilizadas. Por tanto, los planteamientos de nuestro autor respecto del racismo y la diferenciación, resultan muy progresistas si se comprenden en el contexto de la época, donde las diferencias se marcan profundamente y no existe un lugar para la integración de los diversos grupos. Por todo ello, aunque los planteamientos del escritor puedan parecernos impregnados de ciertos tintes de racismo, tal y como tratamos de analizar previamente, debemos valorar que la presentación de las mezclas de clases, de etnias y de grupos sociales, llevan a la consideración de un indigenismo bastante innovador y de características muy particulares.

### **3.8.4. LA CONSIDERACIÓN EXTERNA DE LOS DESFAVORECIDOS.**

En los relatos que tratamos de estudiar, posee un papel de gran importancia, la consideración interna y externa de los más desfavorecidos en la sociedad. Primeramente, porque este lugar lo suelen ocupar los indígenas, debido a las condiciones de vida en las que desarrollan su existencia. En segundo lugar, porque suelen padecer las consecuencias más directas de los problemas que se plantean a nivel social, aunque ellos no sean los culpables o los ejecutores de las situaciones problemáticas. Y en último lugar, deberíamos hacer alusión a que dentro de estos grupos desfavorecidos, existen individuos que viven la peor parte de los problemas, debido a que son los más débiles, o a que las fuerzas sociales que mueven los grupos enteros de estas sociedades, se han encargado de arrastrarlos a la perdición sin ellos haberlo elegido, obviamente.

En estas afirmaciones que acabamos de presentar, es donde el autor expresa su ideal más concreto de pensamiento y opinión a cerca de la sociedad en la que vive. Aunque no es central en su planteamiento, hace una crítica de la situación social en la que se encuentra su país y de todos aquellos aspectos que tendrían que ser transformados para un beneficio de la colectividad.

Una de las grandes preocupaciones del autor, debido en gran parte, a su dedicación vocacional a la enseñanza, y a su continua profundización en la educación y la necesidad de la misma para el crecimiento de su pueblo, es la situación de la infancia. *Alma de harapos* encarna ese ideal que el autor trató de defender a lo largo de toda su vida: el niño, que sufre las consecuencias más directas de los problemas de los adultos. En este caso, una especie de *espiral* va desembocando hacia los problemas de la sociedad y presenta realidades muy duras, en las que resulta difícil encontrar una solución adecuada. El niño, una *almita de harapos* (Sierra, p. 107), como el propio autor manifiesta a lo largo del cuento, sufre los maltratos y no puede defenderse ante los mismos. No sólo sufre los rigores de la pobreza, que ya supone una situación de

desdicha en sí; además, realiza trabajos que no son propios de su edad, y sufre malos tratos por parte de sus progenitores, que ni siquiera parecen merecer el título de padres. Óscar Sierra es duro en las descripciones que realiza de la situación en la que vive el niño. La gran preocupación que siente por el tema de la infancia toma forma y nombre en este relato. La ironía parece estar presente en cada momento, y no basta con describir los problemas; el juicio subjetivo del narrador viene a poner mayor crudeza a todo lo que se plantea.

La cuestión es compleja. Primeramente, los afectados por el problema social, y los que sufren, son los padres, ya que el alcohol y los malos hábitos parecen tomar la delantera de todo el problema. Además, aunque su postura no es en nada justificable, sí se manifiesta que en realidad son víctimas de la pobreza y de la discriminación. Pero debido a este hecho, precisamente, hacen que su hijo sufra el infierno de la falta de afecto y atención por parte de los padres. Y las consecuencias pueden ser muy nefastas. Son unos círculos concéntricos que se vuelven a presentar superpuestos y dependientes. En el centro, el niño se sitúa como la víctima más directa sobre la que presiona el resto de la problemática. Un nivel superior lo ocupan los padres, que son víctimas de sus propios problemas y de la discriminación impuesta de forma externa. Pero a su vez estarían presionados por el resto del *grueso social*. Y a su vez, los *poderosos* se sostendrían sobre aquellas masas sociales que se encuentran en desventaja. El más golpeado de todos los elementos que componen esa compleja maraña social, sería el niño, porque es el más débil e indefenso de todos. Y por tanto, se convertiría en el más receptivo a los problemas.

Destacaremos en este caso la compasión que despierta la narración del escritor. Con toda ternura y sensibilidad describe una situación social de profunda crudeza y de la que es difícil salir. Al mismo tiempo, parece una situación de marcado realismo, y cuyos esquemas podrían ser fácilmente aplicables a cualquier colectivo social y a las distintas sociedades en general. Al mismo tiempo, y aunque la problemática social es aguda y desgarradora, el escritor es capaz de abrir la puerta de la esperanza, ya que presenta un final abierto y decididamente inclinado hacia el cambio. No queda lugar a dudas, pues el ansia de libertad y la intuición de que existe una posibilidad de mejora son los elementos que muestran la posibilidad de mejoría personal. Y éste puede que se

torne en el aspecto crucial de cambio social, en mejora de un país más vigoroso y abierto a las necesidades de los pueblos.

Una de las circunstancias más dramáticas por las que ha atravesado la república de Guatemala en las últimas décadas del siglo XX, tal y como ya sabemos, es la guerra<sup>68</sup>. La violencia ha causado temor y cobardía social de manera generalizada. Pero, como suele ocurrir frecuentemente, las víctimas más directas de los conflictos suelen ser los más desfavorecidos. En este caso, los indígenas, ajenos a las circunstancias y motivaciones que mueven el desarrollo de los conflictos, son los primeros en sufrir las consecuencias de los mismos. No hay espacio para las explicaciones y el sufrimiento parece mofarse de los sentimientos del pueblo. *Juan de Dios*, como sabemos, sufre las consecuencias de un conflicto que ni siquiera llega a comprender. Su ingenuidad le hace sufrir la violencia de quienes ávidos de venganza, buscan víctimas que sacien su sed de presunta justicia. Y en este caso, el protagonista es la víctima más directa de una situación de la que no sólo no forma parte, sino que además, le resulta casi indiferente. Las distintas facciones promotoras de los conflictos armados, defienden unas posturas diversas. Y los indígenas hacen una lectura de los acontecimientos en una clave de entendimiento completamente distinta al resto de la sociedad. Nada tienen que ver sus intereses con las implicaciones políticas e ideológicas que se están gestando en el ambiente. Pero, a pesar de que los únicos intereses que mueven a los indígenas consisten en la subsistencia, se ven envueltos en unas circunstancias que les llevan a un final desgraciado. De hecho, no sólo la muerte usurpa la vida del protagonista, sino que existen muchas víctimas indirectas de este asesinato si motivo aparente. A la muerte de un hombre justo, se sigue la viudez súbita de una mujer que sólo se podrá valer de su esfuerzo personal para subsistir. Y al mismo tiempo, un hijo queda huérfano, desencadenando este hecho un sistema de injusticias sociales desarrolladas en cadena y sin posibilidad de cambio. Además, el curso de los acontecimientos engendra sentimientos de odio que probablemente se transmitan por generaciones y den lugar a un mayor distanciamiento entre colectivos sociales. El miedo a que este tipo de vivencias se puedan repetir derivará en un profundo repliegue de las comunidades en sí mismas, por lo que las posibilidades de promoción pueden verse prácticamente extinguidas.

---

<sup>68</sup> Ver capítulo 1.3.

La reivindicación del débil se encuentra también manifestada en la figura del indígena en general, cuando éste es víctima de abusos y se encuentra completamente impotente ante las exigencias externas, que llevan a situarlo en un plano de inferioridad respecto de los que de él abusan. Este es el caso de los dramáticos momentos a los que se enfrenta la familia Caal, que no puede rebelarse en contra de los intereses de aquellos que se basan en su autoridad para aplastar al débil. En estos casos en concreto, el escritor toma como referencia el punto de vista de la *víctima* y trata de identificarse con sus sentimientos, pensamientos y sensaciones. A partir de este hecho, pasa a situarse en una postura completamente subjetiva, sintiendo como el que sufre y manteniendo su defensa a favor del más débil, a pesar de que él no pertenezca de forma directa a este grupo.

### **3.8.5.OPTIMISMO DE CAMBIO Y PROMOCIÓN.**

Las conclusiones más directas del indigenismo solían situarse en la búsqueda de una posible solución al problema indígena. Habitualmente este hecho derivaba en consecuencias concretas, que conducían hacia un pesimismo social, o hacia un cambio en la vida de los indígenas para conseguir dar salida a sus posibles problemas. Las novelas más pesimistas concebían que no había una auténtica solución eficaz para el indígena, que debía conformarse con el *destino* que le había correspondido en la vida, sin mediar en su futuro que, por otro lado, parecía no pertenecerle en gran parte. Así, el pesimismo parecía en parte potenciado por el propio indígena, que no era capaz de cambiar ciertas posturas y de alzarse con eficacia en contra de los abusos. Por otra parte, aunque la crítica esté servida, las novelas menos optimistas enmarcaban la vida del indígena condicionada por una especie de determinismo que le impedían cambiar todo aquello que le hacía sufrir.

Si consideramos las obras más optimistas dentro del indigenismo, recordaremos que las soluciones que se planteaban, pasaban por una *ladinización* del indígena. Éste tenía posibilidad de promoción social. Pero ésta sólo sería posible si abandonaba sus hábitos, costumbres y formas de vida presuntamente primitivas, para tomar las características de vida del *hombre blanco*. En el fondo, este punto de vista manifiesta también un cierto pesimismo respecto al indígena, ya que considera que éste, inmerso en su propio mundo, y siguiendo sus hábitos, no conseguiría subir y lograr la justicia, que sólo llevando a cabo una imitación de la vida y cultura occidental, llegaría de forma plena.

La postura de Óscar Sierra en sus relatos no es clara, ya que oscila desde la valoración exaltada de los valores de la cultura maya, hasta la frustración por la imposibilidad que éstos tienen de cambiar. De todos modos, sí debemos saber que realmente manifiesta en muchos momentos un gran optimismo en relación a que el indígena sea capaz de salir adelante y cambiar las precarias condiciones de vida en la



que se encuentra inmerso. No obstante, las conclusiones a las que puede llegar en determinados relatos, pueden sorprendernos y decepcionarnos.

Óscar Sierra contempla la vida de los indígenas con detalle, aunque siempre tratando de manifestar un punto de vista externo a la narración. En muchos casos, es como si se acercase por primera vez a las comunidades mayas y nunca antes hubiese tenido noticia de ellas. Pero dentro de sus juicios y consideraciones sobre el hecho indígena, llega a veces a conclusiones muy particulares. La primera de ellas, es una evidente admiración de la forma de ser de los campesinos. Y en este sentido, es capaz de valorar en gran medida todo lo que tiene que ver con ellos. No obstante, cuando se distancia de los grupos o de la realidad indígena, su visión parece transformarse en cierta medida. Ya no se procede a una fe muy certera en que las condiciones de injusticia en las que viven puedan cambiar. Pero estos cambios parecen carecer de motivación por parte del propio indígena que, presuntamente, se ha acostumbrado a vivir de esta manera, olvidando que puede conseguir otros objetivos con un poco de ambición o de orgullo. De todos modos, el narrador expresa de una manera u otra que estas situaciones no pueden prolongarse más, ya que son insostenibles. Para ello, se debería proceder a un cambio en la actitud y en los intereses. Pero los condicionantes externos impiden muchas veces que esto sea posible. También diversas circunstancias endógenas permiten que el sufrimiento se prolongue en el tiempo y llegue hasta abusos demasiado fuertes.

Por todo lo expresado antes, podríamos pensar que la idea del autor es que las circunstancias han de ceder al cambio, ya que no resultan justas así planteadas. Pero el cambio debería articularse renunciando a las raíces. De hecho, las únicas personas que consiguen librarse de la opresiva vida en la que se hallan inmersos, son los que abandonan la tierra, y tratan de emprender una vida nueva al margen de sus vivencias previas. No se trataría de una renuncia abierta y directa a los aspectos culturales y de identidad que pertenecen al propio indígena; éste seguiría manteniendo su propio ser al margen de otros condicionantes. Pero parece no haber una solución ante las situaciones planteadas que no sea el tratar de renunciar a lo propio y volver a empezar de nuevo, como en diversas ocasiones ha ocurrido en la historia de los mayas. Hay esperanza, eso

sí. Pero ésta pasa irremediablemente por el filtro de la renuncia y el abandono. Además, no cabe otra salida al problema.

El punto de vista del autor nos llevaría a concebir que los mayas, como colectivo social entusiasta y constante, sí son susceptibles de cambio. Pero este cambio es limitado y no llegaría a unas aspiraciones muy altas. Si vemos las condiciones de vida en las que se encuentra inmerso Miguel Cacao, el *compadre*, veremos que hasta cierto punto, él está conforme con la vida que lleva y no aspira a más. No necesita de otras cosas para sentirse feliz. En cierta medida, este hecho es presentado por el protagonista como positivo, ya que el personaje, no se encuentra atado a posesiones materiales y se conforma con lo que tiene. Pero esta situación supone un *arma de doble filo*, ya que de igual forma, cuando se le ofrece la posibilidad de curarse de la letal dolencia que padece, no se atiene a razones y se resigna a morir sin tan siquiera preocuparse por tratar de luchar contra la enfermedad.

En el caso de la joven pareja formada por Lena y Mariano, se presenta un mayor optimismo, ya que el joven es capaz de enfrentarse al patrón, aun a expensas de estar en peligro. Aspira a conservar lo que es suyo, y para ello no duda en defender a la niña de las manos del ladino. Consigue su objetivo sobre la base de un esfuerzo casi desproporcionado. Pero en el fondo, la justicia no llega, puesto que ambos deben partir hacia un lugar lejano en el que los prejuicios no existan respecto de ellos. La libertad que buscan se logra a un precio muy.

*Juan de Dios*, protagonista de *Tragedia en Río hondo*, gracias a su constancia y confianza, logra prosperar en el cultivo de la tierra y hacerse con unas mejores condiciones de vida, lo que repercute en sus familiares de igual manera. Esto supone una especie de compensación a la ardua labor que realiza, y manifiesta la capacidad que tiene el indígena, con un poco de suerte y algo de ayuda, de valerse por sí mismo y ascender en la mejora personal, familiar y social. Pero la suerte no parece estar del lado de esta humilde familia. La vida de Juan se ve interrumpida sin motivo aparente y tanto su mujer como su hijo se tendrán que conformar ahora con lo que venga, sin que el gran esfuerzo del cabeza de familia y sus logros encuentren un lugar tras la tragedia. De

nuevo el pesimismo se ceba con la vida de los campesinos, que siguiendo las circunstancias que les rodean, parece que no lograrán nunca arrancarse de las precarias condiciones a las que se encuentran sometidos.

*Cuando el maíz llora* es un auténtico canto a la esperanza y exalta abiertamente los valores que encarna el indígena. Pero también nos presenta una aspiración limitada por parte de los mayas. El maíz, como ya indicamos, es la fuente de vida de los indígenas, y hace que éstos cubran todas las necesidades que tienen. Pero en cierta medida, este relato condiciona a la bondad y buena disposición del patrón de las tierras donde los *q'eqchi'es* viven. Si éste tuviese malas intenciones, o sometiera a explotación a los miembros de la comunidad, el tono optimista se cambiaría de momento para dar paso a unas conclusiones mucho más amargas y llenas de pesimismo. De todos modos, lo que en este caso se convierte en la referencia de los habitantes de estas regiones es la consecución de una buena cosecha, ya que este hecho condicionará la prosperidad, tanto en sentido real como en sentido figurado.

El mayor punto de optimismo con respecto al cambio de situación y a la mejora de las condiciones de vida de los sectores más desfavorecidos, tiene lugar en *Ocaso Negro*. Ciertamente, nos situamos fuera de la esfera del indigenismo propiamente dicho. Pero también es cierto que la situación de diferenciación y discriminación, y la posible crítica de estas cuestiones, es aplicable a cualquier grupo social. En este caso, es una experiencia que atañe directamente al autor por haberla vivido de cerca en los años que pasó en la zona del Caribe. En este tiempo en el que se distanció de su Verde Verapaz, quizá pudo comprobar que situaciones paralelas se daban en lugares diversos, que la condición humana, por diversas determinaciones o por condicionamientos muy similares, llevan a actuaciones parecidas aun en contextos distintos. No podemos dejar a un lado que Óscar Sierra perteneció a un grupo religioso, procedente de raíces cristianas, pero que trató de unificar los criterios comunes a todas las religiones y pensamientos distintos de la humanidad. Y este afán conciliador le llevó a ser tolerante con todas las manifestaciones culturales y religiosas, y la mismo tiempo, a tratar de defender aquellos grupos sociales que sufrieron el abuso, la discriminación y el desprecio. En este aspecto, y ante sus propias vivencias, un indigenismo aplicado a su propia realidad, parecía inevitable, dados sus propios orígenes *q'eqchi'es*. Y esta idea

pudo ir agudizándose con el paso del tiempo ya que el trato con los indígenas parece haber sido una constante en su vida, aumentada de una forma más precisa en su quehacer de maestro rural por la Verapaz. Pero en su afán universalista de lograr esa conciliación entre todos los pueblos, dada la riqueza cultural de Guatemala, no se olvidó de ese sector tan de última instancia en el país como es la población negra de la zona costera atlántica. No se trataría sino de una ampliación de su pensamiento indigenista, aplicable en muchos casos a otras situaciones paralelas. Por tanto, aunque puede trascender al indigenismo riguroso, y supone un cambio en el tono del análisis que estamos tratando de llevar a cabo, sí es cierto que las enseñanzas de filosofía social que encontramos en este relato, pueden servirnos, sobre todo por el optimismo en la posibilidad de que las diferencias que subsisten entre las diversas etnias, pueden llegar a verse reducidas exista o no predisposición por parte de los interesados, puesto que hay algo universal que trasciende a las consideraciones étnicas o culturales: el mundo de los afectos. La unión de una pareja de distinta raza lleva a romper todos los prejuicios racistas concebidos no sólo en los protagonistas, sino también en una sociedad acostumbrada a esquemas de relación muy rígidos, en los que el no seguimiento de determinadas pautas de conducta, llevaría a una auténtica ruptura de las normas bien consideradas externamente. Aunque este hecho supone todo un avance, deberíamos cuestionarnos por qué esta situación no ocurre en los indígenas. Puede que el prejuicio racista sea todavía mayor hacia las sociedades indígenas que hacia las minorías de origen africano situadas en la costa atlántica. En este caso, habría una serie de prejuicios de difícil ruptura por parte de los ladinos. Pero también se llevaría a cabo una descripción del indígena como una persona cerrada en sus creencias y tradiciones y de difícil integración en ambientes distintos de los que acostumbra a frecuentar. Esto quedaría demostrado por la separación que el autor lleva a cabo entre el indígena y el ladino, y que analizábamos antes. Pero también podríamos pensar que la defensa del indígena que presenta nuestro autor, se sitúa en un estadio todavía distinto al de una sociedad que vaya a favor de criterios unitarios, de igualdad absoluta, de integración plena. Ante este hecho, no se puede presentar una total ruptura de las líneas sociales que escinden ambos mundos. Quizá se pudiese pretender un acercamiento o una comprensión de todos los elementos que mueven el complicado mundo maya. Pero esto no supone una fusión de ambos, que por otra parte, resultaría casi utópica en las narraciones que presenta Óscar Sierra. Ante este hecho, sólo cabría precisamente una cercanía, simpatía y comprensión. Pero nada más podría ser posible. Como

contrapartida a esta limitación que manifiesta el escritor, encontraríamos la posibilidad que se le concede por esta circunstancia al indígena de mantener su propia identidad, su condición personal y social, y la vida que ha llevado a cabo durante generaciones en lucha abierta por mantenerse en lo que lo identifica y marca su carácter.

De todos modos, es cierto que en la cosmovisión del *q'eqchi'*, el avance social tal como se entiende en el mundo occidental, difiere considerablemente de lo que en sí el indígena concibe. De ahí que muchas veces, visto desde una perspectiva extrínseca, se pueda considerar que el mismo indígena es inmovilista y conformista. En realidad, y por criterios culturales y de formación, se puede decir que no existe en la aspiración del indígena un afán de grandeza encaminado hacia la posesión de bienes materiales, y hacia la ambición más exacerbada. Es cierto que las condiciones de pobreza en las que viven la mayor parte de los pueblos indígenas despiertan la necesidad de la búsqueda de otras formas que conlleven una mejora en la vida personal y familiar. Pero, fuera de esto, la mayoría de los indígenas consideran que tienen lo suficiente para vivir, y que si se aspira a otras cosas, se *traiciona* el espíritu de la misma identidad humana, sus orígenes, y la misma consonancia o equilibrio con la naturaleza. La austeridad de la vida indígena, se debe, por supuesto a motivos sociales, y al sufrimiento que conlleva la discriminación de los pueblos, en el contexto de un país que de por sí experimenta uno de los más bajos índices de desarrollo humano de toda Hispanoamérica (Informe de Desarrollo humano, 2005, pp. 245, 253) . Pero fuera de esto, hay que tener en cuenta que la mayor presencia de la naturaleza se traduce en la consonancia más precisa con la misma. Y ésta sólo es posible cuando se la respeta la máximo, cuando existe una coherencia de relación con ella en la que la persona se siente parte, insignificante y al mismo tiempo, necesaria.

Existe, irremediamente, un abismo insalvable de mentalidad entre el indígena y la persona que se acerca a su realidad habiendo estado educada en otros valores. Y esta escisión se traduce en muchas ocasiones en incomprensiones mutuas. Cuando un indígena tiene que emigrar a otras zonas del país con mayor población, en especial, a la ciudad, el indígena suele sentirse desprotegido, en un contexto social completamente adverso, en el cual resulta dificultoso encontrar un espacio de amplitud para la realización personal. De ahí que la frustración adquiera en ocasiones matices muy

negativos y desenlaces trágicos, como la delincuencia o el contacto con las temidas *maras*<sup>69</sup> (Lara, 2006, p. 5). En el caso de la mujer, suele ser la prostitución un camino fácil y directo, del cual resulta posteriormente difícil desligarse. En cualquier caso, tras haber llevado vidas desordenadas para una mentalidad que se basa en la armonía, la vuelta a los orígenes no resulta fácil. Este hecho se agrava porque antes de partir, la familia advierte sobre los peligros que supone salir de la tierra origen y encaminarse hacia un mundo completamente distinto, en el que la seducción de lo aparente choca a menudo con la crudeza de lo real.

Al volver a la aldea, tanto padres como familiares cercanos suelen reprochar a los hijos el hecho de cambiar en lo externo, y en el comportamiento. Si la mujer se ha despojado del traje típico maya, compuesto como se sabe de *corte* y *güipil*, se considera como una renuncia a la identidad indígena, y una manera de avergonzarse e incluso renegar de los aspectos formales que distinguen al *q'eqchi'* de otras etnias o de los propios ladinos. Pero uno de los hechos más imperdonables, consiste en cortarse el cabello o peinarlo de una manera distinta a la tradicional. Para el *maya-q'eqchi'* el cabello largo y natural es sagrado, y no se debe renunciar a llevarlo como está ordenado por la tradición<sup>70</sup>. Por todo esto, existe una colisión frontal de mentalidades entre los mismos habitantes del país. El *ladino*<sup>71</sup> no comprende que el indígena se halle tan arraigado a su pensamiento tradicional, y por eso, no tiene habitualmente mucha confianza en sus capacidades personales o habilidades sociales. Por otro lado, el indígena no comprende el afán que tiene el *hombre blanco* de imponerse, y su deseo de progresar socialmente en una dirección que para la mentalidad *q'eqchi'* resulta vertiginosa.

En cierta medida, el indígena se siente en algunos aspectos, con cierto aire de superioridad, pero no en sentido negativo. Al observar a las personas que tratan de cambiar desenfrenadamente su ritmo de vida, o al contemplar a quienes sienten incluso compasión de las formas de vida simples en las que se encuentra inmerso el pueblo

---

<sup>69</sup> Bandas organizadas de carácter muy violento y que tienen en la actualidad una muy amplia difusión por Centroamérica.

<sup>70</sup> Datos extraídos de la observación personal y la entrevista a miembros de las comunidades indígenas cercanas a San Juan Chamelco, Alta Verapaz.

<sup>71</sup> De nuevo incluimos bajo esta denominación genérica al mestizo y al criollo, tal y como suele ser habitual en el país.

indígena, éste siente una especie de compasión. Él, con su manera sencilla de vivir, aspirando a sobrevivir sin más, en consonancia con la naturaleza, y arraigado a valores de importancia como la propia familia, se siente un privilegiado. También está tan seguro y atento a sus propias convicciones, que cree que está en el camino de la verdad, y siente tristeza o compasión por quienes todavía no se han dado cuenta de ello. Así pues, no hay atisbo de envidia o celo por conseguir lo que no necesitan, si bien, en el marco del dolor y la tragedia que supone la economía de subsistencia, con las adversidades eventuales que inevitablemente se desencadenan, sí poseen una cierta necesidad de cambiar algunos aspectos que mejoren las condiciones de vida, en ocasiones, infrahumanas. Este hecho se empeora ante las dificultades serias de salud. Ante la muerte inminente, las infecciones remediabiles, o el remedio de enfermedades que pueden tener solución rápida y eficaz, se abren con mayor facilidad a la ayuda exterior.

Óscar Sierra tuvo conciencia de todo esto, y vivió muchas realidades duras junto a los indígenas, pueblo con el que estaba emparentado en parte, y ante el que sentía admiración. Por ello, sintió fascinación por el arraigo de los *q'eqchi'es* a sus costumbres, tradiciones y formas de vida. Pero al mismo tiempo, hubiera deseado una mayor decisión del indígena ante los abusos del ladino, la presencia de enfermedades con posible remedio, y la influencia de otras culturas. Gente cercana al autor, entre ellos, algunos parientes lejanos, todavía comentan hoy la preocupación de Sierra Iboy por las condiciones de vida de los indígenas en esta época, y la influencia de otras culturas como la imperialista norteamericana. Pero parece ser que su mayor problema lo exponía en términos de frustración por la falta de decisión del indígena, por no levantarse para defender su propio y lícito derecho. Ante esto, nuestro escritor parece que nunca reaccionó con optimismo. Se sentía cercano al pueblo *q'eqchi'* y a otros tales como los *pokomchi'*. Sin embargo, se exaltaba ante esta situación de aparente inmovilismo. Y al igual que criticó los abusos por parte de los patrones, la discriminación sufrida, la desdichada infancia del niño indígena sin el cariño de sus

padres, y otras arbitrariedades, también expuso una cierta crítica, en forma de escepticismo, hacia la falta de *carácter* que manifestó muchas veces e indígena<sup>72</sup>

---

<sup>72</sup> Estas impresiones fueron obtenidas de entrevistas y conversaciones con gente cercana al autor. Algunos, familiares lejanos; otros, amigos del escritor, que viven en la actualidad en Cobán, capital del departamento de Alta Verapaz.





## CONCLUSIONES

Partíamos de una contextualización que nos sirviera de referencia para el estudio de la obra narrativa de Óscar Sierra. Ciertamente, sin la comprensión del marco geográfico y el acercamiento al complejo proceso histórico al que ha estado sometido el país, hubiera resultado difícil la comprensión de muchos de los elementos que se han analizado.

Por otro lado, es preciso comprender el hecho indigenista en todas sus dimensiones. El choque producido por el encuentro entre realidades tan divergentes como la autóctona americana y la española ha llenado de controversias y dificultades el desarrollo histórico de los pueblos. Pero no puede negarse que también han configurado una identidad particular gracias a la sucesión de todos los acontecimientos acaecidos. En cualquier caso, el proceso de defensa y reivindicación de las sociedades y pueblos indígenas comenzó ya en el siglo XVI. Y los distintos puntos de vista sobre la historia y cultura precolombinas han acompañado a los habitantes del Nuevo Mundo desde el *inesperado encuentro*. De todos modos no hay que olvidar el aspecto primordial de la polémica suscitada: la vida, derechos e identidad de personas en continua lucha. Este es un tema recurrente en la historia de la literatura hispanoamericana. Y aunque ha adoptado diversas formas en función de distintos elementos, ese trasfondo común ha estado siempre presente en casi todas las manifestaciones.

Las distintas regiones en las que el indigenismo ha supuesto un punto de importancia en el panorama literario presentan características propias y originales. Pero existen elementos comunes que pueden servirnos de referencia.

La originalidad de los cuentos de Óscar Sierra se concreta en el hecho de presentar una región bastante desconocida. Y no sólo porque las referencias a la Verapaz sean escasas. Además debemos añadir que las zonas habitadas por los mayas *q'eqchí'es* permanecen bastante aisladas y por ello se han mantenido sus costumbres y tradiciones. Aun así, no se puede olvidar que este grupo étnico procede de los mayas y

presenta características comunes a todos ellos. Así, muchas de sus tradiciones y costumbres son semejantes a las del resto de indígenas que pueblan las tierras de Centroamérica. De todos modos, es interesante conocer sus peculiaridades.

Después de todo lo afirmado en los capítulos anteriores, cabría buscar algunas claves que nos sirvieran de reflexión sobre lo estudiado y de orientación previa para el desarrollo de otras cuestiones que puedan surgir en el futuro.

El estudio sobre este autor ha resultado gratificante y lleno de sorprendentes descubrimientos ya que aborda, dentro de una literatura de marcado carácter social y lírico, toda una serie de cuestiones *interdisciplinarias* que enmarcan desde lo sociológico hasta lo antropológico. Lo cierto es que tras estos cuentos cargados de descripciones coloristas y en ocasiones, determinados por la ironía o el dolor que produce la contemplación de la vivencia de realidades tan amargas, se esconde una admiración hacia los elementos culturales que describe, al mismo tiempo que una exposición de los mismos, como si los lectores que fueran a acercarse a los cuentos, fueran ajenos a la realidad indígena. Y en cierta medida, dada la escisión social que existe entre los grupos, cualquier lector *ladino*<sup>73</sup> que se pare a leer estos cuentos, puede descubrir aspectos muy interesantes de la realidad indígena, ante los que puede mostrar cierta incompreensión a priori, debido a la consideración externa que existe hacia estos pueblos.

En esta región de la Verapaz, como ya mencionamos, la población indígena supone la mayoría absoluta, por lo que es paradójico que Óscar Sierra dé todo tipo de explicaciones sobre hechos que a diario la gente puede observar, aunque sea desde el escepticismo, la indiferencia, o incluso, en el más extremo de los casos, desde el desprecio. Pero no responde sino a una realidad que todavía hoy vive una población muy golpeada por el peso de la invasión de los pueblos, y la mancha cruenta que los conflictos dejan normalmente sobre la población. No obstante, al tratar de hacer una descripción de la realidad tan conocida por el autor, y hacia la que él tiene una afinidad tan estrecha, muy a pesar de que éste trate de situarse en una perspectiva externa, no

---

<sup>73</sup> Volvemos a incidir en el uso genérico de la categoría “ladino” para referirnos al no-indígena.

podrá evitar dar puntos de vista concretos, opiniones, o incluso implicaciones emocionales que den lugar a ver la cercanía y el cariño hacia un pueblo y una cultura que forma parte de la realidad natural que conforma el marco en el que tiene lugar toda esa serie de acontecimientos ficticios. Y aunque la narrativa es ficción, y muy a pesar del elemento mágico presente en muchos de los momentos, no se puede olvidar que nuestro autor es fiel a la realidad que vive y en ocasiones sus cuentos no son sino una auténtica paráfrasis de la vida de esta pequeña y olvidada región del interior de Guatemala. Por ello, muchos de los personajes, situaciones, arbitrariedades, ritos, experiencias y puntos de vista, no hacen sino responder a vivencias que el propio autor haya podido tener en su recorrido por ésta que él considera su pequeña patria.

Deberemos señalar que el Óscar Sierra nos presenta un indigenismo original y bastante sorprendente. Sobrepasa ese primer momento del indigenismo donde la dura realidad y las descripciones, en ocasiones bastante amargas, dejan paso a una visión nueva caracterizada por la cercanía y el intento de encarnar todo aquello que critica. Si bien es realista en sus consideraciones, ese primer momento realista da paso a la conjunción de la pura realidad con los momentos más mágicos y oníricos derivado de las creencias y cosmovisión del mundo maya, concretado, en los *camino*s del pueblo *q'eqchi'*. Aunque trata de situarse en una postura externa, objetiva y distante, la subjetividad se realza en muchos momentos, dando paso a una comprensión y una empatía hacia el indígena sorprendentes. No se limita a describir sin más, al estilo de un narrador del tipo *camera-eye*. De hecho, los sentimientos e impresiones tanto de los personajes como del propio narrador implican que éste se identifica con algunos de los personajes y se adopta su punto de vista. Es original que en cada momento trate de ponerse en el lugar de cada uno de los que intervienen en la acción, y por momentos, describa la realidad según esa perspectiva que adopta.

No obstante, tal y como hemos indicado, el indigenismo de Óscar Sierra resulta *a priori* bastante dulcificado, ya que no se recrea en las míseras condiciones de vida de los indígenas, ni en descripciones *hiperrealistas* que conlleven el desviarse de los objetivos e intenciones que se había propuesto. Aunque la realidad es unitaria y las condiciones de vida se basan en situaciones semejantes, la recreación de impresiones, sensaciones y sentimientos se basa más bien en todos esos elementos de realidad que

puedan suponer una crítica desde dentro hacia fuera. Por ello, las descripciones meramente externas no son tan frecuentes como en otros escritores, ya que cuando aparecen sólo lo hacen para condicionar los estados internos del personaje. La cuestión puede tener su génesis más directa en que él conoce de forma precisa todas esas formas externas del indígena y sus condiciones de vida, higiene y pobreza. Por ello, puede que considere innecesario describir algo que parece obvio y que no tiene mayor trascendencia en un acercamiento más profundo. De hecho, los indígenas son, como sabemos, mayoría de población en el país, y concretamente en esta región. Un habitante de la Verapaz conoce externamente y con precisión al indígena, y por ello, no se necesita una descripción pormenorizada de todos estos aspectos. Lo que sí puede interesar al autor es desenmascarar todo ese complejo sistema de relaciones humanas y de creencias que no aparecen tan obviamente en una primera impresión. Esta puede ser una de las claves más directas del indigenismo de nuestro autor. Los prejuicios hacia el indígena suelen basarse en criterios externos y en juicios creados a lo largo de la historia. Pero si se penetra en sus costumbres, tradiciones, y sobre todo, sentimientos, se descubren realidades que pueden cambiar todo un sistema de creencias arraigadas en el ladino, cuya actitud de desprecio se suele convertir en la mayor aliada de la discriminación. Gracias a esto, la madurez del planteamiento indigenista del autor, trasciende a esas primeras consideraciones de este género en las que el efectismo y la crudeza se alzaban con la supremacía de la narración olvidando aspectos como las relaciones interpersonales, o la profunda vida interior del personaje indio.

Si procedemos a cuestionarnos en qué tipo indigenismo podríamos enmarcar el pensamiento de este autor guatemalteco, podremos comprobar que de una forma u otra encarna los principios fundamentales de cualquier tendencia preconcebida, si bien, por los condicionantes de su propia biografía y formación personales, posee una serie de rasgos concretos que lo sitúan en una óptica particular y muy personal. En cualquier caso, y si regresamos a los postulados que tratábamos en los primeros capítulos, deberíamos pensar si la narración de Óscar Sierra podría enmarcarse en el contexto del *neoindigenismo*<sup>74</sup>. En gran medida podemos afirmar que este hecho puede verificarse por diversos motivos. Si bien es cierto que el narrador adopta una perspectiva externa y presenta los acontecimientos a manera de observador ajeno a su curso, también es

---

<sup>74</sup> Ver capítulo 2.3.

verdad que no puede ocultar su postura ante los hechos que acaecen. Así, conoce con profundidad la identidad del pueblo *q'eqchi'*, desde su lengua hasta sus tradiciones más arraigadas. Las presenta con detalle y valora cada uno de los elementos que encuentra. Muestra una cierta actitud de sorpresa, pero al mismo tiempo nada de lo que observa le es ajeno. En consecuencia, Óscar Sierra no habla de acontecimientos que le son ajenos y que producen en él incompreensión; es más, ahonda en las estructuras sociales y jerárquicas para presentar a lector un microcosmos muy familiar para él. De igual manera, el rico y extraño mundo exotérico de los mayas que pueblan esta región del interior de Guatemala, es conocido por el escritor. Cada pequeño detalle, toda actitud, los gestos cotidianos o la misma forma de actuar ante las situaciones que se van sucediendo se manifiestan como parte ordenada de un proceso que se muestra natural ante el mismo narrador.

Como veíamos al tratar este tema, otro de los factores que intervienen en la construcción de un pensamiento de corte neo-indigenista se funda en la intensificación del lirismo en el relato. Este es un hecho que aparece de forma constante en el transcurso de la narración de Óscar Sierra. Hay un fuerte apego a la categoría lírica que se muestra en cada uno de los relatos. Por un lado, y como ya veíamos, las historias y la particular actuación de los personajes arrancan en el escritor emociones muy distintas, pero al mismo tiempo, profundamente intensas. De igual forma los personajes se muestran en complejos procesos emocionales y psicológicos que se distancian del simplismo en el que podrían hallarse si nos situáramos desde una óptica de mayor distancia.

Óscar Sierra al describir su ya consabida “pequeña patria”, presenta la problemática social que caracteriza el momento histórico en el que vive. Así, no sólo se hace eco de la diferenciación que ha perseguido al indígena a lo largo del tiempo, sino que además entra en otros problemas sociales que se han agudizado con el transcurso de la historia: la situación de constante tensión sociopolítica, la marginación, el maltrato a menores, el abuso del alcohol y la falta de formación de los colectivos más desfavorecidos. Por ello, y aunque se muestre distante y externo, es capaz de encarnar el punto de vista de los personajes desde una empatía evidente. La literatura de nuestro autor se deriva de un conocimiento e implicación directos en la realidad del indígena.

Además de todo lo mencionado podemos afirmar que algunos de los cuentos se abren al mundo de lo mágico y lo onírico, en relación con todo el pensamiento mítico que caracteriza la propia idiosincrasia indígena. Ante esto, podemos plantearnos la madurez de un indigenismo que no se encuentra exento de crítica, pero que el mismo tiempo abre las puertas hacia posturas que se distancian de los primeros planteamientos de esta corriente más en relación con el realismo exacerbado o con el hiperrealismo desmesurado.

Siguiendo el pensamiento religioso y la filosofía de vida que el autor trató de seguir a lo largo de su vida no debemos olvidar que abre las perspectivas del indigenismo hacia la concreción de esa realidad en otros pueblos que padecen condiciones similares, basadas en el profundo peso de la discriminación y la diferencia. Por ello, resulta de interés observar ese tránsito que se produce en su narración, que nos hace viajar desde esa realidad tan concreta y precisa, encarnada por el pueblo *q'eqchi'*, sabiendo que éste sólo es uno de los múltiples que componen el panorama maya actual presente en su país, hasta la aplicación de esquemas similares a la vida de cualquier pueblo en condiciones análogas, o cualquier persona. Todo ser humano comparte sentimientos y emociones similares, y eso, parece que el autor no parece estar dispuesto a que caiga en el olvido. Este hecho, unido a la defensa de sus paisanos, de gente con nombres, apellidos y realidad concreta, hace que la narración adquiera una vivencia tan directa en muchos de los casos.

Por otro lado, Óscar Sierra parece haber sido un *gran enamorado de la ironía*. Y por ello la aplica en sus narraciones de muy distintas maneras. La emplea en su crítica social, a veces, desgarrada como sabemos. También generaliza este recurso en el desarrollo de algunas de sus descripciones, muy agudas en ciertos momentos. Y por supuesto, la ironía se encuentra presente por medio de las propias paradojas que la vida ofrece en cada momento. La crueldad hace que estas paradojas en ocasiones se vistan de dolor intenso, en especial al tratar temas de profunda índole social.

El elemento social no ha de ser olvidado en ningún caso. Así, hemos tratado de encontrar la ética en la que puede encuadrarse el autor para llegar a concluir que supera cualquier planteamiento racista y llega a comprender al indígena en primera persona. Presenta la *q'eqchi'* como un ser dotado de unos principios morales admirables y que parecen heredados de los antiguos mayas. La persona, parte de un todo, tal y como es concebida en el pensamiento tradicional del indígena de estas regiones, se distancia de los intereses y el afán de ambición que tiene el *hombre blanco*. Debido a su nobleza y conformidad excesivas, es sometido a numerosos abusos. Al mismo tiempo, sufre los rigores de la ignorancia y es víctima de sus propias supersticiones. Pero no puede negarse que su cosmovisión particular lo conduce a comprender otros aspectos de la realidad que pasan desapercibidos *a priori*. Óscar Sierra valora todo esto y se compadece del dolor que padece el sector más desfavorecido de la sociedad. Por ello podemos afirmar que los cuentos de nuestro autor están cargados de una enseñanza moral muy profunda. De este modo se abre la puerta a la esperanza de que algún día cambien las diferencias sociales preexistentes y el indígena sea valorado de forma integral en todas sus dimensiones.





## **BIBLIOGRAFÍA**

- Adams, R. (1957). *Un análisis de las creencias prácticas en un pueblo de Guatemala*. Guatemala: F. Marroquín.
- Adams, R. (2002). *Etnicidad e igualdad en Guatemala 2002*. Serie políticas sociales (nº107). Santiago de Chile: CEPAL.
- A´KUTAN (2001). *Recorriendo la Historia de la Verapaz*. Cobán, Guatemala: Autor.
- AK´KUTAN. (2004). *Mitos y relatos indígenas*. Cobán, Guatemala: Autor.
- Albizúrez, F. & Barrios, C. (1993). *Historia de la literatura guatemalteca (3 volúmenes)*. Guatemala: Editorial Universitaria.
- Alcina Franch, J. (1989). *Mitos y literatura Maya*. Madrid: Alianza.
- Alda Mejías, S. (2000). *La participación indígena en la construcción de la república de Guatemala*. Madrid: UAM.
- Alegría. (1968). *Novelas Completas*. Madrid: Aguilar.
- Alonso González, M. J. (1990). Simbolismo y función de las imágenes luz-sombra en “El Señor Presidente”. *Anales de literatura hispanoamericana*, 17, 71-81.
- Alvarado Borgoño, M. (2004). Notas sobre narración e ideología frente a la diversidad latinoamericana. *Revista de Antropología Experimental*, 4, 2-36.
- Anderson Imbert. (1976). *El realismo mágico y otros ensayos*. Caracas: Monteávila.

- Arcos Cabrera, C. (2006). El duro arte de la reducción de cabezas: ruptura y continuidad en la literatura ecuatoriana contemporánea. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 25, 147-159.
- Arguedas, A (1998). *Raza de Bronce*. Madrid: CSIC.
- Arguedas, J. M. (1971). *Todas las sangres*. Buenos Aires: Losada.
- Arguedas, J. M. (1973). *Los ríos profundos*. Buenos Aires: Losada.
- Arguedas, J.M. (1974). *Yawar fiesta*. Buenos Aires: Losada.
- Arias, A. (1979). *Ideologías, literatura y sociedad durante la revolución guatemalteca 1944-1954*. La Habana: Casa de las Américas.
- Arias, A. (1998). *Gestos ceremoniales: Narrativa centroamericana 1960-1990*. Guatemala: Artemis-Edinter.
- Arias, A. (1998). *La identidad de la palabra: narrativa guatemalteca a la luz del nuevo siglo*. Guatemala: Artemis-Edinter.
- Arrivillaga, A. (2002). *Observatorio de Conflictos*. Serie Indigenismo. Guatemala: CIP
- Asturias, M. A. (1948). *Mensajes indios*. México: Losada.
- Asturias, M. A. (1977). *Sociología guatemalteca: El problema social del indio*. Tempe: Arizona State University. (Edición original, 1923).
- Asturias, M. A. (1985). *Leyendas de Guatemala*. Madrid: Alianza.
- Asturias, M. A. (2000). *Cuentos y leyendas*. Madrid: G.G
- Asturias, M. A. (2000) *El Señor Presidente*. Madrid: Cátedra.

- Asturias, M. A. (2000). *Mulata de Tal*. Madrid: G.G.
- Asturias, M. A. (2005). *Hombres de maíz*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ayala, R. R. (1998). *Mitos y leyendas de los mayas*. Barcelona: Edicomunicación.
- Baptista, S. (2005) La construcción cultural y política de la etnicidad en el Perú: José Carlos Mariátegui, José María Arguedas y Rodrigo Montoya. *Investigaciones Sociales, 15, Año IX, 235-250*.
- Barrera, E. (1975). *La mitología maya en la obra de Miguel Ángel Asturias (1899-1974)*. *Anales de literatura hispanoamericana, 4*, 93-114.
- Basadre, J. (1935). *La multitud, la ciudad y el campo*. Lima: Huascarán.
- Basadre, J. (1947). *La multitud, la ciudad y el campo en la historia del Perú*. Lima: Huascarán.
- Basadre, J. (1987). *Perú: problema y posibilidad*. Lima: Studium.
- Baudouin, B. (2001). *Los Mayas: del sacrificio al renacimiento*. Barcelona: De Vecchi.
- Bellini, G. (1997). *Historia de la literatura hispanoamericana*. Madrid: Castalia.
- Bello, A. (2004). *Etnicidad y Ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Benítez, R., Lara, M. & Nateras A. (2006). Maras y pandillas: miradas diversas a debate. *Cuadernos de Trabajo del Instituto Nacional para la Seguridad y la Democracia A. C., 11*.
- Beristain, C.M. (1997). *Viaje a la memoria. Por los caminos de la milpa*. Barcelona: Llallevir.

- Cajal, M. (2000). *¡Saber quién puso fuego ahí! Masacre en la Embajada de España*. Madrid: Siddharta Mehta Ediciones.
- Camacho, C., Durocher, B., Fernández Gamarro, J. A., & Letona, J. V. (2003). *Tierra, Identidad y Conflicto en Guatemala*. Guatemala: FLACSO.
- Cambranes, J.C. (Ed.). *500 años de lucha por la tierra. Estudios sobre la propiedad rural y reforma agraria en Guatemala*. Guatemala: FLACSO (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales).
- Casas A. M. & Moyano B. E. (2006). Los textos y el estigma: una reflexión acerca de la identidad y la integración regional latinoamericana. *Aldea Mundo*, 20, 29- 36.
- Castellanos, R. (1970). *Balún-Canán*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castro Klaren., S. (1974). *El mundo mágico de José María Arguedas*. Buenos Aires: Losada.
- Castro Pozo, H. (1922). *Nuestra Comunidad indígena*. Lima: M.F.
- Cebrián Abellán, A. (2000). Los Indicadores de la pobreza en la República de Guatemala. *Papeles de Geografía*, 31, 3-45.
- Centro de Estudios de Guatemala. (1995). *Guatemala: entre el dolor y la esperanza*. Valencia: Universidad de Valencia.
- Choque, M.E., García, F., López, S., Sánchez, E. & Tiñuaka, A. (2000). *Las sociedades interculturales: un desafío para el siglo XXI*. Quito: FLACSO.
- Ciudad Ruiz, A. (1989). *Las culturas del antiguo México*. Madrid: Alhambra.
- Colom González, F. (ed.). (2005). *Relatos de Nación*. En La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico (2 vol.). Madrid / Frankfurt: Iberoamericana.

- Cometta Manzini, A. (1960). *El indio en la novela de América*. Buenos Aires: Futuro.
- Cornejo Polar, A. (1989). *La novela peruana*. Lima: Horizonte.
- Cornejo Polar, A. (1997). *Los universos narrativos de José María Arguedas*. Buenos Aires: Losada.
- De la Garza, M. (1984). *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas.
- De la Garza, M. (1989). *Literatura Maya*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- De la Garza, M. (1998). *Palenque*. México: Gobierno del Estado de Chiapas/ Ed. Miguel Ángel Porrúa.
- De la Vega, M. A. (2003). *Análisis geográfico de las variedades biofísicas y socioeconómicas y su influencia en categorías de influencia pobreza en el territorio nacional*. Guatemala: Universidad Landívar.
- Devés-Valdés, E. (1996). El pensamiento latinoamericano entre los años 1915-1930 (lo social como reivindicación de la identidad). *Cuadernos Americanos*, 55, enero-febrero.
- Dewey-Montefort, J.A. (2006). *Entre la literatura indianista y la narrativa neo-indigenista*. Tesis de maestría no publicada, BG. University.
- Díaz del Castillo, B. (1976). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Porrúa.
- Díaz Novoa, G. (2001). *Enrique Dussel en la filosofía latinoamericana y frente a la filosofía eurocéntrica*. Tesis de maestría no publicada. Valladolid: Universidad de Valladolid.

- Diop, P. M. (2007). Recorrido de la literatura indigenista del siglo XX en Latinoamérica: análisis de una muestra de sus novelas. *Ogigia. Revista electrónica de estudios hispánicos*, 1, 31-40. [www.ogigia.es](http://www.ogigia.es)
- Editorial Amnistía Internacional (EDAI). (2002). *El legado mortal de Guatemala. El pasado impune y las nuevas violaciones de los derechos humanos*. Londres: Author
- Elíade, M. (1979). *Imágenes y símbolos*. Madrid: Taurus.
- Elíade, M. (1972). *Tratado de la Historia de las religiones. I*. Madrid: Epifanía.
- Elíade, M. (1972). *Tratado de la Historia de las religiones. II*. Madrid: Epifanía.
- Estrada Monroy, A. (1993). *Vida esotérica Maya K'échí*. Guatemala: Ak'utan.
- Fernández Camacho, C. (2004). La oposición al autogolpe de Serrano Elías: Eficacia de las Relaciones públicas políticas. *Ámbitos 12, año 11*, 237-259.
- Fernández, T., Millares, S. & Becerra E. (1995). *Historia de la literatura hispanoamericana*. Madrid: Universitas.
- Flores Juárez, E. (comp.). (2002). *Guatemala: Leyes y regulaciones en materia indígena (1944-2001) (2 Volúmenes)*. San José, Costa Rica: OIT.
- Fox Lockert, L. (1989). La Conciencia social andina en la obra de José María Arguedas. *ALH. Actas X*. 601-609.
- Franco, J. (1985). *Historia de la literatura hispanoamericana*. Barcelona: Ariel.
- Giraldo, J. (2004). *Búsqueda de la verdad y justicia*. Bogotá: CINEP.
- Galeano, E. (1971). *Las Venas Abiertas de América Latina*. Colombia: Siglo XXI.

- Gallegos, R. (1995). *Doña Bárbara*. Madrid: Austral. Espasa Calpe.
- García, C. (2005). *Literatura testimonial indígena en Guatemala (1987-2001)*. Víctor Montejo y Humberto Ak'abal. Miami: University of Florida.
- Garcilaso de la Vega el Indio. (1984). *Comentarios Reales*. México: Porrúa.
- Gendrop, P. (1980). *Los Mayas*. Barcelona: Oikós-tau.
- Gil Iriarte, M. L. (1998). “Balún Canán”. La obra de una Antífona mexicana. *Anales de literatura Hispanoamericana*, 27, 297-310.
- Guenón, R. (1959). *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*. Buenos Aires: Eudeba.
- Gomez Suárez, A. (2001). *Indigenismo y movilización política en América latina. Los Tawahka*. Tesis de maestría no publicada, Instituto Cervantes, Universidad de Santiago de Compostela.
- González Prada, M. (1943). *González Prada*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Halperin Donghi, T. (1986). *Historia Contemporánea de América Latina*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hobbes, T. (1998). *Leviatán*. México: FCE. (Edición Original 1651).
- Hemeroteca Nacional de Guatemala. (1961). Vol. 34.
- Icaza, J. (1997). *Huasipungo*. Madrid: Cátedra.
- Iglesias Ponce de León, J. (1990). *El esplendor de una civilización*. En Ciudad Ruiz (comp.). “Los Mayas”. Madrid: Colección Turner 500 Centenario.
- ISCRSA. (1998). *El hecho religioso*. Madrid: Autor.



- Kant. (1988). *Crítica de la razón pura. Doctrina trascendental del método* (6ª ed.). Madrid: Alfaguara. (Edición original 1781).
- Laguardia, J. M. (1980). *La Reforma Liberal en Guatemala. Vida política y orden constitucional* (2ª ed.) México: Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Lamb, R. (1959). *Antología del Cuento guatemalteco*. México: Ediciones de Andrea.
- Lasserre, G. (1975). *América Media*. Barcelona: Ariel.
- Le Bot, Yvon. (1995). *La Guerra en tierras Mayas. Comunidad, Violencia y modernidad en Guatemala 1970-1992*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Llanera, A. (1997). Un balance crítico: la polémica del realismo mágico y lo real maravilloso americano (1955-1993). *Anales de literatura Hispanoamericana*, 17, 107-118.
- López Alfonso, F. J. (Ed.). (1995). *Indigenismo y propuestas culturales: Belaúnde, Mariátegui, y Basadre*. Alicante: Generalitat Valenciana.
- López Alfonso, F. J. (2006). Hablo, señores, de libertad para todos. López Albújar y el indigenismo en Perú. *Cuadernos América Sin Nombre*, 17.
- Lorente Medina, A. (1986). El trasfondo ideológico en la obra de Alcides Arguedas. Un intento de comprensión. *Anales de literatura hispanoamericana*, 15, 56-73.
- Loveluck, J. (1976). *Novelistas hispanoamericanos de hoy. El escritor y la crítica*. Madrid: Ed. Taurus.

- Lucena Salmoral, M. (1987). *Historia de Iberoamérica. Prehistoria e Historia Antigua*. Madrid: Cátedra.
- Luján Muñoz, J. (1998). *Breve historia contemporánea de Guatemala*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Luque, C. I. (2003). Balún-Canán de Rosario Castellanos: un ejemplo de memorias pseudotestimoniales. *Revista Coatepec*, 4, 17-34.
- Mariátegui. (1986). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.
- Marroquín, A. (1972). *Balance del Indigenismo*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Martí, J. (1995). *Cuentos completos. La Edad de Oro y otros relatos*. Barcelona: Anthropos. (Ed. Ángel Esteban).
- Martín Hudson, O. (1991). *La nueva imagen del indio en Todas las sangres de José María Arguedas*. Salamanca: Universidad Pontificia.
- Martul Tobo, L. (1977). La función del narrador en la obra de Roa Bastos. *Anales de literatura hispanoamericana*, 6, 151-174.
- Matul, D. (1998). *Los Mayas*. Costa Rica: Editorial Educa.
- Mejía, J. (1995). *Poesía guatemalteca del siglo XX*. Ginebra: Fundación Simón Patiño y Unión Latina Ginebra.
- Meléndez, C. (1961). *La novela indianista en Hispanoamérica (1882-1839)*. Río Piedra: Univ. Puerto Rico.
- Menchú, R. (1992). *El clamor de la tierra*. Barcelona: Tercera Prensa.

- Mera, J. L. (1967). *Cumandá*. Madrid: Espasa Calpe. (Ed. Ángel Esteban).
- Mera, J. L. (1998). *Cumandá: un drama entre salvajes*. Madrid: Cátedra.
- Mercier, P. (1980). *Historia de la Antropología*. Barcelona: Península.
- Milla, J. (1982). *Libro sin nombre*. Guatemala: Piedrasanta.
- Molina Jiménez, I. (2001). La polémica de El Problema (1899), de Máximo Soto Hall. *Revista Mexicana del Caribe*, 12, 147-187.
- Monteforte Toledo, M. (1962). *Donde acaban los caminos*. México: Aguilar.
- Morales Padrón, F. (1983). *América en sus novelas*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.
- Morales, A. L. (1983). *Introducción a la literatura hispanoamericana*. Barcelona: Editorial Edil Inc.
- Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHAG) (1998). *Guatemala: nunca más. Informe del Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica*. Guatemala: Author
- Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHAG). (2004). *Era tras la vida por lo que íbamos...*. Guatemala: Autor.
- Olaechea Labayrn, J.B. (1992). *El indigenismo desdeñado*. Madrid: E. Mapfre.
- Olguín Martínez, G. (1998). Estado Nacional y Pueblos Indígenas. *Nueva Sociedad*, 153, Febrero, 93-103.
- Ordóñez Cifuentes, J. E. (1999). *La constitución del Estado-Nación guatemalteco: el ascenso etnocrático ladino y la configuración del colonialismo interno*. "Pueblos

indígenas y derechos étnicos”. VII Jornadas Lascasianas. México: Universidad Autónoma.

Ortiz, F. (1940). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: J. Montero.

Oviedo, R. (1985). El clasicismo de Rómulo Gallegos. *Anales de literatura hispanoamericana*, 14, 103-117.

Oviedo, J. M. (2001). *Historia de la literatura hispanoamericana*. Madrid: Alianza Editorial.

Pacheco Ríos, Ó. (2002). *Basta, no soy indio*. Santa Cruz, Bolivia: CEPDI.

Palencia Roth, M. (1983). *Gabriel García Márquez: la línea, el círculo y las metamorfosis del mito*. Madrid: Gredos.

Palma, R. (2000). *Tradiciones Peruanas*. Madrid: Cátedra.

Parra Novo, J.C. (2004). *Persona y comunidad Q'ueqchí*. Cobán: Ak'Kutan.

Pérez de Colosía, M. I. (1976). El indigenismo y la literatura de Ciro Alegría. *Anales de literatura hispanoamericana* 5, 166-193.

Pólit Dueñas, G. (2001). (comp.). *Antología Crítica literaria ecuatoriana hacia un nuevo siglo*. Quito: FLACSO.

Recinos, A (ed.). (2001). *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*. Guatemala: Piedra Santa.

Recinos, A. (1989). *Literatura Maya*. Caracas: Ayacucho.

Rivera Dorado, M. (1985). *Los mayas de la antigüedad*. Madrid: Alambra.

Rivera Dorado, M. (1986). *La religión maya*. Madrid: Alianza Editorial.

- Rivera Dorado, M. (2001). Algunas consideraciones sobre el arte maya. *Revista Española de Antropología*, 31, 11-30.
- Rivera Dorado, M. (2005). Catorce tesis sobre la religión maya. *Revista Española de Antropología*, 35, 7-32.
- Rivera Vélez, F. (1998). Los indigenismos en Ecuador: de paternalismos y otras representaciones. *América Latina hoy*, 19, Julio, 57-63.
- Roa Bastos, A. (1994). *Hijo de hombre*. Madrid: Anaya.
- Robert G. y Mead, J. R. (1967). *Perspectivas Interamericanas: literatura y libertad*. New Cork: Las Américas Publishing Company.
- Rodas Nuñez, I. (2006). Identidades y la construcción de la categoría oficial ladino en Guatemala. *Crise. Centre for Researh of inequality, Human Security, and ethnicity, working paper*, 29, 3-24.
- Rodríguez Cabal, J.R. (1997). *Conquista de Verapaz*. Cobán: Ak'kutan.
- Rodríguez Macal, V. (1953). *La mansión del Pájaro Serpiente*. Guatemala: Piedrasanta.
- Roh, F. (1925). Realismo mágico. *Revista de occidente*, XXV, 274-301.
- Roitman, R. González P. (comp.) (1996). *América latina entre los mitos y la utopía*. Madrid: Universidad Complutense.
- Rojas Lima, F. (1992). *Los indios de Guatemala*. Madrid: Mapfre.
- Rousseau, J. J. (1982). *Discurso sobre el origen y la desigualdad del hombre: El Contrato Social*. Madrid: Alianza. (Edición original 1762).
- Ruz Lhuillier, A. (1993). *La civilización de los antiguos mayas*. México, D. F.:

Ediciones Fondo de Cultura Económica.

Saavedra, A. (2001). *El color de la sangre. Cuarenta años de Resistencia y Represión en Guatemala*. Guatemala: GAM.

Sacoto, A. (2006). El realismo icaciano. *Caza, Palacios, cien años*, 41, 46-62.

Saintoul, C. (1988). *Racismo Etnocentrismo y literatura*. Quito: SOL S. A.

Salvador, Á. & Rodríguez, J. C. (1987). *Introducción al estudio de la literatura hispanoamericana*. Madrid: Akal.

Santizo, M. A. (1975). La unidad estructural y temática de “Hombres de Maíz”. *Anales de literatura Hispanoamericana*, 4, 115-131.

Scott, Carter. (1998). *Los Mayas*. Madrid: Edimat Libros.

Serra, V. (2005). Bilingüismo y dualidad en hijo de hombre de Roa Bastos. *Hologramática literaria*, 1 V, 24-46.

Sharer, R. (1998). *La Civilización Maya*. México: Fondo de Cultura Económica

Shaw, D. (1999). *Nueva narrativa hispanoamericana*. Madrid: Cátedra.

Sierra Iboy, Ó. (1982). *Verde Verapaz. Cuentos*. Guatemala: José de Pineda Ibarra.

Sierra Iboy, Ó. (1986). *Verde Verapaz. Poemas*. Cobán: Norte.

Solórzano, C. (1964). *Teatro guatemalteco contemporáneo*. Madrid: Aguilar.

Spinoza, B. (1996). *Ética*. Madrid: Alianza Editorial. (Edición Original 1677).

Soustelle, C. (1980). *Los Mayas*. París: Flammarion.

- Soustelle, J. (1983). *Los olmecas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Szilagyi, A. (2004). La cosmovisión de Gabriela Mistral. *Diplomacia*, 97, 106-109.
- Sydney Thompson, J. E. (1987). *Historia y religión de los mayas*. México: Siglo XXI.
- Uslar Pietri, A. (1954). *Breve historia de la novela hispanoamericana*. Madrid: Edime.
- Valbuena Briones, Á. (1962). *Literatura Hispanoamericana*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Valera, C. (ed.). (1984). *Cristóbal Colón, Textos y documentos completos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Van Oss, A. (1986). *Catholic Colonialism: A Parish History of Guatemala, 1524-1821*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vázquez Peñate, P. (2006). Los pueblos indígenas de México: 100 preguntas. *Ra Ximbai. Revista de Sociedad, Cultura y Desarrollo Sustentable*, 2 (3), 865-873.
- Vila Barnes, G. (1984). *Significado y coherencia del universo narrativo de Augusto Roa Bastos*. Madrid: Orígenes.
- Vidal Herrera. (2006). *La protección social para las poblaciones indígenas autóctonas (El caso de Guatemala)*. Guatemala: IGSS (Instituto Guatemalteco de Seguridad Social).
- Villoro, L. (1950). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: El Colegio de México.
- Warman, A. (1978). Indios y naciones del indigenismo. *Nexos*, 2, 3-6.
- Zamora Acosta, E. (1985). *Los mayas de las Tierras Altas en el siglo XVI*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla.

Zavaleta, C. E. (2001). Perú, novela con novelista. *Alma Mater*, 20, 71-86.



*VERDE VERAPAZ. CUENTOS.*

EDICIÓN



## ÍNDICE

A) El autor y su época.....	4
B) El “microcosmos” de la Verapaz en los cuentos.....	6
C) Breve descripción de lo cuentos.....	8
D) Sobre esta edición.....	12

### CUENTOS

La vereda del compadre.....	16
El buscador de cartas de amor.....	26
Sak rapin ha’.....	34
Tragedia e Río Hondo.....	52
Flor de caña.....	64
Borrachera.....	72
Alma de harapos.....	88
El cerro vivo.....	98
En el paabanc.....	112
Otra vez el cacique.....	124
Misteriosa voz de ultratumba.....	134
Cuando el maíz llora.....	150
Caza mayor en Boca Costa.....	158
Ocaso negro.....	174



## **A) EL AUTOR Y SU ÉPOCA**

Óscar Absalón Sierra Iboy (1908-2002), nació en Cobán, capital del departamento guatemalteco de la Alta Verapaz, en el interior de la república. Desarrolló la mayor parte de su actividad literaria y docente en los alrededores de esta ciudad, en contacto directo con las realidades culturales y sociales que se gestaron en ese momento por la región.

Aunque son dos los departamentos que componen la región Verapacense, esto es, Alta y Baja Verapaz, las características que la engloban, pueden reducirla a una sola. Por ello, el autor viene a hacer un homenaje con su obra bajo la denominación genérica de la Verapaz, sin distinciones, y teniendo en cuenta que ésta tiene unas características peculiares, de las que por cierto, hace gala constantemente. Y es que no se puede pasar por alto que este pequeño reducto de naturaleza y cultura indígena que supone la Verapaz, se ha resistido al paso del tiempo, mostrando muchas de los aspectos que parecieron ser sus señas de identidad a lo largo de siglos.

En su labor docente, hacia la que Óscar Sierra se sintió durante toda su vida inclinado de forma irremediable, éste conoció la realidad humana más profunda, en un contexto natural e histórico que condicionó el desarrollo de los pueblos del interior de la república guatemalteca en una determinada dirección. Y es que, a pesar de que como contrapeso a las muchas dificultades que sufren los indígenas, podemos destacar como aspecto positivo el mantenimiento y fortalecimiento de sus señas de identidad, no podemos olvidar que este colectivo ha sido golpeado de forma inmisericorde por los caprichos del suceder de la historia y el acontecer de adversidades. Esta situación, añadida al hecho del origen indígena del escritor, llevaron a un conocimiento de la cultura maya-*q'eqchí*, mayoritaria en esta región, y a una preocupación por la problemática que azotó al indígena durante la historia, y que continuaba proyectándose en el momento en el que vivió y convivió con las comunidades rurales.

No se puede dejar a un lado, además, el momento histórico en el que Óscar Sierra vive. Éste comienza su labor como maestro en pleno gobierno de Ubico,

marcado por un fuerte carácter autocrático. Su talante autoritario y su política fundada en estrategias de terror, marcaron una década de crisis, que desembocó además en problemas económicos y sociales. A este gobierno, sucedieron otros como los de Arévalo, defensor del modelo liberal e impulsor de una cierta estabilidad político-económica; y posteriormente, Arbenz, cuya política represiva conllevó el descontento. De esta forma, fue depuesto de forma violenta en 1954, por el coronel Castillo Armas, preparándose ya el terreno para el inminente comienzo del largo período de represión posterior.

Sierra Iboy tuvo que abandonar la docencia en varias ocasiones, debido a las desavenencias con los distintos gobiernos. Es más, el choque frontal con el gobierno de Arbenz, lo llevó a abandonar incluso la labor periodística que con tanta ilusión emprendió en los periodos que tuvo que dejar incluso su tan querida Verapaz para instalarse en la costa caribeña (concretamente en Puerto Barrios). En cualquier caso, su labor literaria parece haberse intensificado en estos tiempos de profundas crisis.

Aunque siempre tuvo reconocimiento externo de sus creaciones literarias, tanto poéticas como narrativas, encontró dificultades para que su obra saliera adelante. En cualquier caso, la mayor parte de sus cuentos vieron la luz en los años de represión y conflicto, exponiéndose a profundas y diversas dificultades. Pero siempre fue defensor de sus ideales, considerando que “la palabra es luz y fuerza, capaz de iluminar conciencias y romper cadenas de opresión”.<sup>a</sup>

A pesar de la grave situación de crisis en la que se vio envuelto el país, y la poca esperanzadora perspectiva de los gobiernos que se sucedieron (Peralta, Méndez Montenegro, Arana Osorio, Romeo Lucas, etc.) pudo mantener ambas labores vocacionales, esto es, tanto la docente como la literaria hasta 1978, año en el que se jubiló. Y pudo ver el sueño cumplido de recibir la Orden “Francisco Marroquín”, máximo reconocimiento intelectual del país. De igual manera, a pesar de las dificultades, y gracias también al apoyo popular, pudo ver publicada parte de su obra.

---

<sup>a</sup> Lema de su diario “El Norte”, que vio la luz durante diez años

No obstante, la crítica social aparece en los relatos del autor, de una manera u otra, si bien éste se refugia en preocupaciones particulares que lo alejan de la cruel generalidad, aunque sin permanecer fuera del margen de las mismas.

## **B) EL “MICROCOSMOS” DE LA VERAPAZ EN LOS CUENTOS**

Oscar Sierra quiso denominar al conjunto de sus cuentos *Verde Verapaz*. No sólo quiso referirse a esta obra bajo la denominación genérica a la que nos hemos referido; es más, quiso que toda su obra se englobara bajo esta misma y única denominación. Debemos indagar en las motivaciones que llevan al escritor a este hecho, primeramente, y siguiendo sus afirmaciones, podremos decir que sus escritos son un homenaje a su “pequeña patria”, como él mismo considera a la región *verapecese* (Sierra, 1982, p. 9). En consecuencia, la primera fuente de inspiración es la realidad más inmediata al escritor, de la que se siente parte indisoluble, y a la que se dirige de manera agradecida, sorpresiva, o incluso en clave de rebeldía en ocasiones.

La Verapaz supone un marco de inspiración, preciso y particular, un “microcosmos” dentro del mundo, y que comparte aspectos generales con el mismo, pero cuya riqueza deja entrever otros que sólo son propios de esta región, y a los que no puede acceder el extranjero sin manifestar al menos, una cierta sorpresa. Este continuo descubrimiento de realidades, supone algo importante incluso para el propio autor, que a pesar de haber vivido con todos estos aspectos y compartir muchos de ellos, no deja de maravillarse a cada paso que recorre por los entresijos de este “mundo”. Sin embargo, a pesar del marcado lirismo de algunos momentos, y de lo descriptivo de otros, no podemos obviar el trasfondo social y didáctico que el escritor manifiesta a través de su narrativa.

Varios son los ejes que marcan los relatos de Óscar Sierra, y que sintetizar en torno a los siguientes:

- 1. La Naturaleza.** Fuente de inspiración y punto de partida de cada uno de los cuentos. Supone un marco que ayuda a comprender mejor

el contexto en el que se desarrollará la narración. El autor se recrea en los espacios, presentando imágenes y elementos sensoriales sorprendentes. Sirven para situarse en escena, y al mismo tiempo, plasmar la realidad con acierto y cercanía. No sólo se basará en lo visual; además introduce olores, sabores, sensaciones táctiles que fluctúan desde lo térmico hasta lo sensual. Todo ello no invita sino a vivir con mayor intensidad la historia que en ese marco natural va a tener lugar. Al mismo tiempo, manifiesta la grandeza de su región y la belleza que ofrece.

2. **La cultura autóctona.** Alude con asiduidad a los elementos que componen la cultura particular de la Verapaz. Ante esta situación, no puede evitar recurrir constantemente al hecho indígena, puesto que es parte intrínseca de su “patria”, y al mismo tiempo el elemento constitutivo humano fundamental de la misma. Por ello, el maya-*q'eqchi'* aparece de una forma u otra en distintos momentos. Se hace alusión a su situación actual, a su pasado glorioso, y a las causas que han llevado a la decadencia de su cultura, y a convertirse en las grandes “víctimas” de la sociedad del momento. Nuestro escritor, además, da un paso más, y llega a inmiscuirse en sus misterios, su cultura y tradiciones más íntimas.
3. **La crítica social.** Dentro de la labor pedagógica que emprende Óscar Sierra con su narrativa breve, parece que uno de los ejes básicos está compuesto por la “filosofía social” que subyace a las historias. La crítica toma varias directrices, pero es frecuente y muy aguda. En ocasiones, se encamina a la resolución de conflictos raciales, en los que el indígena se lleva la peor parte. Por ello, hay un carácter marcadamente indigenista en los relatos. En otros momentos, la crítica va más allá, y toca, aunque sutilmente, la época de represión vivida por el país. Pero hay una intencionalidad reivindicativa en la mayoría de los cuentos, que conducen hacia la reflexión, o en contadas ocasiones, hacia un optimismo de cambio en actitudes y problemática.
4. **La ironía.** El escritor se manifiesta profundamente irónico. A veces roza el sarcasmo y puede resultar de una agudeza casi hiriente. Pero



la ironía está presente por medio de comentarios, actitudes, juegos de palabras o la paradoja de las propias situaciones que se encuentran. Ésta sirve como pilar de la crítica, en muchos momentos, o como elemento de humor. Es cierto que puede resultar por momentos algo desagradable; pero sirve para interpelar directamente al lector y hacerle entrar en la clave de entendimiento de su *interlocutor*.

5. **La muerte.** Bien de forma simbólica o metafórica, o bien de manera real y cruda, la muerte está presente en cada uno de los relatos y se convierte en una de las ideas principales. En ocasiones es el trágico final. Este hecho hace reflexionar o invita a un ejercicio de introspección. En otros cuentos, lo que se produce es una muerte simbólica, como renuncia inevitable a situaciones anteriores, o cambio sustancial de realidad. El juego del encuentro entre la vida y la muerte, reflejo de la propia existencia humana, llena en muchos casos de escepticismo y desconcierto. En otros casos, puede resultar el paso a la vida, a una nueva existencia que abre horizontes de optimismo (en el caso de abandono de situaciones difíciles).
6. **El lirismo.** Por la riqueza y expresividad de la descripción, y por la implicación que el escritor lleva a cabo en su narración, encontramos una presencia lírica constante. Además, interviene desde su interioridad constantemente, aportando sentimientos y emociones por medio de una expresión que lo acerca a lo poético.

### **C) BREVE DESCRIPCIÓN DE LOS CUENTOS**

*Verde Verapaz* es un conjunto de catorce relatos, breves en su mayoría, y que responden a distintas temáticas, si bien se mueven alrededor de los ejes que comentábamos. Todos los cuentos, a excepción de tres, están situados en la región a la que Sierra trata de dar un claro homenaje. Estos otros cuentos que parecen situarse “al margen” de la Verapaz, recrean ambientes costeros, reflejo de las vivencias que el escritor tuvo en sus años de “exilio” en otras zonas distintas de su amada Verapaz. No obstante, sigue patrones similares, y no hace sino abrir las perspectivas de sus vivencias

a ambientes o marcos que presentan analogía e incluso relación de cercanía con el altiplano guatemalteco. De esta manera, los marcos naturales, la ironía, y la crítica social (e incluso los patrones del modelo indigenista) son fácilmente aplicables a las situaciones que a priori pueden antojarse como “externas”.

“La Vereda del compadre” nos introduce en la realidad indígena, concretando la afinidad o cercanía del autor con los mayas-*q’eqch’ies*, hacia los que siente cercanía a cariño, y con los que resume haber compartido mucho. No obstante, supone de igual forma, una crítica a su actitud conformista y ante la cual, no parece haber posibilidad de que llegue la transformación y la subversión de los valores tradicionales que llevan al estancamiento. Se recrea en la bondad y valores positivos del indígena, encarnados en la figura del compadre y en toda su familia, pero al mismo tiempo, se muestra frustrado por la desidia y el inmovilismo.

“El buscador de cartas de amor”, se sitúa en una perspectiva externa, y manifiesta sentimientos, emociones, ilusiones que pueden estar presentes en cualquier persona en diversos momentos de la vida.

“Sak Rapin Ha”, uno de los cuentos más bellos, se introduce de lleno en la temática indigenista. Manifiesta la dicotomía entre los valores mayas (concretando como siempre, en la realidad *q’eqchi’*) y el mundo invasor del no-indígena. La crítica, además, a los valores impuestos, y a la misma injusta jerarquía social de los campesinos frente al patrón, “todopoderoso”, se torna en dura y directa. Además, se atreve el autor a penetrar en los entresijos de la mentalidad y pensamiento indígenas, y en el entramado de valores propios del mismo. La nobleza del indígena se contrapone al afán de ambición y la maldad inherente al patrón.

“Tragedia en Río Hondo” continúa en la vida del noble indígena, pero da un paso más para acercarse a una problemática cortante y peligrosa: los conflictos bélicos internos que azotan el país, ante los cuales, el indígena es ajeno, pero al mismo tiempo, se convierte en la víctima más vulnerable. Así, el enfrentamiento armado que sufrió Guatemala durante décadas, se refleja en esta narración, cuyas derivaciones llevan al sinsentido mismo de la guerra. Óscar Sierra entra de lleno en la crítica amarga de la confrontación de intereses, y en el dolor que esto produce.

“Flor de Caña”, aparte de entrar en la recreación de la belleza y en las controversias del amor inesperado e ingenuo, manifiesta indirectamente la condición de adulteración que se produce en la persona cuando ésta renuncia a su propia idiosincrasia. En este caso, la mujer indígena abandona la sencillez de su origen y su sofisticación posterior, hace que pierda en detrimento de sus encantos.

Tanto “Borrachera” como “Alma de Harapos” tienen en común dos ejes de crítica social muy marcados. Primeramente, el autor es directo y despiadado con la crítica al abuso del alcohol, cuyas consecuencias se presentan como nefastas e irreversibles. Y la segunda, es la presentación de los niños, como víctimas inocentes de conflictividades absolutamente ajenas a ellos. En su larga labor docente, Sierra Iboy pudo ser partícipe de situaciones semejantes. De ahí su postura radical. Además, es cierto que ante los conflictos armados del país, y la pobreza, el problema del alcohol se generalizó, y conllevó un agravamiento de la problemática social.

En los cuentos posteriores, nuestro escritor entra de nuevo de lleno en la realidad del indígena. Además de entrar en las claves de entendimiento que suponen en manejo del idioma, el autor indaga en aspectos culturales, estructuras sociales, y en el mundo de lo misterioso, llegando a comprender muchos de los elementos inherentes a la cosmovisión maya. Esto roza lo onírico y lo mágico en algunos momentos. Y aunque el narrador trate de situarse en lo externo, muchas veces desde el escepticismo, llega a una cierta identificación con las realidades que trata de describir. Así, “El Cerro Vivo” se introduce en el mundo religioso y mágico de los mayas, en sus ancestros y en la vivencia de tradiciones milenarias aún presentes en la vida indígena. Hay escepticismo acusado por parte del autor, pero al mismo tiempo, un profundo respeto a las creencias ancestrales, y una admiración hacia los prodigiosos acontecimientos que se suceden sin explicación aparente. Por otra parte, “El Paabanc” manifiesta el profundo conocimiento que posee Sierra Iboy de la lengua y cultura *q’eqch’í*, así como de las estructuras sociales en las que se basan las comunidades. En el caso de “Misteriosa Voz de ultratumba” el final divertido y paradójico no deja de lado las ricas descripciones que fundamentan la mayor parte del relato, en las que se plasma el rico universo cultural y arqueológico que subyace a las maravillas naturales presentes en la Verapaz. Por su parte, “Otra Vez el Cacique”, además de indagar en el mundo de lo mágico, supone toda

una reivindicación de la tradición histórica indígena, que ha llegado a un estado de decadencia a pesar de su glorioso pasado, y en el que la responsabilidad de los “conquistadores”, impositores de cultura, idioma e incluso fe, no parece tener excusa.

“Cuando el maíz llora”, junto a los relatos anteriores, indaga de igual forma, en la vida del indígena y en su cultura. Y lo hace por medio de ese elemento constitutivo que es el maíz. Así, insiste en la línea de la defensa de la cultura maya, sus valores, su sensibilidad y la propia bondad que caracteriza a ese hombre que carece de preocupaciones fuera de las elementales.

Por último, debemos indicar que tanto “Caza mayor en boca costa” como “Ocaso Negro” salen de la vida indígena para entrar en ambientes distintos. El primero de los relatos, no entra en consonancia con el resto, y se distancia un poco de las líneas fundamentales de preocupación originarias del escritor. Pero el caso de “Ocaso Negro” es original y revelador. Así, los mismos esquemas de defensa y reivindicación del indígena, aparecen aplicados a una minoría étnica del país que también sufre los rigores de la diferenciación social y la discriminación: la población negra del Caribe. Así, el relato se convierte en todo un alegato contra el racismo, y en una ampliación original de los presupuestos del indigenismo.

## **D) SOBRE ESTA EDICIÓN**

Hemos tratado de ser lo más fieles posible a los criterios originales del autor. Para ello se ha tomado como base la edición original, ya citada, de 1982 sobre la que se ha llevado a cabo la presente.

Se han respetado todos los sistemas de puntuación, así como las grafías originales. De igual manera, siendo fieles al texto original, se han transcrito literalmente todas las palabras en lengua *q'eqchi'* que aparecen en los cuentos, teniendo en cuenta que algunas de ellas aparecen con distintas grafías a lo largo de los mismos. Para ello, se han llevado a cabo aclaraciones pertinentes que pueden arrojar luz, especialmente a partir de la publicación de gramáticas distintas en dicha lengua maya.

Por otra parte, y dada la especificidad de determinados modismos regionales, se ha procedido a la aclaración de los más significativos, para que se comprenda el sentido completo del relato y no queden aspectos que puedan enturbiar la lectura fluida y enriquecedora. Asimismo, determinados elementos culturales y otras cuestiones marginales, también se han aclarado para enriquecer la comprensión de los cuentos. Todas estas anotaciones se han llevado a cabo a pie de página por facilitar el acceso y no entorpecer el desarrollo natural de la lectura.

La forma de hablar de los personajes, con vulgarismos por omisión fonética, o con modismos que no recoge el diccionario, se han respetado, de igual manera, si bien se han llevado a cabo las aclaraciones que se han visto precisas u oportunas. Así, para resaltar su carácter, se han escrito en cursiva, hecho que no aparece en el edición original.

Por ultimo destacar que, para ser lo más fieles posibles a la versión originaria, hemos respetado la situación espacial de páginas y párrafos, así como el número total de páginas que componen la obra.



# CUENTOS





# LA VEREDA DEL COMPADRE

(Escrito en 1953. Semblanza del campesino de entonces)



Lluvia impertinente; cuchicheo de baldosas por el gotear incesante de los aleros; chasquido luminoso en la prolongación de larga calle. ¡Ah, qué noche cruda ésta! El paraguas se pesa de humedad y de murmullos...

La luz roja intermitente, reflectores que abren paso a la sirena de una ambulancia. ¿Tragedia? ¿Emergencia? O quizás una vida que surge con el bautizo del sufrimiento.

Cuánto han cambiado los tiempos. ¡Ah, de las instituciones benéficas! Que a un municipio, a una aldea o finca; lo cierto es que ahí va el servicio, pronto, oportuno.

Esto me recuerda, por asociación de ideas, a mi compadre el indígena campesino; si en ese tiempo hubieran habido ambulancias, aún anduviera vivito y coleando.

Es noviembre, mes de intensa lluvia e intenso frío. Llego a mi dormitorio forzando mis movimientos; el cuerpo resentido por la humedad y el frío, busca el refugio de las frazadas y mientras me acomodo al sueño reparador, a mi imaginación acuden los contrastes visuales de luz y sombra, así también el silencio en plena noche roto por el bullicio de la sirena del vehículo que pasa salpicando agua de al lluvia. Pero, decía yo, si esto se hubiera visto en vida de mi compadre...

Estas ideas fueron el prólogo de varias noches de meditación en las que campaba la imagen de mi compadre; algo tan sencillo y corriente, tan común como es la muerte, pero en particular, se trataba de la muerte de mi compadre.

La penúltima vez que pasé por el antiguo camino carretero de Las Tres Cruces, llamado “carretero” porque era donde transitaban las carretas haladas<sup>75</sup> por bueyes que conducían mercadería importada y que llegaba a la cabecera, camino hoy envejecido por el monte y el olvido, innecesario ya por la apertura de otras rutas, opté desviarme por la vereda que conduce al ranchito humilde de mi compadre Miguel-Mec, como diminutivo en el dialecto<sup>76</sup>- digo, ranchito<sup>77</sup> humilde como nido hecho de paja y basura, pero donde entibia su conformidad el estoicismo de una familia indígena. Así aparentan las viviendas de casi toda las familias de los campesinos en el medio rural, a quienes se les compadece por su aparente miseria y que se juzga no aguantarán soportarla y llevarla hasta el final, cuando muchas veces, los dignos de lástima son aquellos que por su instrucción y posición social, con exigencias y vanidades, les tortura la inconformidad y les acicata la ambición.

Estoy ya a la sombra del rancho; a la familia les toma de sorpresa. Abren sus bocas de espanto unos cuantos tiestos enfilados en las goteras del rancho para recoger agua; los perros se desperezan y ladran tercamente. Patojos<sup>78</sup> panzones acuden curiosos con las barrigas al descubierto, apunta el ombligo la presencia de parásitos. Miguel, pobremente vestido y sucio, por efecto de sus faenas del campo, se retuerce en reverencias y atenciones<sup>79</sup> para que entre en su vivienda y ocupe un rústico banco que ofrece al inesperado huésped,

---

<sup>75</sup>Arrastradas o tiradas

<sup>76</sup> El término “dialecto” se refiere a cada una de las lenguas indígenas mayas, en este caso, el *q'eqchi'*. La mayor parte de los nombres tienen un diminutivo en esta lengua

<sup>77</sup> Construcción rústica e inestable.

<sup>78</sup> Niños

<sup>79</sup> Reflejo de la profunda hospitalidad del indígena.

a la vez que la Tomasa<sup>80</sup> deja la piedra de moler, secándose las manos con la enagua, viene a brindarle una inclinación reverente al compadre.

La mirada escrutadora del visitante, encuentra rendijas por todos lados del contorno del rancho. Caramba, es una sola habitación que es la vez: sala, dormitorio, cocina, altar y hacinamiento de mazorcas, todo en el mismo perímetro de la vivienda. Pero se respira frescura y paz, a la vez que ilumina avivado y caliente el fogón con chisporroteo de brasas. Qué olorosas las tortillas que va sacando la Tomasa del comal<sup>81</sup> de barro para yuxtaponerlas dentro del congestionado “tol”<sup>82</sup>.

Después de larga y amena conversación con la familia, hago intención de despedirme. Miguel interviene.

- Todavía no te vayas, Tata<sup>83</sup>, hace tiempo que no te vemos por aquí. ¿Otro guacal<sup>84</sup> de boj<sup>85</sup>?
- Gracias, Miguel, está sabroso pero algo fuerte...
- Y vas a almorzar frijolititos con nosotros.

Las olorosas tortillas se hinchaban apetitosas sobre el comal ¡Cómo iba a desdeñar esa invitación, nunca!

Mientras se multiplican los afanes de los esposos anfitriones, otro guacal de “boj” brinda Miguel; unos leños más avivan el fogón y el bullir de los frijoles se hace perfectible.

El almuerzo fue frugal y sabroso.

No acertaba mi pensamiento a considerar, cuando continué mi camino si en verdad hay más felicidad esa aparente mísera vida de los indígenas campesinos, o es que saben muy bien ocultar sus posibles amarguras y sufrimientos; aunque es de dudar que los

---

<sup>80</sup> Muy común entre los indígenas anteponer el artículo al nombre propio.

<sup>81</sup> Placa sobre la que se cocinan las tortillas de maíz.

<sup>82</sup> Vasija de calabaza.

<sup>83</sup> Trato familiar. Se utiliza para dirigirse al padre o alguien muy cercano.

<sup>84</sup> Pequeño recipiente para bebida.

<sup>85</sup> Licor de muy fuerte gradación derivado de la caña. Muy común y popular.

tengan. Me sentí tan satisfecho y gozoso de ese momento de convivencia que mi caminata de regreso la sentí corta y amena recordando la plática sostenida con mi amigo y compadre Miguel, gentil y bondadoso.

Pasó el tiempo y un cambio de labores me alejó de aquel viejo camino carretero de Las Tres Cruces.

Amaneció temprano el sol, pero no tanto como para alumbrarle el camino, de madrugada, al hijo mayor de mi compadre, severo y formal se expresó de inmediato:

- Mi nana quiere que nos acompañés<sup>86</sup> un rato. Quiere que te tomés un guacal de boj con tu compadre antes que lo enterremos.

-¡Cómo! ¿Le pasó algo entonces?

-¡Qué vamos a hacer, Tata, llegó su hora!

Mis demostraciones de pena y congoja estaban a punto de merecer las consideraciones y el consuelo del propio hijo de mi compadre, quien sin inmutarse dijo:

- Entonces, te esperamos, ¿verdad?

- Mejor vamos juntos.

El finado era miembro de una congregación religiosa y sin que esto fuera imperativo, ya muchas familias habían acudido desde que corrió la voz de aquel fallecimiento, a ponerse al servicio de la familia doliente. La noche la pasaron en vela; grandes fogatas de ocote<sup>87</sup> en el patio e incesante titilar de velas en el altar y alrededor del cuerpo inerte.

Las mujeres palmoteaban tortillas en torno a la lumbre del fogón y varias gallinas habían pagado el tributo a la memoria de su

---

<sup>86</sup> “voseo” como trato de confianza

<sup>87</sup> Madera de pino.

dueño para atender las visitas. Los hombres hacían los menesteres propios y el acarreo y reparto de la contribución de vecinos, consistente en unas tinajas de boj. Las visitas se entretenían sosteniendo conversaciones animadas, interrumpidas por periodos de rezos, cantos y salmos impresionantes.

Tanto por lo que me contara el muchacho que me llevó la noticia de la muerte de mi compadre, como por las referencias de la impávida Tomasa, me di cuenta exacta de los últimos momentos de aquél en el trance de su enfermedad.

Un día Miguel amaneció con dolores en el vientre. Los conocimientos de hierbas no dieron efecto. Las mujeres comentaban que se trataba de brujería. Poco a poco fue empeorando; le costaba cumplir con sus obligaciones de trabajo de su patrón; tiempo después ya no pudo salir y tuvo que agarrar cama. Mandó decir el patrón que lo llevaran al hospital de la cabecera y con este objeto llegaron dos mozos con un cacaxtle<sup>88</sup>.

- No, yo no voy, dijo Miguel, para que me maten esos doctores, mejor me muero en mi rancho.

Ante la firmeza o terquedad, fue necesario tomar otra determinación, la aceptada por los campesinos en tales situaciones: acudir a un “curandero”.

El viejo fullero del brujo -brujo o curandero como que es igual- dio cumplimiento, pero llegó con apetito de mil leguas.

---

<sup>88</sup> Forma de transporte. Sobre una cinta o cuerda, se suele apoyar el peso o carga sobre la espalda. El punto de sostén está en el frente.

Satisfecho el yantar, indicó ceremonioso: -“Hay que humear de pom<sup>89</sup> todo el rancho”. Cuando estaba todo el ambiente brumoso, prendió las primeras candelas<sup>90</sup> frente al altar y se postró de rodillas a rezar. Toda la familia observaba con curiosidad y respeto. El curandero es gran personaje para los campesinos, aunque, para decir verdad, más es el temor que le tienen, puesto que le atribuyen facultades para curar y matar, según el caso.

Llegó la hora de la “prueba” anunciada; reunió a las personas mayores y les dijo, después del almuerzo succulento y abundante que le habían servido.

- Voy a hacerles la prueba- dijo con discreción para que no oyera el enfermo- para saber si se cura o no; así no gastarán en balde por él. Sobre la taza de caldo echaré unas gotas de sebo sobre el cual, al enfriarse, apoyaré una pequeña vela y le dejaré caer una porción de agua. Si la candela cae de golpe del agua, el enfermo se cura; si en cambio queda firme, no hay remedio, se muere.

Todos los ojos de los circunstantes se mostraban abultados o desorbitados quizás por el misterio o por temor. Contemplaban la práctica de aquella prueba con curiosidad escrutadora. En medio de la taza de caldo estaba recta la pequeña vela de sebo. Cualquiera opinaría que irremisiblemente tendría que caer al golpe del agua. Los quejidos del enfermo rompían aquel silencio que rodeaba al curandero. Tomó éste el guacal de agua; el incensario despedía nubes de humo oloroso y denso. Cayó el golpe de agua dentro de la taza y la pequeña llama de la vela se reflejó multiforme en la superficie agitada del líquido; cosa increíble, la vela siguió vertical

---

<sup>89</sup> Incienso de resina. Posee una gran simbología en la tradición maya, pues se le atribuyen cualidades purificadoras, y es reflejo de lo etéreo, espiritual.

<sup>90</sup> Velas.



sobre su base de sebo que como isla flotaba sobre aquella mezcla de caldo y agua.

- No hay remedio, el enfermo no se cura...

Aquella solemnidad de sentencia no tuvo eco.

- Así tiene que ser; el padre Sol<sup>91</sup> así lo ordena.

Luego que se fue el curandero, los familiares ya sólo pensaron en los preparativos del entierro; era por demás hacer más gastos. El enfermo sólo tomaba lo indispensable para calmar sus necesidades. Sin embargo, aún pasaron varios días calmando la gravedad del paciente; pero pasando una semana aquellos quejidos se fueron apagando, apagando, apagando...

Pero es que los familiares no tomaron esa actitud por renuencia o miseria, no; era el respeto a la fatídica voz del curandero<sup>92</sup>.

Ahora estamos rindiéndole tributo a los restos del compadre y la obsequiosidad de deudos y vecinos; es como en los días grandes de fiesta. Las humeantes tazas de comida; las redondas, blancas y calientes tortillas; guacalitos de batido se sucedían, cada vez que se alargaba obsequiosa la mano de distinta nola<sup>93</sup> con el guacalito humeante.

Es un detalle inolvidable el momento de encajonar el cadáver. La serenidad de Tomasa estaba a prueba; una ligera congoja se descubría en su voz; sin embargo, era la de todas las vueltas: que lleve un guacal, su sombrero le es indispensable, ah, también su mecapal<sup>94</sup>. Disimuladamente le dije:

- Y esas cosas, ¿no les servirán a tus hijos?

---

<sup>91</sup> Sustrato precolombino. Sincretismo religioso en el que se identifica la figura de Dios del cristianismo con la antigua divinidad maya. Ver Estrada Monroy. *Vida Esotérica maya q'eqchí*, cap.1.

<sup>92</sup> La autoridad de éste sigue teniendo vigencia entre los indígenas, y se superpone incluso a las opiniones de la medicina alopática.

<sup>93</sup> Niña, joven. Préstamo léxico procedente del *q'eqchí*.

<sup>94</sup> Faja con dos cuerdas en los extremos que sirve para llevar carga, poniendo parte de la faja en la frente y las cuerdas sujetando el grueso de la carga con la espalda.

- Todo eso -contestó- lo compró el finado para que le sirviera, le puede hacer falta, que se lo lleve.

Alguien observó: ¡Su machete! Sí, respondió Tomasa, su machete también. Y así se sumaron otras cosas más que harían compañía al cuerpo de Miguel en su gran viaje.

A punto de clavar la tapa en el cajón, acudió Tomasa presurosa, con unas monedas.

- Que se lleve un poco de dinero, le hará falta.

- Comprende, Tomasa, le dije, que ese dinero les hará falta a ustedes.

- Ese dinero que él ganó, a él le corresponde; no sabemos cuánto va a necesitar en ese gran viaje.

Es difícil contrariar sus ideas y sus costumbres, pues apenas lastimar sus sentimientos que se estiman sinceros.

Ya en la ermita de Las Tres Cruces, la gente se apiñó en torno al hoyo cavado en la tierra; entonces sí se oyeron llantos opacados entre las manos.

- ¡Se acabó Miguel Cacao! Dijo sentenciosamente uno de los más viejos de la vecindad. Y el cajón empezó a descender.

- Es la tierra que vuelve a la Madre Tierra<sup>95</sup>. Agregó otro.

Y quién me quita de la imaginación la idea de que al compadre no le había llegado su hora; que fue víctima de la superstición, de la ignorancia y mucho de la negligencia. Y así se sucederán muchos casos que pasan ignorados.

- Se acabó Miguel Cacao, ahora es tierra dentro de la tierra.

Y qué fácil es conformarse.

---

<sup>95</sup> Consideración indígena maya de la Tierra, como madre de los vivientes, de la que todo procede y a la que todo regresa. En este caso, el autor manifiesta por medio de esta ciencia la profunda ironía del aferrarse a tradiciones que pueden llevar a nefastas consecuencias.

# EL BUSCADOR DE CARTAS DE AMOR

(Participación en los Juegos Florales Mario Morales Monroy, de Teculután, Zacapa, en febrero de 1967. obtuvo segundo puesto con medalla de plata y diploma. Fue publicado en el folleto *Certamen Literario "Mario Morales Monroy"*)



Las palmeras costeñas coquetean con el viento, como queriendo obstaculizar su impulso con su cabellera desgredada, que eran sus hojas.

Pero el viento traía ulular de canciones que había robado al mar en su fragor de eterno trovador de las playas; y aquel collar de sonidos lo dejaba prendido de las hojas en movimiento.

Pero las playas se extendían lánguidas y sensuales bajo la caricia de los tumbos del mar, quien se diría el enamorado de las noches de luna.

Mar iracundo, dirían algunos, mar voluptuoso y sensual, dirían los poetas; mar fecundo y lascivo, dirían las sirenas; mar amigo fiel, dice el viejo; “zorro de mar”... Pero el mar lo era todo. A veces fiero y mortal; a veces acariciador y amoroso.

La luna le sonría...a veces...y ella en cada caso ocaso se sentía sucumbir entre sus aguas inquietas, pues parecía que la quisiera ocultar entre sus entrañas profundas.

Y ante todos estos motivos, surgió el hombre taciturno, devorador de caminos y rompedor de horizontes. Con marcada frecuencia visitaba sus vigiliass costeñas y llegaba a las playas a pernoctar sus vigiliass para atisbar las auroras sonrosadas y quietas.

En las mañanas tranquilas se le veía recorrer las arenosas playas en busca de algo. ¿Era un vagabundo? ¿Era un soñador o acaso un poeta enamorado? Nadie se interesa en perturbar sus ensimismamientos para investigar su misión.

En esa su constante búsqueda, llega al fin a recoger algo, que acariciaron especial ternura; su hallazgo le transportaba en regocijo y examinando sus detalles, lo ocultaba cuidadoso entre sus ropas para luego abandonar el lugar e irse por otro rumbo.

La vez que le volví a ver, fue nuevamente en la playa. En un paseo familiar pernoctamos en un rancho pajizo a orilla o inmediaciones de la playa, para gozar ilimitadamente del encanto de las aguas del mar; y así poder ver también con exactitud el resurgimiento del sol por sobre el cristal enorme de las aguas.

Esa noche, ya todos los compañeros dormían rendidos de cansancio por las actividades desplegadas en el día; apenas si repercutían los ambos del mar, quien se iba inmovilizando como adormecido por la luz plateada de la luna; entonces escuché una música lejana que emitía lamentos suaves y agradables, era el sonido de una armónica ejecutada con maestría.

No soporté la curiosidad y fui en busca del que con gran deleite nos obsequiaba esa serenata. Sobre pequeños riscos, apenas salientes de la playa, estaba el misterioso hombre, con su armónica entre ambas manos y la mirada perdida sobre el horizonte inmenso del mar.

- Y tú ¿qué haces?- le pregunté absurdamente, por decir algo.
- Lo has escuchado. Estoy dando serenata.
- Y se puede saber, ¿a quién obsequias con gran sentimiento la ejecución de tu música?

- Si te dijera el nombre, qué más da, no la conoces. Entonces basta que te diga: a ella.
- Comprendo que estás enamorado...
- Todos tenemos el don de querer... y el amor es la manifestación más pura de las almas nobles.
- Pero yo he visto que buscas algo entre el oleaje del mar; y eso ¿qué es?
- Busco mensajes de amor. Eso es todo.
- Bien, te comprendo; queda con tu amor y con tu música, y gracias por lo que a mí me toca escucharla.

La arenilla tibia y húmeda jugueteaba bajo mis pies como si gozara en hacerme cosquillas, haciéndome apresurar la marcha para dejarla en paz, ya que parecía adormilada en medio del silencio de la noche. A mis espaldas, empezó a sonar la armónica con tanto sentimiento. Y esa musicalidad se dilataba por sobre la playa para confundirse con los tumbos del mar, como formando dúo.

La mañana se abría con arrebatos de sol, tiñendo de oro la espuma de la resaca y el reverberar de las olas. Tibio y amoroso el mar, invitaba a refugiarnos en sus aguas y poco a poco la afluencia de bañistas se hizo intensa.

Jugábamos alborozados con el oleaje, cuando en eso vi al hombre de la armónica, al enamorado del mar, aunque él dijo de “ella”, que recorría despreocupado la playa como sonámbulo cabizbajo, mojándose los pies con el azote de la espuma. Y buscaba entre conchas y caracoles que empujaban las olas, lo que sólo

a él le interesaba. En eso le vi hacer una mueca de alegría al agacharse a recoger algo blanco, que ocultó entre sus manos y conservaba con entusiasmo. No resistí la curiosidad y corrí tras él hasta darle alcance.

- Oye amigo, yo soy el intruso que interrumpió tu serenata anoche, he visto que encontraste lo que buscabas.

- ¡Sí, lo he encontrado! Y ahora soy feliz y ya me voy.

- ¿Y puedo saber o conocer lo que encontraste?

- Si te dije anoche lo que buscaba: un mensaje de amor...

- ¿Pero en qué consiste ese mensaje?

- ¡Ah!, tú no puedes comprenderlo. Está en esta carta.

Y mostró una hermosa y blanca concha, cuyo aspecto nacarino brillaba ante mi curiosidad y extrañeza.

- ¡Esta es tu carta!, - me dijo con semblante alegre.

- ¿Y puedo saber quién te la escribe?- Le pregunté intrigado.

- Mi novia. Ella vino una vez al mar, se internó en él y ya no volvió. Pero me había dicho antes que cuando estuviésemos distantes, me mandaría cartas que escribiría en las noches de luna llena... Y a eso vengo, a recibir sus cartas de amor...Y se alejó alegre, feliz con su hallazgo, que era en su mundo interior la carta que alimentaba su esperanza y que lo ponía en contacto con el ser amado con su lejano amor. Y recorrió todo lo largo de la playa, hasta que se perdió en la



distancia. Y, ensimismado, perplejo, permanecí inmóvil, recapacitando en su tragedia- o quizás mundo feliz-, viéndole alejarse y desaparecer.

Mis acompañantes descubrieron mi actitud y acudieron a indagar lo que me pasaba. Ante las preguntas de ellos, contesté simplemente:

-Veo al enamorado del mar que se llevó su carta de amor...

Se miraron asombrados, viendo por todos lados; luego hicieron un gesto de duda y de malicia.

Pero yo sabía que para aquel misterioso personaje, el mar le había traído una carta de amor...



# SAK RAPIN HA´

(Escrito en 1947 para los Juegos Florales “Rosendo Santa Cruz” de Cobán, obteniendo mención honorífica.



*Sak Rapin Ha*<sup>96</sup>, es como un rincón de leyenda oculto en la espesura de los bosques aledaños; una cascada que cae como sucesión de canciones, como si dijéramos la voz de los montes expresada en cristalinas notas que de piedra en piedra rebotan. El refugio de las indígenas del lugar porque allí con mayor confianza a la sombra de los árboles se bañan y lavan sus ropas.

Por la blancura de la espuma al resbalar sobre las rocas y que luego flota sobre el remanso de las aguas, los nativos conocían ese lugar con el nombre apuntado para decir: espuma blanca.

Así fue como en ese lugar, los dorados rayos del sol de una mañana de estío cruzaban oblicuamente entre el *foliaje* de los copados árboles e iban a lamer cálidos, con sensación de trópico, la carne morena de una joven india desnuda que se bañaba, con sencillez de niña, con inocencia de montaraz, ofrecía la morbidez propia de sus curvas como un motivo más de la propia naturaleza, plasmada en el bosque. Castidad de hembra que desconoce la malicia porque lleva el alma tan blanca con la blancura exquisita de la espuma del riachuelo.

En medio de esa soledad del bosque con su peculiar estado de quietud, con el bullicio apenas perceptible de la algarabía de pequeños pájaros y el rumor incontenible de la corriente de agua, la

---

<sup>96</sup> Literalmente, “agua blanca que salpica” o “espuma que salpica”. Existen varios lugares en la Verapaz que encarnan estas características. Algunos lo identifican con el famoso “Champey”.

la niña morena se bañaba olvidada de todo, entregada a sí misma. Ese abandono espiritual no la dejó escuchar las pisadas fuertes de unas recias botas al chocar con los pedruscos de la vereda que cruzaba cerca de aquella fuente apenas a pocos pasos de donde aquella desnudez morena, como ninfa de barro o diosa de piedra, sobre las aguas se copiaba, rodeada de reflejos ondulantes como pececillos de plata.

Aquellas botas recias, aquellas pisadas fuertes, eran del “patrón” de la finca, quien se encaminaba a revisar las cuadrillas de mozos que atendían el corte de café en una plantilla cercana.

Unos bigotes grandes en una cara áspera, con arruga vertical en el frente como señal inequívoca de bravura, eran las características salientes de la personalidad de aquel sujeto y además, un cincho ancho e cuero en la amplia cintura, del que pendían un revólver y un machete, sobresalían de la rústica indumentaria del hombrachón que, cargado de espaldas se sombreaba con su alado sombrero. Y era cierto que ponía hiel en sus ojos como fuego en sus palabras cuando ordenaba las faenas o hablaba a su mozada<sup>97</sup>.

La niña, sin notar la indiscreta presencia, seguía el ritmo de su baño, sobresaliendo con altivez natural del nivel de las aguas, tomando un aspecto flamígero, como curioso pebetero<sup>98</sup> en el altar aromado de la naturaleza.

En la orilla cercana de la corriente, aquellos dos ojos llenos de lujuria se extasiaban mirándola, como hipnotizados o como prestos a zarpar en un intento felino. La bañista inocente presintió el golpe de aquella mirada en sus espaldas, quizás el de una brasa candente fue el efecto de su piel, pues de inmediato alzó la vista

---

<sup>97</sup> Trabajadores.

<sup>98</sup> Recipiente con orificios usado para quemar incienso o perfumes.

y brincó hacia sus ropas con natural impulso de pudor y las atrajo para cubrirse.

Con disimulada turbación, el patrón no osaba hablar; retorciéndose el bigote y exprimiendo una sonrisa quiso infundirle confianza.

Ella quedó inmóvil, temblaba y sentía que sus pies se clavaban en la arena.

- ¿Cómo te llamás, muchacha?
- Lena, *siñor*, soy Magdalena.
- ¿Quién es tu padre?
- Dionisio Caal mi tata<sup>99</sup>, está en el cafetal.
- ¿Cuántos años tenés?
- Dice mi nana que ya voy por catorce.
- Catorce años...

Con un bufido suspiró el hombre; con la vista buscaba los rasgos personales de la muchacha, pero ésta los ocultaba con su ropa.

- Vas a decirle a tu papá que se presente a mi oficina, que quiero hablarle con urgencia.
- Sí, patrón.

Y se fue el patrón por la vereda que conduce al cafetal, sin duda con planes diabólicos en la imaginación. Lena, con natural temor se visitó y corrió para su rancho.

El viejo Dionisio Caal, tembló de recelos cuando oyó la cita que el patrón le hacía por medio de su hija, máxime en las circunstancias en que se la dio, un presentimiento le nublabla el pensamiento. El guacal de agua de maza caliente que apuraba sediento, después de las agotadoras faenas del día, le temblaba entre las encallecidas manos.

---

<sup>99</sup> En este caso, referido a padre.

Pablo, hijo mayor de aquel humilde labriego, torcía sobre sus descubiertas musculosas piernas, unas hebras de maguey<sup>100</sup>, haciendo pita<sup>101</sup> para ir tejiendo un matate<sup>102</sup>. Era apenas un mozalbete y por tanto no daba importancia a lo que su hermana refería.

Dionisio, al terminar su bebida, se quedó silencioso, dándoles vueltas al guacal entre sus manos, hasta que su hijo le preguntó que por qué le intrigaba tanto el mandato del patrón. Pausadamente le respondió su padre:

- Vivimos en tierras del patrón y en este caso, no nos pertenecemos ni a nosotros mismos. En los montes crecen árboles y plantas; sus flores y sus frutos los recoge el primero que los ve, ya sean los animales o la gente. Pero cuando las tierras tienen un dueño que a más es egoísta, los frutos y las flores, los animales y los humanos que en ellas viven, según leyes propias, pertenecen al dueño de las tierras con derechos ilimitados.
- No encuentro, tata.- dijo Pablo- la relación de tus palabras con la cita que te hace el patrón.
- Te he dicho que él es el dueño de tierras, se considera dueño de todo lo que en ellas encuentra.
- Sí, así lo has dicho, tata, pero...
- Bien, en este caso, si el patrón encuentra algo que le guste en su propiedad, una flor extraña y bonita, por ejemplo, la arrancaría y la llevaría a su casa. ¿Verdad?
- Sí, eso sí...
- Hoy ha conocido el patrón una flor extraña, tu hermana... quiera Dios que no pretenda arrancarla de su mata.

---

<sup>100</sup> Fibra de agave americana. Planta cuyas hebras se emplean para la confección de cuerda/soga.

<sup>101</sup> Cuerda.

<sup>102</sup> Bolsa de cuerda de pita usada por los campesinos.



Aquellas razonables conjeturas del viejo Dionisio, dejaron ensimismados al completo de la familia. Se hizo un prolongado silencio y a la luz de la vaga penumbra del fogón, todos se mostraban cabizbajos como sospechando un mal presagio.

Esa noche, la vieja Eulalia, que así se llamaba la mujer de Dionisio, prendió un cabo de candela para alumbrarse, sacó brasas del fogón que se extinguía y las echó en un tiesto. Aprovechó que la familia dormía para actuar a su manera. Salió al contorno de su casa y en cada esquina<sup>103</sup> tiró pom<sup>104</sup> sobre las brasas y sahumó<sup>105</sup> el ambiente, musitando quedamente<sup>106</sup> sus ruegos a los poderes ocultos para que alejen de su familia y principalmente de su hija los posibles maleficios que podrían sobrevenir.

El humo se esparcía en el contorno de la mujer hasta más allá de donde alumbraba la pequeña vela. Dionisio sintió las emanaciones y comprendiendo la acción, llamó a su mujer para que descansara y buscara su tranquilidad en el sueño reparador.

Con la clarinada del primer gallo y cuando la tenue claridad de la mañana se filtraba por las rendijas de la pared del rancho, Eulalia se apresuró a levantarse para prender el fuego, hacer el café y calentar tortillas que los dos hombres, padre e hijo, apurarían antes de irse al trabajo que empezaba muy de mañana.

Satisfechos en su yantar, los hombres se prepararon para salir, momento que la mujer aprovechó para hablarle a su marido:

---

<sup>103</sup> Invocación a los cuatro puntos cardinales, o cuatro espíritus, pidiendo protección.

<sup>104</sup> Elevación de las súplicas personales.

<sup>105</sup> Esparcir incienso u otra sustancia etérea para perfumar o purificar el ambiente. Rito relacionado con lo religioso y la superstición.

<sup>106</sup> En voz baja.

- ¿Vas a ir a hablarle al patrón?
- Sí, cuando salga del trabajo.
- Mucho cuidado, hay que tener calma.
- La tendré, no tengás pena.

Desde la puerta del rancho, madre e hija ven alejarse entre sus sembradíos a los dos hombres que con sus útiles de trabajo iban trotando entre matorrales hasta perderse en la verde lejanía, aún cubierta en parte por la neblina de la mañana.

Allá en el trabajo, manos ágiles activan entre las ramas de los cafetos recolectando los frutos maduros, llevándolos por puños la matate y que luego vacían en el saco que cada quien lleva para el caso. Las ramas se doblan por el peso de los abundantes frutos rojos y verdes; los surcos de cafetos se mecen a los impulsos de los brazos bronceados de hombres, mujeres y hasta niños, entregados a la urgente faena para salvar la cosecha. Y, claro hay que obrar con ligereza, pues hay que completar la cantidad necesaria para hacerse un jornal escasamente satisfactorio para atender sus necesidades.

Nubarrones que pasan sobre las cretas elevadas de las montañas, dan momentos de frescura a la gente de trabajo. No faltan los comentarios entre vecinos, los chistes nacidos de la imaginación campesina, que no es menos para arrancar una carcajada general que repercute por todos lados.

Pablo, tal vez intencionadamente, tomó un surco vecino al de otro muchacho amigo suyo, con las mangas de su camisa arremangadas y que dejaban al descubierto

sus brazos musculosos y fornidos. Era Mariano Cholom. Al presentarse un momento de intimidad, Pablo le habló así:

- Mariano, mirá a mi tata, allá está. ¿Estás viéndolo? Casi no puede trabajar; está muy preocupado.

- ¿Y qué es lo que le pasa? Preguntó Mariano.

- Lo citó el patrón. Le mandó a decir que llegara hoy mismo a hablarle.

- ¿Y qué de malo tiene eso?

- Que la citación la hizo por medio de mi hermana Lena, que el señor no conocía y la sorprendió bañándose en *Sak-Rapin-Ha'*. Creo que comprendés por qué mis tatas mantuvieron oculta a Lena de los ojos del viejo.

- ¿Y ustedes creen que es por Lena que el patrón llamó a tu tata?

- Es casi seguro. Con sólo tener presente lo que la gente dice de las acciones del patrón. Yo te lo cuento porque sé que te interesás por mi hermana. ¿No es cierto?

- Tenés razón, Pablo. Ya me está entrando pena también.

- Y acordate que ya tus tatas la pidieron para tu mujer...

- Cabalmente así es y en esas vueltas ando. Ahora con mayor razón arreglaré las cosas para casarnos. Estaremos atentos a lo que pretende el patrón.

Siguió la faena; los cafetos se mecían con cierto ritmo, como si se tratara de una danza de cuadrillas. Mariano sintió el aguijón de los celos y el frío del peligro. El sol de medio día daba un calor sofocante que invadía las habitaciones del casco de la finca, produciendo por toda la casa un silencio de pereza.

Echando bocanadas de humo y con unos papeles a manera de abanico, el patrón descansaba su pesadez adiposa sobre un fuerte sillón, cuando los pasos lentos y cavilosos de Dionisio sonaron sobre el entablado de madera del piso de la oficina.

- Buenos días patrón. Dijo éste.

- Buenos días. ¿Qué querés?

- Me llamaste, señor.

Haciendo memoria, dijo el patrón: - ¡Ah, sí! Dionisio Caal; ¡ujum...!

El hombrón, sudoroso y tosco, tamborileando sus dedos sobre la mesa-escritorio, meditó para lanzar su acometida.

-Debés comprender, Dionisio, que en tiempo de cosecha aumentan las atenciones en la casa por el natural aumento de trabajo.

- Tal vez sí señor.

- Y que es necesario que todos trabajemos, que todos ayuden.

- Si es por mi patrón, a más de mi trabajo está el de mi hijo que ya es un hombre y saca cabal tarea.

- Es muy cierto, pero no sólo en el cafetal hay trabajo. La señora necesita ayuda en la casa y es trabajo que no se da a cualquiera.

- Entonces, ¿quiere el patrón que yo trabaje en la casa?

- No, Dionisio, no me has entendido. Los puestos en la casa son para mujeres, mejor si aseadas y bonitas.

- Patrón, ojalá no se refiera a mi hija; está muy patoja<sup>107</sup> y no puedo darla.

- Es que no te llamé para consultarte, sino para ordenar.

- Pero es que...mi hija, patrón, no la puedo dar, no puedo.

- No podemos hablar por mucho tiempo. Necesito que tu hija ayude a mi señora en los trabajos de cocina y adentro.

- Patrón, siento mucho, no puedo darla. Mi Lena no ha salido para nada de mi casa-

- Comprendé de una vez. Te estoy ordenando que venga.

- Puedo encargarme de buscar alguna muchacha lista que haga el trabajo. Yo me encargaré de buscarla.-

- No estoy pidiendo propuestas. Estoy ordenando. ¿Oíste?

- Es que no puedo; a mi hija no la daré nunca...

- Nunca ¿has dicho? No quiero hablar más, mis órdenes se cumplen. Si no viene tu hija, ya no habrá trabajo para toda tu familia. Tendrán que salir todos y si no lo hacen, mandaré a quemar los ranchos.

- Es que, señor, ya me la pidieron para casarse.

- Con mayor razón. Tiene que trabajar antes en la finca donde ha crecido. Es una compensación. Así es que, mañana mismo debe presentarse tu hija. ¡Sin falta!

- Está bien...Señor.

Era un “está bien” de impotencia, una réplica de sumisión, de obediencia ciega. O esto, o la ruina completa para todos. ¿A dónde

---

<sup>107</sup> Muy niña

ir si regaba la noticia que daría el patrón, que se trataba de gente peligrosa y pícara?.

Caminó de regreso para su casa como sonámbulo, pensando un montón y sin pensar claramente en nada concreto.

En un atajo del camino lo esperaban su hijo y Mariano. No pudo disimular su preocupación; su voz no le sonaba natural; algo le temblaba en la garganta. A las preguntas de los muchachos, él contestó con fingida clama.

- Era lo que temíamos. Es a Lena a quien quiere para que sirva en la cocina. Si no la doy, tendremos que salir todos, nos echará de la finca y hasta quemará los ranchos. Lo que dice lo hace. No hay remedio.

Van completándose tres semanas desde que Lena tuvo que pasar al servicio de los dueños de la finca. Ciertamente, la señora hizo estimación de la muchacha, la orientó en sus acciones y procuró mejorarla en vestuario; lo que hizo resaltar sus atractivos personales. Mientras tanto, su padre y hermano, como también el enamorado Mariano, hicieron un cerco de vigilancia en torno a la muchacha. Con marcada frecuencia se les veía por el casco de la finca.

En una oportunidad que Mariano habló con Lena, le contó de sus arreglos para terminar su rancho y otros preparativos para formalizar el casamiento. Lena rió como sorprendida, pero con natural alegría.

La muchacha, jovial e inocente, contó a sus compañeras de trabajo lo que sobrevendría en su vida. Por esa vía cundió la noticia

hasta saberlo los patrones. La señora comentó con entusiasmo lo que se avecinaba para Lena; el esposo oyó el comentario como con indiferencia, pero sus dedos golpeaban con fuerza la mesa.

El sábado la mozada esperaba su paga y conforme pasaban a recibirla, se iban retirando a sus viviendas. Únicamente Pablo Caal y Mariano Cholom, fueron retenidos para recibir órdenes. De parte del patrón se les informó que se presentaran el domingo muy de mañana para acompañar a la señora a un viaje de compras a la cabecera municipal, en cuyo cometido emplearían tres días, por lo que urgía que de inmediato fueran a prepararse.

Ah, de esta gente de campo, atiborrada de supersticiones que subyugan su vida, posibles artimañas de sus colonizadores para lograr su ciega servidumbre. Mariano vio cruzarse una culebra<sup>108</sup> cuando iba para su casa; intentó matarla pero se deslizó ligera entre el monte. Esto le dejó una ligera angustia.

En sus meditaciones, Mariano consideraba que tenía que salir al cuidado de la señora del patrón pero veía un peligro en dejar sus intereses sin su inmediata vigilancia. Su sueño fue alterado, su estado anímico lo predisponía. De ahí que pudo darse cuenta que en el aguacatal de su casa, estuvo cantando un tecolote<sup>109</sup>. Había oído cierta vez que: “la canto del tecolote, el indio muere”. Y dicen que es ave de mal agüero. Así las cosas, ya no pudo dormir; optó por levantarse y marchar de inmediato para la finca. Con suerte por ese lado porque pudo noticiar a Lena de su viaje.

Lista la bestia de silla y las acémilas<sup>110</sup>, emprendieron la marcha con mayor compañía de la que se esperaba.

---

<sup>108</sup> Mal presagio. El no conseguir matarla, aumenta las expectativas algo eminentemente trágico.

<sup>109</sup> Especie de lechuza. Su canto indica también mal presagio. Ante esto, el indígena intenta espantarlo para que la “mala suerte” no recaiga sobre él.

<sup>110</sup> Mula de carga.

Lo duro estuvo al calentar el sol. Caminaban entre los pedregueros al compás del sonar de las herraduras al chocar con las piedras. Poco se hablaba y mucho se pensaba.

Mariano oyó varias veces que el “pich”<sup>111</sup> le cantó del lado malo. Iba nervioso y no atendía cuando la señora le pedía algún servicio o le hacía una indicación. Algo más vino a desarmarlo en su integridad moral: se atravesó una comadreja<sup>112</sup> cerca de él y casi entre las patas de la bestia que montaba la señora. Mariano saltó nervioso y se notó palidecido, ya sin acción de caminar. La señora ya había puesto atención en la actitud del muchacho.

- Bueno, Mariano, ¿qué te está pasando?

- Desde ayer, contestó, tengo señales que la mala suerte me persigue. Yo no quería viajar, por eso; pero el señor no escucha. Ciertamente, tengo mal presentimiento. No sé, no podría decir qué es, señora.

- Sin duda prefieres regresar, ¿verdad? Anda muchacho, regresa a tu casa. Tranquilízate y Dios quiera que nada malo te pase a tu regreso.

Apenas escuchó las últimas palabras, el muchacho emprendió el regreso con empuje de atleta. ¡Correr! ¡Volar si es posible! De brinco en brinco fue desandando la jornada.

Modorra de domingo sin acción; los chiquirines<sup>113</sup> le daban monotonía al ambiente y hasta los gallos cantaban raro, como con pereza. Unas vacas sombreaban y su mayor acción era el de sacudir las moscas que molestaban su lomo. El patrón había trabajado en sus libros toda la mañana y pasado el almuerzo

---

<sup>111</sup> “Pitido” en el oído. Sobre el derecho, se presupone símbolo de que algo bueno sucederá. En el oído izquierdo, en cambio, se considera el “pich malo”, y avisa de algo fatídico.

<sup>112</sup> Otro “aviso” de mal agüero.

<sup>113</sup> Niños.



Se acostó a dormir pero a la media hora se levantó, estuvo moviéndose por la oficina y otros cuartos.

Algo tocó los nervios de la servidumbre; se oyó que llamaba; su voz fuerte y ronca resonó:

- ¡Lena...! ¡Lena...!

- ¿Mande señor? Acudió apresurada.

- Necesito un vaso de agua tibia; me lo traés a la oficina.

Sin malicia ni desconfianza alguna, la muchacha se apuró a cumplir la orden, ante la mirada como indiferente de sus compañeras que se ocupaban en trabajo de costura de sus prendas personales, sentadas en el suelo. Lena preparó el agua y la llevó a la oficina. Colocó el vaso sobre la mesa-escritorio y al retirarse, el cuerpo del patrón se le interpuso. Asustada gritó:

- ¡Señor!

- No te asustés. Aquí todo lo que está en la finca es mío<sup>114</sup>.

- ¡Señor!

- Vos también, patoja. Tendrás mucha ropa y dinero...

- Señor, déjeme pasar. No quiero oír lo que me dice. ¡No...!

- Si chillás, patoja, te botaré los dientes de una manada<sup>115</sup>.

- Si me toca, grito. ¡Ay...!

El hombre impulsivo, tornado en bestia, prensó uno de los sus brazos y con la otra mano le cubrió la boca. La infeliz criatura era un juguete entre aquellas garras que empezaban a maniobrar

---

<sup>114</sup> Crítica directa al abuso de poder de los patrones y sus arbitrariedades absolutas.

<sup>115</sup> Bofetada. .

atrevidas. Lena se defendía a pesar de la desigualdad orgánica: la patoja se deslizaba y retorció. Un grito se escapó: ¡Mariano!

- ¡Ah, que venga...! Le mataría, decía el patrón acezando.

Casi al mismo tiempo, Mariano, sudoroso hacía su ingreso a la casa de la finca. Su morral a cuevas y machete al cinto le acompañaban inseparables. Entró a la cocina y preguntó apurado por Lena.

- Allá en la oficina. ¡Corré! Dijeron animadas.

Con destreza felina cubrió la distancia. Entró a la oficina y al ver al hombre en forcejeos, gritó como queriendo dar ánimo: ¡Lena...!

Con apariencia estúpida, pero con mirada diabólica, el patrón se incorporó; su rostro congestionado y su boca espumosa apenas si podía articular palabra.

- In...dio abu...sivo te voy ...a ma...tar.

- Yo tengo mi machete y no lo mato...

- In...dio mal...dí...to...

- Ladrón, yo vengo por lo que es mío. Dijo Mariano y ayudando a Lena a incorporarse la atrajo hacia sí.

- Mariano...soy inocente. -Fue todo lo que atinó a decir la muchacha; temblorosa.

- Vamos, salgamos de aquí. Dijo Mariano.

El patrón, después de su congestionamiento sanguíneo, fue poniéndose pálido. Temblaba, su boca se torció en rictus repulsivo; sus manos se crisparon y llevando en la derecha un puño de papeles, perdió el equilibrio y cayó.

- ¡Vamos, Lena!- Fue todo lo que dijo Mariano.

- Yo no tengo la culpa- Dijo compungida la muchacha.

Con cierta brusquedad la atrajo el muchacho hacia su cuerpo y rodeándola con el brazo izquierdo, la indujo a caminar. Salieron de la habitación. El ambiente empezó a oscurecerse por efectos de la proximidad de la noche. Caminaban hundidos en un mutismo profundo. Apenas si se escuchaba la respiración de ambos. Ella temblaba; no sabía lo que le esperaba. Se encaminaron por la vereda que conduce al riachuelo, a lo intrincado del monte. Entonces Lena tembló aún más.

- Mariano, alcanzó a decir, ¿me vas a matar?

- Creo en tu inocencia. Sé que estás tan limpia como las aguas de *Sak-Rapin-Ha'*, pero es necesario hacer lo que voy a hacer.

Diciendo esto procedió a quitarle con brusquedad el güipil bordado que llevaba puesto; le arrancó la enagua y prendas internas. Los reflejos de la tarde iluminaron tenuemente la configuración de la desnudez de la muchacha, en la que fijó sus ojos que en ese momento parecían tener luz de luciérnagas. Lena llevó su vista hacia la cara de su compañero; tembló al ver su semblante áspero, inmutable y por momentos rudo. Mariano juntó con sus brazos sobre su pecho las ropas que había quitado a su prometida; caminó hacia el riachuelo y las tiró en la corriente. Al ver esto su compañera se sintió más afligida; temblaba la decir:

- ¿Me vas a matar Mariano?, decime, ¿me vas a matar?

- ¡No, Lena, nunca! Te estoy queriendo mucho más. Únicamente no quiero que llevés las ropas que te dieron en la finca; no quiero que nada nos recuerde esta tarde angustiada. Y además, quiero que hagás lo que te pido.

Vení conmigo, hacia la fuente en el remanso de *Sak- Rapin- Ha´*.

Con suave impulso la llevó y la introdujo en las aguas: la bañó con delicada entrega. La espuma jugaba en torno a su cuerpo. La sustrajo del remanso del río y sacando de su morral la manta que le serviría en el viaje, la cubrió y secó con cuidado. La atrajo con cariño hacia sí y emprendieron la marcha por el apenas perceptible caminito, mientras le hablaba casi en secreto:

- Ahora te llevo a tu casa. Arreglaremos nuestras cosas y mañana nos iremos lejos de aquí, donde podamos hacer nuestra vida con felicidad. Lena abrió los ojos sorprendida, le miró incrédula, pero luego levantó su mano derecha y con suave delicadeza la pasó por las mejillas de su compañero, como señal de aprobación a lo que había anunciado.

La noche cerraba los horizontes. Iban dos siluetas confundidas, apenas perceptibles, en la oscuridad; se unieron en una sola forma y se fueron hundiendo en la negrura de la noche, para surgir en una mañana por los caminos iluminados de la esperanza.

# TRAGEDIA EN RÍO

## HONDO

(Publicado en 1967 en el folleto *Certamen Literario “Mario Morales Monroy”*)



Hace muchos años, sobre un campo árido, cubierto de pedernales, un hombre rústico, pero bonachón y amable, movía los cantos rodados y cortaba espinos con la idea de volver esas tierras, entonces sin cultivo, útiles para la labranza. Los curiosos vecinos que pasaban por el apartado lugar, le decían a Juan Castañeda, que así se llamaba, por su obstinada idea de fertilizar ese lugar que estaba soñando en cama de piedra...

- Pero Juan- le dijo uno de tantos- ¿vas a cosechar piedras?

- Quizá que sí; Dios me ayudará a negociarlas.

- ¡Ay, Juan!; te debieras llamar Juan de Dios; la fe te valga.

Y Precisamente Juan, la fe con que hablaba de sus proyectos, con el tiempo, le valió que en realidad lo nombraran “Juan de Dios”. Y su constancia tuvo frutos; de ahí que con su mujercita Efigenia- que más la nombraban Figenia- y su primogénito Juanito, mediante el encauce de un riachuelo, fertilizaron la tierra y vieron venir sus primeras prometedoras cosechas de melones y sandías que luego tenían que llevar a costas hasta la población de Río Hondo, donde el compadre don Higinio, se los negociaba al mejor precio de la temporada. Pero la ayuda que el padrino de Juanito le prestaba a la

a la familia, era desinteresada y valiosa; trataba de que aquellos campesinos fueran progresando. Así, un día le habló a Juan:

- Ve, Juanito; tus melones y sandías se van como pan caliente. ¿Oyes?

- Pues... gracias a Dios... *compay*<sup>116</sup>.

- Sí, claro, pero es bueno que vayás pensando en mejorar tus condiciones. Yo tengo buena plata y sin interés te ofrezco un caballo para el acarreo...

- ¡Ay, *compay*...! ¿Y si fueran dos?

- Claro, hombre, pues que sean tres; te los doy a precio de quemazón y con la ventaja de que vayás a escogerlos a tu voluntad y si querés una bestia mular, también te la doy.

- Gracias, *compay* Higinio; Dios se lo pague.

Sí claro; Dios lo paga; Él y los melones y sandías. Sí, ya casi los tenés pagados, hombre.

Y con ese alegrón mayúsculo y con sus tres semovientes, volvió a la labrantía con el gran alborozo de la grata compañía que les daría mayores recursos de trabajo. Desde larga distancia se anunció llegando a su casa.

- Figenia, oh, Juanito, preparen un poco de agua para los animales.

- ¿Pero qué has hecho, Juan? ¿De dónde has sacado estos pencos?

- Na'... que no son pencos. Se los merqué al *compay* Higinio. Los perros hacían bravatas ladrando y queriendo morder a los raros huéspedes, pero pronto se calmaron sin duda al notar que eran amigos.

---

<sup>116</sup> Reflejo de la forma de hablar del indígena, condicionada normalmente por el bajo nivel cultural, y la influencia de su lengua materna, la maya.



Pasó el tiempo y de cosecha en cosecha, el radio de acción de Juan en las actividades agrícolas iba ensanchándose y la situación de la familia mejoraba.

La canción de los gallos era la serenata con la que despabilaban los Juanes, padre e hijo, para levantarse muy de mañana a las primeras faenas, entre música de palomas silvestres, urracas y todo ese mundo viviente de los bosques y campos pacíficos, donde el crujir de del arado es musicalidad de progreso. A lo lejos mugían vacas; el vaho de la mañana mojaba los rostros de los labriegos como si fuera tenue llovizna. Atrás quedaba el fogón, chisporroteando calor para apurar las tortillas al regreso de los trabajadores. Tortillas calientes, la bendición de los campesinos...

Ya varias veces que Juan regresaba del pueblo con el semblante denotando preocupación. Algo se noticiaba por la región y algo de lo que ellos, Juan y los suyos no entendían.

- Dicen que hay guerrilleros por las montañas...

- Dijo a su mujer y a su hijo como plática de sobremesa, con el misterio de la incomprensión y la duda. Algunos- continuó diciendo- allá en el pueblo, lo refieren con alegría; pero todos lo dicen con miedo, disgusto y espanto. Y nosotros ¿qué sabemos de eso?

Así las cosas, una tarde de tantas silenciadas en compás de espera, los animales domésticos, perros y gallinas, buscaban sus nidos como anunciando por el reloj de un grillo que empezaba a limar la tranquilidad de los fatigados trabajadores, cuando cundió el alboroto de todos como brotando de las propias entrañas de los bosques cercanos, fueron surgiendo y caminaban hacia la casa varias personas uniformadas y todas armadas. Efigenia se santiguó toda

temerosa; los perros obedecieron la voz del amor y éste, el viejo Juan, sólo atinó a recomendar:

- Tengan calma y oigamos qué desean.

Eran jóvenes y a pesar de la seriedad peculiar de su misión, trataban de ser afables y respetuosos. Confiados en la pasividad de los moradores, sin duda, fueron acercándose sin recelos ni precauciones. Saludaron cortésmente y pidieron se les atendiera su entrevista.

- Deben saber que nosotros estamos peleando por el bien de Guatemala. Ustedes deben ayudarnos en lo que sea necesario; y, cuidado...con abrir la boca y decir por donde andamos. Deben asegurarnos ayuda.

- Pues, dijo Juan, *veya*<sup>117</sup> *usté*, ustedes son letrados, saben lo que dicen, pero nosotros somos rústicos, no sabemos *na'*. Nuestras siembras y nuestras cosechas son toda nuestra vida. Le gobierno, Guatemala..., eso sólo lo sabe el *compay* Higinio, que paga impuestos y contribuciones. Nosotros sólo sabemos trabajar la tierra, sembrar, cosechar y acarrear productos para el pueblo. ¿Qué dice?

Después de larga plática, recomendaciones y prevenciones, y que les dieron de comer, las visitas se retiraron, desapareciendo nuevamente entre los montes aledaños.

- ¡Por mi madre que está difunta!- dijo Juan- , que yo no entiendo algo de la razón que tienen de pelear...Que hay injusticias y malos gobiernos...que hay explotación de los ricos para los pobres... ¿Qué sabemos de eso, Figenia?

---

<sup>117</sup> Vulgarismo. Entre los indígenas desconocedores de la lengua es común cerrar las vocales en un grado.

- Mejor cerrar la boca- contestó la mujer- y como si no hemos visto *na'*...

Pero después de ese día hubo ya una gran preocupación en la familia de los campesinos y sus movimientos y actividades en la heredad los hacían como no queriendo ver para ningún lado. Las tardes se apagaban con una cautela digitigrada<sup>118</sup>, como que la noche traía misteriosas visiones.

Las faenas en el campo y los viajes de venta a Río Hondo, siguieron su curso. Había que levantar los productos y llevarlos al pueblo. Era una necesidad y una obligación.

Los pencos pujaban y se “ventorreaban” bajo el peso de las redes de frutas y otros productos. El viejo Juan los fustigaba de vez en cuando o silbaba para hacerse presente en el estrecho camino; se alarmaba inconscientemente al ruido malicioso de alguna iguana que se escurría entre los breñales.

- ¡Alto ahí...! ¿Qué trae usted?

De improviso y repentinamente, se vio rodeado de soldados. Eran fuerzas del gobierno; no cabía ninguna duda. Le registraron las bolsas, le recorrieron manoseando el cuerpo cuan largo era, registrando su morral y sus papeles.

- ¿De dónde viene?

- Pues, ¿qué quieren que les diga?, de mi casa, a una legua más adentro.

- ¿Y para dónde va?

- Voy *pa'* Río Hondo, allá con mi *compay* Higinio a dejarle estas cargas.

¿Qué ha visto por aquí?

---

<sup>118</sup> Propia de los felinos, que sólo apoyan los dedos.

- ¿Qué quieren que les diga? No he visto *na'*.
- Es que por aquí andan los facciosos y queremos saber por dónde se esconden.
- Pues, yo no sé *na'*; en mi casa sólo está la Figenia mi mujer, y Juanito, que aún es cipote<sup>119</sup>.
- Pues cuidado con que esté llevando víveres a esos criminales, enemigos de la Patria, porque de ser así, a usted los mandamos de la cola al paredón. Siga su camino; pero ya sabe; nosotros defendemos al gobierno y defendemos a Guatemala. Le que se ponga a favor de estos forajidos - prosiguió-, ya sabe lo que le pasará. El que esto decía, habló con voz fuerte, posiblemente era el jefe.

Juan arreó sus bestias y siguió su camino como una autómatas; las ideas le bailaban dentro de la cabeza; anteriormente los otros le habían dicho, y esto lo recordaba con gran temor, que defendían al pueblo y a Guatemala; ahora resultaba que éstos también andaban en campaña de defensa de Guatemala. “¿Cómo es esto?- se preguntaba-: ¡Ah, desgracia de cabezas duras, nosotros los hombres del campo, no sabemos cómo explicar eso de defender a Guatemala...” Así en sus meditaciones, caminando mecánicamente, cuando se vio ya entrando el poblado. La conferencia con su compadre Higinio fue de lo más embrollada. La situación se ha vuelto un callejón sin salida, completamente delicada, porque la población y habitantes del campo, quedaban a dos fuegos; por ambos lados podía serles fatal.

Arreglados los negocios con su compadre, Juan caminó de retorno a su casa, con los ojos clavados en las pisadas de las bestias, cuyos cascos golpeaban las piedras rodadas por el camino, mientras que sus estados conscientes se ausentaban de su ser.

---

<sup>119</sup> Otra de las formas de denominar a los niños.

Nubarrones oscuros vio correr montaña arriba y a lo lejos, como símbolo de muerte, parvadas de zopilotes<sup>120</sup> marcaban círculos concéntricos en la plenitud del cielo azul. En la inmensidad del horizonte se oían de vez en cuando, vagas detonaciones: quizá refriegas entre los bandos combatientes. “Ahora sí- se decía- el peligro acecha en cualquier parte del bosque y del camino”.

- Mejor no camines solo- el dijo la Efigenia, cuando aquél llegó a su casa- mejor, que vaya Juanito o vamos los tres *pa' l* pueblo.

- No mujer, contestó Juan, el peligro sería igual para los tres; no hay remedio, seguiré yo solo atendiendo los viajes a Río Hondo. El negocio está bueno ahora y el *compay* Higinio dice que hay que aprovechar.

Y como de rutina, nuevamente Juan se levantó temprano para arreglar las bestias, cargarlas y emprender el recorrido acostumbrado. Efigenia no quería que fuera solo; Juanito no decía nada, se quedaba abstraído, como si su pensamiento se quedara prendido en lo alto del cielo. Los perros le hicieron “fiestas” cuando lo vieron partir con su recua y fueron siguiéndolo a dejarlo como a un kilómetro de distancia. Regresaron olfateando el camino, con paso cansino, de momento se paraban y husmeaban el ambiente como si sintieran presencias extrañas en el fondo de la maleza.

Efigenia y Juanito, con el mundo de ideas doblégándoles el cuerpo y la voluntad hacían sus tareas habituales y propias, y por sobre los montes pasaban bullangueras urracas, emitiendo graznidos de alarma alborotando el ambiente, como huyendo del fantasma de los bosques.

---

<sup>120</sup> Buitres, aves carroñeras.

- Dios vaya con Juan, *m'hijo*; siento un misterio soplando cada rama de los árboles. No es el viento; no es el viento, *m'hijo*, son soplos extraños...

Que si fueron disparos. Ambos levantaron sus cabezas y atendieron los ecos; a lo lejos se oyó el rebotar vago en el horizonte, como si alguien golpeará las faldas de las montañas. Al rato, por el camino a Río Hondo se oyó que alguien gritaba: era Petronila, un muchacho de otra heredad que llegaba fatigado y pálido. Desde lo lejos empezó a gritar.

- ¡*Ña' Figenia...*! ¡*Ña' Figenia...*! ¡Don Juan está baleado en el camino! ¡Corra *Ña' Figenia*!

La tragedia se hizo presa en los corazones de madre e hijo.

- Mi Juan...¿Qué le pasó, muchacho, qué el pasó?

- Dicen que fueron los...facciosos...- decía entre soplidos de fatiga el muchacho-; los facciosos...dicen y lo mataron por soplón...; que habló...don Juan...dicen.

-¡Mentira!- dijo Efigenia, tirando las cosas que tenía en la mano, emprendió carrera por el zigzagueante camino-.  
¡Mentira...! ¡Mi Juan no ha hablado...no ha hablado...no ha hablado...!

Y vereda abajo se fue alejando la voz que por ratos eran gritos desesperados y angustiosos y que los muchachos, Juanito y Petronila, iban siguiendo.

Allí estaba el cuadro esperando. Unas sandías habían rodado y quedaron rajadas, sangrando su dulce y fresco jugo sobre el polvo del camino. Juan estaba a un lado del camino tirado boca arriba con un ramo de claveles rojos por el pecho; era su sangre generosa, vertida por los crueles agujeros de las balas.

Otros campesinos, temerosos, pero poseídos de conmisericordia acudieron al lugar.

- Pero, ¿quiénes fueron ellos?, clamaba llorando Efigenia, ¿quiénes fueron?

- Cállese señora, dijo una voz, dicen que fueron los del gobierno, porque su marido sería a los guerrilleros, dicen...

- ¡Mentira...! ¡Habla Juan de Dios...! ¡Verdá que es mentira...!

- ¡Es mentira...! ¿Quiénes fueron los que te mataron? ¡Si los tuvieras retratados en tus ojos! Y si fueron las fuerzas que pelean, y que unos dicen que lo hacen por Guatemala...¿Por qué entonces mataron a mi Juan que él también trabajaba para Guatemala? ¡Mi Juan, sí!, con estas manos rústicas...de hombre de trabajo...trabajaba la tierra y la trabajaba por Guatemala...Su cuerpo rudo y fornido...curtido por el sol y mojado de sudor...lo hacía por Guatemala... y lo mataron en al encrucijada...¿Quiénes...? ¿Los que defienden una Patria...? ¡Mentira...! ¡Mentira, mi Juan que te robaron el alma a balazos y te arrancaron la vida a mitad del camino de tus esperanzas...!

- Calma, señora, ya vendrá el juez y entonces...

-Entonces...¿qué? ¿Le devolverá la vida? ¿Juzgará a los criminales? ¡No! Ya para nosotros, Juanito, sólo queda un juez, el único justo; el juez Dios, que los que luchan no conocen ni le creen. ¿El juez de los hombres...? ¡Ya pa' qué...! ¿Ya pa' qué...!

Y el eco del llanto y de los reproches desesperados y sentenciosos se prolongaron en el horizonte; porque el caso de Juan no fue el único; hubo otro y otro y cientos...que murieron por Guatemala<sup>121</sup>.

---

<sup>121</sup> El conflicto entre las facciones militares y los grupos guerrilleros, duró en Guatemala décadas. Las víctimas del conflicto fueron múltiples, y muchos indígenas estuvieron entre ellas.





FLOR DE CAÑA



El vaho caliente y dulzón de la molienda se esparcía por todo el cañamelar<sup>122</sup> en ese amanecer diáfano de un día de verano y se dilataba, el manto blanquecino del humo del trapiche<sup>123</sup>, como acariciando la copa de los árboles donde se desesperaban al son de sus trinos multitud de pajarillos. Hasta el eco de los ladridos de los perros se ajustaba al encanto de ese amanecer de trabajo, de lucha por la superación desde las horas del sueño, para sacar de la propia naturaleza, algo de sus cuerpos de abundancia y darle a la campiña y poblados cercanos los bloques azucarados de la panela<sup>124</sup>.

El latigazo y el ¡Ea Azabache...!, que se combinaban al ritmo del trapiche en su rodar constante, alternaban en armonía del bullir poético de ese despertar de labores, ante el encantamiento de la naturaleza, rica en arpegios, en colorido y en motivos múltiples para quedar perplejo, subyugado en éxtasis contemplativo.

El cañamelar se extendía y sus hojas y flores se mecían contentas. Por uno de los espacios que forman surcos a manera de caminos, encaminé mis pasos, ávido de conocer el ambiente de la tierra baja; experimentaba una rara emoción al oír el crujir de las hojas secas bajo el impulso de mis pasos. Pero otro crujir, sigiloso y suave, escuché a la vera del pequeño camino.

---

<sup>122</sup> Plantío de cañas de azúcar. Frecuentes en las “tierras bajas” por el clima cálido.

<sup>123</sup> Molino para extraer el jugo de ciertos cultivos como la caña de azúcar.

<sup>124</sup> Azúcar mascabado en panes o pirámides.

No atino a comprenderlo. Era un feliz encuentro. Simplemente una mengala<sup>125</sup>, sencilla, tímida y arisca, como cervato, sorprendido en la maraña del bosque. Sus pies, descalzos, limpios y finos, acariciaban-antes que machucaran- las hojas secas del cañamelar en su andar sigiloso; su pelo largo y suelto como cordones de melcocha a medio batir; y qué decir de sus ojos, azulados y profundos, como nacimientos de agua de rocío quebrando la luz del sol en la mañana. Su carita, blanca y seria, le hacía marco a su boca sonrosada, entreabierta de espanto. Quince años. Quizás dieciséis.

¿Qué decirle? ¿Con qué motivo empezar una relación afable? Al fin, una simpleza tal vez.

- Pero, ¡qué linda eres, muchacha...!

Una servilleta se anudaba en sus manos y sus ojos esquivos se cubrieron un momento por la acción de sus celosos párpados.

No sé si fui niño quizás. Quería decirle tanto, la confundía entre el encanto de las flores y el decía que en ella encontraba la belleza y los aromas de los pardos floridos de mi tierra alta, de allá donde yo llegaba. ¿Se reía? Sí, recuerdo que sus labios dibujaron una sonrisa y esto hurgó mi dialéctica para perderme en ponderaciones. Ella, extasiada, fijaba sus ojos en la inmensidad del cielo y en sus pupilas veía yo moverse las hojas y las flores del cañamelar.

Como un espejismo, veía la flor de caña, blanquecina y vaporosa, como un aletear de palomas dentro de aquellos dos cristales luminosos que eran sus ojos.

Y me dijo su nombre. No lo recuerdo; sólo sé que la llamé “Flor de Caña”. Con ese nombre simbolicé en el recuerdo la imagen

---

<sup>125</sup> Muchacha. Procede de la lengua indígena.

prístina y sencilla, pero llena de belleza, de una mengala que podría considerar como flor silvestre.

Pasaron los meses. Al cabo de ellos nuevamente volví mis pasos por aquel bello lugar que se me hizo inolvidable. Avivé la mirada por todos sus parajes y el anhelado encuentro no se produjo. La ansiedad por la búsqueda de aquella flor silvestre me tenía intranquilo. A veces pensaba que era ridículo lo que hacía; quería engañarme a mí mismo y me fingía indiferente; pero algo me bullía en mi cerebro. No pude soportarlo y con mucha discreción pregunté por la mengala de aquel casual encuentro. Con las señas que detallé a un muchacho labriego pude saber la realidad. ¡Ah, lo prosaico de la vida; el reverso de la estampa; lo duro de la realidad. Se había ido con un chofer para la capital!

Una vaga sonrisa se dibujó en mis labios; contrariado, seguí fingiendo indiferencia, tratando de divagar mi pensamiento en la campiña florida..., en el cascabeleo de las hojas del cañamelar..., en las volutas blanquecinas de la flor de caña...

Un año después llegué a la feria del pueblo cercano al lugar del relato. Instintivamente busqué aquellos lugares de ensoñación. Recordar...¡Qué bello es recordar! El olor a molienda..., el humo extendiéndose por sobre el cañamelar. Todo se agolpaba en mi imaginación con vivos recuerdos. Las hojas y las flores de caña emitían una musicalidad propia que armonizaba con el crujir de las hojas secas regadas por el suelo y que me hacían avivar la mirada por los lados del sendero.

Por la noche, el pueblo quebraba piñatas de alegría entre gritos de feria y confusión de música. El salón se rompía entre

carcajadas y los acordes bulliciosos de la marimba-orquesta agitaban la humanidad de los danzantes. Por mera curiosidad y atraído por el colorido del ambiente, festoneado de cadenas de papel de china y listones de diferentes colores, sentí el deseo de participar de aquellas desbordante alegría.

Entré. Encandilado, veía con curiosidad el paso de las parejas en un torbellino de formas y colores. Me atrajo el relucir de unas zapatillas acaloradas con agudo y largo tacón que estilosamente se movían. Recorría de abajo hacia arriba las formas de la femineidad que las calzaban hasta llegar a ver un peinado voluminoso. Peinado bomba, y luego en un girar de la pareja, unos ojos...unos ojos inconfundibles, enmarcados con pintura exagerada de cosmético negro, y bajo de ellos la boca, que por momentos quedó inmóvil, rotamente pintados los labios como si hambrientos hubieran mordido la pulpa del fruto madura de la pitahaya<sup>126</sup>..., se fueron plegando sonrientes, con grotesca vulgaridad, como caricatura de una bella recordación de otrora.

Ligera palpitación agitó mi pecho, quizás el mordisco cruel de una amarga decepción. ¡Ella era! No cabía duda. De momento me sentí en el vacío, hasta que una violenta reacción me hizo gritar:

- ¡No; no es ella...!

Avergonzado por esa actitud, traicionado por un impulso quizá instintivo, salí corriendo del recinto. Aún grité cuando creí que sólo pensaba:

- ¡Mentira, no es ella...!

Alguien dijo: -Este sí que ya está borracho.

---

<sup>126</sup> Fruta tropical jugosa.

No atinaba pensar cuerdamente. La bullanguería ferial golpeaba mis tímpanos y las luces que resplandecían como constelaciones en vertiginoso movimiento, me hacían comprender lo fácil que se extingue una llama, se marchita una flor y se aja una virtud.

Ya en la calle respiré hasta llenar los pulmones. Alguien gritó eufórico y quise responderle. Sólo reí de pensar que estaba en un mundo loco; y con el afán de reír a carcajadas, busqué el motivo perdiéndome entre el torbellino de gente que se me cruzaba enfrente como presa de alguna alucinación.

Volví a la tierra alta, la de los campos floridos, verdes y aromados de pino. Y ahora, con miradas retrospectivas, sólo me afano por fijar en mi conciencia la imagen prístina de aquella mengala, humilde y sencilla, que como un cervato sorprendido me saliera a la vera de un caminito cubierto de hojas secas entre el cañamelar prodigioso en tiempo de la molienda. Aquella que asocia, con toda la naturalidad de su origen, el olor suave y dulzón de la panela, el color dorado de la melcocha a medio batir, a las gotas de rocío quebrando los rayos del sol en la amanecida, con musicalidad de pájaros y ladrar de perros a la distancia. Aquella que llamé un día “FLOR DE CAÑA”.





**BORRACHERA**



Tierras bajas y cálidas<sup>127</sup> de algún lugar de Alta Verapaz; sol intenso de trópico; viento apenas perceptible o apenas sentido como leve caricia sobre la piel sudorosa. El reverberar del sol a la distancia sobre las tierras calcinadas, hace juego con el monótono chirriar de los chiquirines<sup>128</sup> que provocan una situación indominable de sueño.

Una sombra de árbol es como un oasis de frescura. El aire parece ser más aire en la sombra.

Sin embargo, para los nativos del lugar, nada les desanima para cumplir la obligación de atender sus heredades y levantar sus cultivos para agenciarse los medios de vida. Los trabajos, ya en lo propio o como jornaleros de terratenientes, se desarrollan de sol a sol, y muchas veces con jornales impagables o de poca monta. Por eso mismo, cuando llega la oportunidad de ir al pueblo, disponen de sus centavos ahorrados, ya para afectar compras o bien para buscar, principalmente, las expansiones que desfoguen su personalidad oprimida.

Bex-Sebastián- Caal, bien que tenía sus centavos ahorrados y algo más de última hora con la venta de yuca. El tiempo de cuaresma, le daba oportunidad para intentar una visita al pueblo; para su realización hubo de conferenciar con su mujer, la Rux- Rosario-Ical, y planearon ir el próximo viernes para quedarse en la noche y presenciar la procesión de las imágenes, tradición acostumbrada casi en todos los pueblos.

Esta vez no irían los patojos; se quedarían con la abuela, la madre de la Rux; pues ya tendrían oportunidad de ir todos para la Semana Santa.

---

<sup>127</sup> En general, en Guatemala se atiende a la división entre “tierras altas”, referidas a las de mayor altura con respecto al nivel del mar; y “tierras bajas”. La situación condiciona el clima (en temperaturas y humedad) así como aspectos culturales y sociales.

<sup>128</sup> Insecto semejante a la cigarra de canto muy agudo.

Arreglaron sus bártulos el día convenido y con sendos envoltorios en herrajes vistosos, salieron de sus viviendas para encaminarse al pueblo. Gritos y llanto de los niños hacían coro con los ladridos de los perros que correteaban a los paseantes. De uno de los ranchos vecinos asomó Juan Pop y les habló a gritos pidiendo que aceptaran su compañía, ya que él también había supuesto ver la procesión de esa noche. Sin otra alternativa lo esperaron los esposos y ya juntos, siguieron el derrotero sosteniendo amena charla. De muchas partes, en el curso del camino, se veía este salir de campesinos bien ataviados que, según ellos iban al cumplimiento de una devoción.

Raza de aguante ésta, que no se arredra ante las inclemencias climatéricas y efectos de la estación rigurosa de verano. Con trote infatigable, caminaban por veredas caprichosas y ondulantes, siempre uno tras otro, en fila india.

Cuando llegaron al pueblo nuestros tres personajes, ya muchos campesinos se les habían adelantado y esperaban en las calles céntricas la culminación del motivo que les atraía; aunque en muchos de los casos, se veían grupos que apuraban botellas de vino-

con nombre de vino se expende también el veneno que embriaga, siendo sus efectos un poco peores que el propio aguardiente- y al calor de sus reacciones se provoca una charlatanería por todos lados, cambiando las escenas en llanto, risas o protestas.

No cabe duda que estas escenas avivaron la tentación en uno de los nuevos visitantes. Juan Pop cometo:

- Acaban de dar las cinco de la tarde queda una hora para que salga la procesión; ya no podremos hacer nuestras compras, mejor las hacemos mañana temprano. ¿Qué les parece si nos tomamos una botella de vino...para alegrarnos...¿Nos la tomamos Bex?

- Ah, está fregado vos; una, decimos y seguimos hasta acabar nuestro dinero. ¿Qué decís, Rux?

- No sé, Bex, nos podemos embolar<sup>129</sup> y esto es muy feo, pero ustedes saben...Lo dijo con cierto mohín de oculta gana. Yo creo que sí nos la tomamos, - dijo Juan resuelto-, yo la compro.

- Está bueno, pues. Dijeron los esposos casi a coro.

Registró su envoltorio el insinuante de Juan Pop y extrajo unas monedas. Se fue a la tienda próxima y compró una botella de vino, qué importa la marca, al cabo es nacional, y por tanto barato. Es una sombra de la calle, los tres amigos se acondicionaron para saborear el contenido de tan presentable bebida; a lo mejor, una “charamila” refinada.

Otros grupos de campesinos hacían lo propio. Esperaban la procesión y a la hora de ésta, estarían bebidos, tirados cara a acilo, sucios, empolvados y babeados, vociferando incoherencias o pegando gritos desgarradores, casi agónicos. Diferentes grados de

---

<sup>129</sup> Embriagar.

borracheras a que se entregan las gentes del campo, olvidando sus promesas, sus ofrendas y hasta sus responsabilidades, al quedar prácticamente embrutecidos.

Juan Pop, Bex, y a Rux, iniciaban lo propio; aún con cordura platicaban, a la vez que cada quien se cogía la botella, calculaba la cantidad de líquido a vaciar y llevándosela a la boca deglutían varias veces, haciendo gestos al final, como si lo tomara a la fuerza.

Pronto se avivó la charla entre los tres amigos, motivos hubo para platicar ampliamente sobre problemas del campo, sobre acontecimientos del medio familiar y amistoso, y de tantas cosas más, alternándose en el uso de la palabra, la igual que en el manipuleo de la botella para ir vaciando su contenido.

Bex fue el del turno siguiente; sacó unas monedas y se fue a la tienda por otra botella de vino. Nadie protestó. La entonación de la plática subió de volumen, ya no se alternaban al hablar sino lo hacían al mismo tiempo; con voz llorosa se repetían sus referencias, trascendía un motivo de inconformidad, sus expresiones eran como de queja por algo que no se comprendía, un algo de ancestro o de raza.

- Yo soy indio, pero sé la castilla<sup>130</sup>; dijo Bex. Sus pláticas las hacían en el dialecto del lugar, pero esta expresión la hizo en español.

- Ladinos<sup>131</sup> ni qué nada; son babosadas<sup>132</sup>...-Gritó Juan Pop.

- Son babosadas, qué ¡No me jodás, yo soy muy hombre!

Dijo Bex irritado y nervioso.

---

<sup>130</sup> Forma común de denominar a la lengua “castellana” o español. Posee prestigio social, frente a las lenguas mayas, que carecen del mismo. Por eso, el personaje alardea de este hecho.

<sup>131</sup> No indígena.

<sup>132</sup> Tonterías.

Pero se calmaron los ánimos porque la botella volvió a pasar de mano en mano. Ya no hacían caras al tragar el líquido. El sudor les corría por sus frentes y mejillas; las camisas de los hombres, media desabotonadas, enseñaban sus pechos musculosos color canela, lustrosos de sudor. En medio de los dos hombres estaba la Rux, que por ratos cabeceaba, se iba de espaldas y volvía a incorporarse. Los tres hablaban, pero cada quien con su tema, no se entendían lo que platicaban. Las transformaciones de la bebida embriagante.

La tarde empezó a opacarse ante el avance de las sombras de la noche. Las campanas de la iglesia sonaron llamando a los oficios y arreglos previos a la salida de la procesión.

Muchas de las familias campesinas que llegaron por ese motivo religioso, ya estaban trastumbada<sup>133</sup>s por las aceras y a media calle. En algunos casos hasta niños dormían con posturas y señales evidentes de borrachera. ¡Triste herencia que, quién la avita combate!

Pero, volvamos a nuestros personajes.

En las manos de Bex estaba una botella más de vino, casi llena, pero tanto él como Juan Pop, fueron tomando la postura de la Rux Ical, que le había adelantado para caer boca arriba, con los brazos abiertos en cruz. Bex Caal, como instintivamente, tenía el brazo derecho apoyado a la cintura, precisamente como cuidando la botella que tenía en la mano. Intentaban hablar, pero sólo emitían ronquidos, a veces ininteligibles; a veces gritos o lamentos, como impelidos en momentos de desesperación, de tormento.

Pasaba la procesión y al oír los rezos y los cantos, como que los que los estaban tumbados en el suelo, querían secundar lo que

---

<sup>133</sup> Yacientes en actitud pasiva.

vagamente escuchaban en el letargo de la borrachera y como eco sólo lanzaban ronquidos o gritos atenuados.

Los tres amigos se iban aquietando. La noche les puso un manto negro encima y los dejó que durmieran. Otros grupos se incorporaban a instancias de uno de ellos, el que había recobrado algo de lucidez y enlazados, emprendían viaje forzado, dando traspiés, quizás en busca de sus viviendas. Otros más, quedaban dormidos, impotentes.

Triste despertar. Se sentía el frío del amanecer, Bex tal vez por efectos de sed, se incorporó pausadamente aún borracho, buscaba la botella. Poco a poco fue sintiendo los efectos de la luz del día y pudo ver que esta claridad se filtraba por un enrejado a cuadros. Meditó, sin ninguna duda estaba en el calabozo, en la celda de presidio. La cabeza le dolía, no se sentía náuseas. Hizo otro pequeño esfuerzo para incorporarse del todo y comprender la razón de esa situación; pudo quedarse sentado; entonces, vio que a poca distancia estaba la Rux dormida cuan larga era en el suelo. No presentaba golpes. Se inclinó a hablarle; la movió hasta lograr que despertara. Con vagos quejidos fue volviendo a la vida; tal parecía el salir de ese letargo.

- ¿Qué pasó, Rux, por qué estás manchada de sangre?
- .- No sé Bex, yo no sé nada. Y, ¿Dónde estamos?
- En la cárcel. Ahora ¿quién nos trajo y en qué forma? No sé;



yo no sentí nada, desperté aquí dentro. Pero Juan Pop no está ¿Qué haría? ¿Por qué nos dejó?

Sólo sus respectivos tanales<sup>134</sup> estaban con ellos, intactos.

Largo rato de tormentosa incertidumbre; además, sed y tal vez algo de hambre. La situación moral los aniquilaba más que las necesidades orgánicas. Poco a poco fueron ordenando, por decir así, sus pensamientos, con los cerebros embotados por los efectos de la pasada embriaguez. Y pensaron entonces en sus hijos que dejaron en su rancho con la abuela, en sus cosas importantes y en las compras que tenían que hacer la puerta de rejas, incomprensiblemente presos.

Poco después fueron llevados ante la juez del lugar. Primero les hicieron preguntas con relación a identidad personal. Por suerte sus respectivos envoltorios los conservaban en su poder; pudieron sacar sus papeles y mostrar sus cédulas. Les preguntaron sobre los motivos de su presencia en la población. Relataron su llegada en la tarde anterior y que en el camino se les agregó Juan Pop, un vecino que también traía los mismos propósitos que ellos. Entonces le juez preguntó:

- Ustedes mencionan a Juan Pop; y él ¿Qué se hizo? ¿Dónde está?

- No sabemos, señor. Dijeron lo esposos, que apenas podían expresarse, tal el temor y abatimiento en que se encontraban. Bex agregó: él nos propuso que tomáramos vino y así fue como nos embolamos y juntos nos quedamos dormidos; desde entonces no sabemos nada de él.

---

<sup>134</sup> Haberes personales.

- Pues Juan Pop- dijo el juez- apareció muerto a la par de ustedes, con un golpe en la base del cráneo y heridas que lo desangraron y que posiblemente haya sido la causa de su muerte. Además, había una botella de vino rota. ¿Quién lo golpeó? ¿Con quién peleó Juan Pop? Ustedes deben saberlo; ustedes saben cómo sucedió este crimen.

- No sabemos nada, señor, justificaba Bex Caal. No nos dimos cuenta ni cuando nos pasaron a la cárcel. Allí adentro despertamos. De esto se han de ver dado cuenta las personas que nos apresaron.

- Tienen que saberlo porque con ustedes estaba.

- Sí señor, con nosotros estaba, pero los tres nos pusimos muy bolos. No sabemos quién hizo eso. Por Dios, señor, -dijo Bex- por Dios que no sabemos quién mató a Juan Pop.

- Pues entonces tienen que volver a la cárcel, hasta que digan la verdad.

- Si la verdad estamos diciendo, señor; no sabemos nada y con nosotros no pasó nada; había tantos bolos anoche que, a saber...

Los llevaron nuevamente al calabozo. No faltaron los conocidos que se acercaron a hablarles; así fue cómo pudieron tomar algo. Hambre casi no sentían, pero sí sed, una gran sed. Y pensar que no podían dar ninguna explicación con relación al misterioso crimen.

Nunca faltaban los generosos. Un amigo, de la misma comunidad, en forma cautelosa, se acercó a darles unos tragos de vino con la idea que eso les levantaría el espíritu. Al principio Bex

sentía repugnancia por la bebida, pero después del primer trago cobró ánimo, como que los efectos le daban actividad a sus células cerebrales dormidas; y empezó a hacer recuerdos del pasado inmediato. Tembloroso y con dificultad se sentó en el piso, en uno de los ángulos del cuarto enrejado. Esta puerta de rejas daba a la calle y no había custodio; de ahí la facilidad de comunicarse con los transeúntes. Apoyaba Bex su frente calenturienta sobre una de sus manos; los ojos abiertos miraban sus mirar nada, perdidos en divagaciones. La Rux Ical, aún sin reaccionar, se tendió sobre el piso, preocupada y confundida por encontrar sus ropas manchadas de sangre, y el señor juez dijo que era sangre de Juan Pop. ¿Qué fue lo que le pasó a su amigo? Misterio.

Inconscientemente, la mente de Bex hacía esfuerzos de evocación, poco a poco fue tomando interés de hacerlo, al grado que parecía que exprimiera sus células cerebrales en busca de la verdad de aquella noche fatídica que aclaraba su situación embarazosa. Sonrió; el vino como que le ayudaba, había recordado algo.

- ¿Qué te pasa?- preguntó la Rux.

- Tengo idea que oí cuando pasó la procesión.

Querías cantar los alabados, pero sólo te salían quejidos incoherentes.

Nuevamente quedaron en silencio; ideas revoloteaban confundidas como murciélagos en la noche. Él abría los ojos como siguiendo el curso de sus ideas, queriendo penetrar en el misterio que les atormentaba. Se tocaba la cabeza por momentos, como si se la quisiera comprimir con las manos o contra la pared. Pero seguía

meditando. Después de un rato, sonrió de nuevo, tan fuerte que su mujer se sobresaltó y dijo:

- ¿Qué más? ¿Qué otras cosas pasaron?

- Que yo también quería cantar y me salió un quejido feo, aguado, como si las palabras al salir de la boca se ablandaran y cayeran por su peso, algo así como candelas derretidas...

Vuelta al silencio; silencio y meditación. Pasó largo rato y ya no le veía nada en el recuerdo, como si el proceso de evocación hiciera tope en laguna parte de su yo.

Se levantó resuelto y se dirigió a la puerta. Habló para la calle.

- ¡Chico! ¡Chico! ¡Vení vos...vení acá...!

Se acercó un campesino. Bex le habló suplicante.

- Conseguidme algo en qué traerme un poco de vino. Tomá.

Y le dio unas monedas.

Al poco rato volvió el hombre a quien llamaba Chico, traía un pocillo de peltre cuyo contenido se comprende.

Lo recibió Bex y se apartó para su sitio acomodándose de nuevo. Aunque la Rux estaba acostada seguía con la vista todos los movimientos de su compañero.

Le dijo:

- Pero Bex, ¿hay necesidad de que estés tomando más? Te va a volver a embolar y a saber qué otras cosas nos pueden pasar.

- No, Rux, si supieras esta bebida como que afloja los recuerdos y tal vez poco a poco me acerque al misterio que nos envuelve. Tengo la corazonada que algo voy a llegar a recordar.

A veces pienso que me he de haber despertado; en fin, no sé.

Contemplaba el vino como cosa misteriosa y sorbía con precaución de uno a otro trago; después de hacerlo, se esforzaba en meditar; hacía gestos y por momentos golpeaba con el puño los ladrillos del piso. Y su mujer no le perdía de vista y así pudo darse cuenta que Bex se sonreía nuevamente.

-¿Qué más? ¿Qué pasó? Ya te estás embolando. Inquieta a Rux intrigada.

- Soñé mucho, sí, ya me recuerdo; soñé que estaba en la ermita de la ladea. ¿Te recordás que yo bailé el venado<sup>135</sup> y fui uno de los venados? Pues..., eso estaba soñando anoche; sí bailé mucho, recuerdo haber visto los trajes relucientes de los demás bailadores; veía las cabezas de los otros venados que se me venían encima y entonces yo no podía llevar el compás del baile; entonces, huyendo de las cabezas, daba la vuelta y me encontraba con la cara del tigre, y la veía fea y terrible...

Los indígenas interpretan los bailes del folklore como una ofrenda a sus santos, por eso se esmeran al ejecutarlos y lo hacen con verdadera entrega y voluntad.

Y Bex, en su borrachera, había bailado el venado. Sin duda se emocionó mucho, gesticulando y emitiendo gritos sordos viviendo las emociones de la escenificación nuevamente. Pero, a la vez que se le precipitaban los recuerdos del baile, algo vino a ponerlo en reserva. Frunció el entrecejo. Dejó de contar lo que evocaba, lo que removía en su mente...; pero siguió pensando; Bailó mucho...Hasta la fatiga y entonces, llegó el momento de quitarse la máscara en el final del baile. Eso era en el preciso momento que despertaba de la

---

<sup>135</sup> Baile tradicional de la región, con máscaras y una gran simbología. Es un privilegio ser partícipe del mismo. En el contexto religioso, manifiesta el profundo sincretismo, al mezclar el sustrato espiritual tradicional maya, con un ritual de ofrenda a la cruz y los santos.

borrachera y posiblemente tendría un momento de lucidez. Sí, cierto; él despertó al terminar de ejecutar el baile...

y sintió sed...Sí, ansias de tomar. Y recordó que había visto en la ermita las grandes olladas<sup>136</sup> de boj- bebida autóctona para embriagarse- que tenían..., y pensar que no le dieron nada. Despertó, se da cuenta de que la noche está oscura, muy oscura; sintió en su man derecha el peso de la botella de vino, con cuidado la destapó apuró varios tragos. Tapó la botella y se fue recostando para dormir nuevamente. La bebida de hacía nuevos efectos. No obstante eso, oyó un leve ruido un movimiento sigiloso, como que alguien se acercara. No atinaba qué era, pero le intrigó e hizo un esfuerzo; abrió los ojos con dificultad y vio; sí, que lo estaba viendo, era cierto, no estaba soñando. Y al recordar decía: Esto no es un sueño, por Dios. Mejor quería que aquella evocación se fuera de su mente. ¿Qué hice, Dios mío? ¿Qué hice? Sí, las machas de sangre, eso es. Se le venían los recuerdos tan patéticos que no cabía duda. Sí; era él, Juan...y estaba sobre ella...le había levantado su ropa. Ella no sentía, estaba como muerta; claro, borracha, si no se hubiera defendido. Ah, mal amigo...Me esforcé en ver más claro lo que mis ojos en la penumbra veían...y ciertamente, por el trasluz lejano, vi la cabeza de Juan, sus movimientos; no cabía duda. ¡Perro! Entonces con gran coraje, Bex recordaba, sintiéndose herido en su amor propio, cogió la botella de vino por el cuello, se incorporó a la vez que daba giro al brazo, dio la vuelta de impulso y con toda su furia conectó el impacto. Sonaron cristales. Nada más; silencio; él fue cayendo en sopor en otra segunda borrachera. Y se durmió profundamente, tal se colige de

---

<sup>136</sup> Recipientes de grandes dimensiones.

cómo fue el segundo despertar.

Esta fue la triste evocación, hilando recuerdos o deducciones, más que por efectos reales. Bex Caal, nunca podría asegurar si eso fue realmente lo sucedido o era fantasía o locura de su imaginación producida por la maldita bebida.

Allí acurrucado en el rincón del calabozo, sollozaba; no podía disimular su tristeza. Si ¿será posible que yo no hice eso? Se preguntaba. Dios mío ¿Por qué lo hice? Y sollozaba.

- Bex, oíme Bex; ¿qué te pasa? ¿Ya sabes cómo pasó la muerte de Juan Pop ¿Quién fue, Bex?

- No sé Rux; no sé. Pero sin duda hubo algún motivo por el que lo mataron. Pobre Juan, él también, como nosotros, fue una víctima de esta bebida. Y siguió sollozando en silencio.

- Pero Bex, ¿estás llorando...?

- Es que me da tiempo pensar cuánto tiempo vamos a estar presos.

- Tal vez no sea mucho, porque nosotros no sabemos nada de lo que pasó al compañero. Pudo haber sido que se cayera y se golpeó la cabeza, y en las ansias de la muerte, se me vino...

- Rux, dijo de pronto y cortándole la frase su marido, oíme, ¿qué es lo que más quieres en el vida? ¿por qué quisieras salir pronto de esta cárcel?

- Por nuestros hijos. Por ellos, Bex.

- Sí, yo también en eso pienso. Pues, por nuestros hijos..., dijo sentenciosamente, por nuestros hijos, te juro que ya nunca más tomaré de esa bebida que enloquece, que tiene brujería. Te lo juro, Rux, y tiró con el pie el resto de vino que

tenía el pocillo.

- Yo también, Bex; ya nunca más tomaré de esas aguas malditas que enloqucen. Ya no más borracheras, Bex, ¡Por Dios!



# ALMA DE HARAPOS



No es raro que en aquel lugar de clima cálido empezara el día con reflejos sonrosados en el horizonte y a los acordes del bullicio orquestal que en los árboles entonaban multitud de pájaros y que al sacudir su plumaje desperezándose después de una noche de inmovilidad y frío, entonaban himnos de gracia hacia la majestuosidad de la Creación; ni nada raro sería ver un “manejo de harapos” salir tembloroso de frío de la puerta de una covacha miserable y encaminarse a la calle a cumplir alguna orden quizá; pues, harapos vivientes los ha por todas partes...

Pero es que estos harapos tenían alma; alma de harapos...Qué raro suena, sin embargo, dentro de las piltrafas se adivinaba un rostro macilento pero expresivo unos ojos cargados de vigiliyas y de tristeza, manos escuálidas, blancas, casi transparentes; un todo formando un cuerpo, diríamos humano, con manifestaciones apagadas, que era precisamente como se manifestaba el alma de los harapos.

Caminaba como evadiendo la niebla mañanera, encubriendo en sus pliegues el último rescoldo de calor del lecho miserable recién abandonado. Y ¿por qué lo abandonaba en circunstancias tales?

La figura harapienta llegó hasta una puerta; extendió su manita pálida y tocó. Se abre una ventanilla. Entrega unas monedas y

como consigna acostumbrada el extienden un envase de cristal que él oculta entre sus pliegues. Silencioso, volvió sus pasos como sombra impelida por el viento.

Los pájaros seguían entonando sus arpegios, musicalidad de clarineros; el canto prolongado de los gallos. La pequeña población se desperezaba con un canto general de “buenos días”.

Y volviendo los harapos a su hogar, si es que hogar era el que tenía; aunque, a la vista, su alma tiritaba de frío como duro reflejo de la orfandad. Lo esperaba un hombre; dicen que era su padre. Este hombre había amanecido enfebrecido y maloliente...como de costumbre. Necesitaba el miserable su “tónico” para recuperarse; y precisamente, el de esa diligencia era aquel pobre manojito de harapos para que el padre pudiera estar en condiciones de poder llegar al trabajo.

- ¡Apuráte, so lerdo...! ¡No sabés que tengo que salir!- Gritó el tosco individuo. Arrebató de un tirón aquel frasco, sin cuidarse que el manojito de harapos rodara por el suelo.

Con manos trémulas aquel hombre abrió el envase y sediento apuró su contenido. Quizás sería de fuego aquel elixir, pues de inmediato se coloreó su semblante y echó vahos por la boca.

La madre, gruñona fiera, hacía dúo a su consorte expresando maldiciones y blasfemias desde donde estaba, cerca del fogón apurando el puchero.

- Para tu hartazón sí hay dinero ¿verdad infeliz del demonio? Pero para comida no hay; y luego mandás con insolencia que te sirva. ¿De dónde debo sacarlo? ¿Sabés acaso cómo consigo la

comida? El diablo te llevará, infeliz...

- Calláte, mujer, que quien trabajo soy yo...

- ¿Y qué gano con que trabajés, si lo que ganás es para tu maldita bebida?

Aquel hombre era sordo a los reproches y reclamos. Terminado su elixir se acercó a la mesa. Comió y bebió como con repugnancia.

Nuevamente, como todos los días salió camino al trabajo ¿Al trabajo? Sí; algún trabajo cualquiera; qué importa, si ya es sabido que volverá a las horas respectivas a exigir sus comidas, previo a haber apurado su elixir de vida, que es al agua cotidiana que estimula su estómago y aviva sus músculos...Al menos, ese es su criterio.

¿Qué era de aquellos harapos mientras tanto? Ah, eso no cuenta. Era un agregado inútil en el seno familiar, como símbolo de miseria, carente de importancia, de quien no precisa porvenir. Sin brújula, almita de harapos, logrando por arte de una bestialidad en el tálamo miserable de la concupiscencia irreflexiva del alcoholismo y de una mujer sin sentimientos, sin alma, porque la poca que tuvo quizá se fue en un envoltorio de harapos hacia la nada.

Pero ¿habría alguna vez una caricia para este envoltorio humano? Qué va. Le pegaba el hombre, lo maltrataba la mujer; crucificado en su destino, rasgaba su llanto silencioso, pues en verdad, no tenía ni derecho a llorar, mucho menos a reír o cantar...a cantar, como lo hacen las aves. Era simplemente un haz de harapos

impelidos al capricho del viento en un destino incierto; sin caminos...sin rumbo...sin horizontes...En suma, sin porvenir.

Un día, la mañana fue más clara para los ojos apagados de aquella “alma de harapos”. La bullangüería de los pájaros le sonaba más armoniosa. No hubo la interrupción del sueño, como era cotidiano. Y es que le faltó oír lo gruñón e impertinente que su padre era al levantarse y esta vez le hizo falta para despabilar los ojos; como que no se ha levantado. Ya no se levantaría más...sin embargo, se preguntaba: ¿Le faltaría su elixir? Quizás se pasó de la dosis para llamarse sueño y ahora no despierta. Pero es que en realidad estaba inmóvil.

A la claridad del naciente día los ojos del niño atisbaban con curiosidad. Su madre lloraba. Cosa extraña, ¿Por qué lloraba? El alma de harapos no fue a su recorrido cotidiano, el cambio de monedas por licor; ni fue sacado con violencia del viejo jergón, tibio complemento de sus fríos harapos.

Hubo una serie de arreglos en la vieja covacha a manera de casa; y como nunca, vieron sus ojos que llegaron flores, cuyo aroma le hizo reaccionar con estímulo.

Esta mañana no hubo quién me pegara- dijo suspirando, y el suspiro sonó como grito espontáneo de libertad.

Atónito, vio que en una caja rústica de madera guardaron a su padre; estaba inmóvil, rígido. Posteriormente lo llevaron. Impulsivamente siguió el cortejo confundido entre la gente.

Llegaron a un lugar desierto, ante la expectación de todos, bajaron el cajón en una cavidad abierta en la tierra, luego la cubrieron con la misma tierra extraída.

El “alma de harapos”, absorto, cruzó sus bracitos escuálidos y pálidos, reclinó en ellos su enjuta carita y se quedó abstraído de la operación que los hombres hacían. En su inocencia se le ocurrió pensar; ¿Es que no se podrá salir de allí? La tumba se cierra para una eternidad.

Vuelto a la covacha pensó en que ya no habría amaneceres fríos; ya no saldría tiritando en busca del elixir del enfermo. Por paradoja, el enfermo se había curado. Dormiría entonces hasta lo último, hasta cuando el sol hubiese entibiado el ambiente. Pero la realidad no fue como él se la imaginaba, siguió igual o algo peor...

- ¡Bueno, haragán, a levantarse que ya clarea la mañana; ya es hora de salir a buscar quién nos da de comer...!- gritó la áspera señora, sacudiéndolo y levantándolo con la facilidad con que se mueve un manojo de harapos.

Nuevamente las salidas tempraneras, salvando piedras y baches, atolondrado de frío, aunque con el aliento de ser saludado por los pájaros que revoloteaban por las ramas y pasaban de un árbol a otro con toda libertad. ¡Cantar y volar libres!- Se decía-. Si alguna vez yo pudiera hacer lo mismo...

Por hoy, tenía que seguir extendiendo su bracito escuálido de casa en casa hasta juntar la comida para ambos con su madre.

Un día, aquel manojito de harapos sintió el impulso de libertad pensó en buscar otro destino y entonces surgió un hálito de esperanza.

Cabalmente<sup>137</sup>, esa mañana se decidió a cambiar de rumbo; en vez de internarse en las callejas del poblado, buscó hacia fuera un camino nuevo, desconocido hasta entonces para él. Buscó una gran vía que sabía existía, corría incansable; poco a poco oyó a lo lejos el roncar de máquinas, motores en acción. La gran vía apareció, la encontró después de tanto trotar; era larga y recta, ancha lustrosa, por donde pasaban para ambos lados roncando de coraje las máquinas que conducían carga o pasajeros.

La gran vía se abrió ante sus ojos con humedad de mañana y reflejos de sol naciente. ¡Qué imponente y hermoso el panorama! Qué maravilloso el ir y venir de vehículos que lo atraían al pasar. En su inocencia no sabía de piecitos entumecidos sobre callejas mal empedradas, de manos tiritando de frío para pedir de puerta en puerta. Pero esto, esto sí que era fantástico, maravilloso...

Se adentró en la vía tras la silueta del último vehículo que pasara en carrera vertiginosa, perdiéndose a la distancia, casi imperceptible allá en el horizonte. ¡Ah, qué hermoso! ¿Para dónde iría? Si yo pudiera seguirlo y llegar lejos...muy lejos...

Y como alguien le oyera, su deseo de inmediato se cumplió. Un “carro fantasma” lo llevó como pasajero furtivo...Un haz de harapos prendido de cualquier parte iba agitándose como pañuelo

---

<sup>137</sup> Precisamente.



Rompiéndose un adiós en la distancia.

Mientras tanto, su alma, aquella almita de harapos, había emprendido su vuelo de libertad. Al fin libre, se diría, libre para siempre. Y como volar de palomas, sus harapos se mecían al viento como si saliéndole alas, ensayaba lo que tanto ansiaba, volar libre como los pajarillos de su pueblo..., y se perdió en lo infinito.



# EL CERRO VIVO



La comunidad con descendientes *quekchíes*, se diseminaba en pequeñas viviendas pajizas por todo el litoral de un terreno baldío, en el que, el sentido de familia se cumplía bajo muchos aspectos de primitivismo y mucho de tradición, mezcla de enseñanzas llevadas allí para la dominación y explotación de gente, inmisericordemente, no obstante el ambiente de pobreza en el que se desarrollaba.

En lugar dominante se levantaba la figura imponente de un cerro, empinado cubierto de vegetación, cerro que nadie se atreve a explorar porque todos lo miran con respeto, como algo extraordinario o como uno de esos lugares en que se cree la existencia eterna de “Tzul-Tacá”<sup>138</sup>, el dios de los antiguos *quekchíes*.

Y, ciertamente, en las noches oscuras, el cerro era una sombra imponente que se adivinaba más negro dentro de la negrura impenetrable de la noche; o se recortaba su silueta con ribetes luciérnagas en las noches de luna. Sí, ciertamente infundía respeto, pero a la vez hurgaba en investigar el porqué de ese misterio. Los indígenas moradores, evadían dar cualquier explicación; o no lo sabían, o sencillamente decían que no se debía ir al cerro, que era prohibido y peligroso; el cerro podía disgustarse.

---

<sup>138</sup> El Señor del Cerro y del Valle. Voz *q'eqchi'*.

Al fin pudimos ganar la confianza de un mozo que pasaba por los treinta años.

- ¿Por qué dicen que el cerro está vivo, Colax?

- Pues vea yo no sé. Nosotros sólo respetamos eso.

- Pero ¿qué es “eso”?

- Eso que está vivo. Dijo el mozo con más acentuación.

- Pero ¿quién les dice a ustedes que está vivo?

- Ah –replicó- lo dice Ma Cux, el curandero; pero él no cuenta nada; sólo él puede subir al cerro y de ahí saca las medicinas para curar; allí habla con el poder del cerro.

- “Tzul-Taca” comentamos casi entre dientes.

Los dos amigos que temporalmente trabajábamos esa región con fines estadísticos, sentimos el impulso de la curiosidad por descifrar muchos misterios que encierra la vida de los nativos, metidos en tradiciones, hasta supersticiones que los gobierna y estabiliza sus vidas, influyendo hasta la recuperación de salud quebrantada.

Cada mañana, al despuntar la aurora, después que las sombras de los grandes árboles en la noche, quietos y sombríos del “cerro vivo; en la mañana se veían animados, movidos levemente por la presencia volátil de infinidad de pajarillos, entonando himnos de alegría al entibiar el sol; sentíamos aquel afán de investigación empujados a penetrar bajo sus frondas y conocer el misterio que allí se cobijaba. Pero en la noche, cuando se levanta más alta su silueta oscura en la inmensidad del espacio y oíamos el tono imponente del

canto de los búhos, por asociación de ideas, nos quedábamos estáticos, dominados por el temor de lo impenetrable.

Pero tampoco era razonable que por flaqueza dejáramos de investigar su contenido como “cerro vivo”, ya que tenía importante significado para la comunidad indígena. Nos decidimos buscar al curandero Ma Cux, para que, con alguna estratagema, lográramos su testimonio. No fue tarea fácil ir de rancho en rancho preguntando por el respectado personaje, tan respectado como el “Chuguá-Choch”, que es el patriarca, el más viejo, el que gobierna por su ancianidad. Ma Cux era aún más importante: era temido por su ciencia, su comunicación con el más allá, y porque curaba al enfermo al igual que dañaba o mataba, decían ellos, a quien hacía mal a su semejante. La sentencia del hombre dios era respetada y a la vez le temían.

La vivienda del curandero la localizamos al fin de tanto andar, dentro de una plantación de árboles frutales y otras variedades como platanales, pacayales y otros arbustos que le servían para la subsistencia de toda la familia. Ma Cux era un viejo encorvado, enjuto, con mirada grave y penetrante, semblante serio y de pasos firmes, aún con vigor para largas jornadas.

-¿Qué tal, Ma Cux? Fue nuestro saludo como si fuéramos viejos conocidos.

- Bienvenidos ante el poder de la sabiduría y de los espíritus que nos guían.

- Ya sabemos. Todo ese poder está en tus manos. ¿Es eso cierto Ma Cux?

- Llega a mis manos cuando el poder del cerro me lo confiere. Allí, en el cerro, es donde radica la grandeza del poder divino.

- Muy bien, y ya que nos hablas del poder del cerro, nosotros sabemos que aquí hay un cerro que está vivo.

- Si tienen un motivo para conocerlo, algo podrán saber.

- Yo, dijo mi compañero Carlos, estoy padeciendo de dolores de estómago y necesito el fruto de tu sabiduría para curarme.

El viejo le miró incrédulo, pensó un momento. Luego haciendo un ademán de invocación hacia la dirección del “cerro vivo”, quedando un momento en silencio, como si orara, se volvió después hacia mi amigo, le tocó el vientre y sonrió.

-La enfermedad que tienes es de la buena vida. Comes hasta llenarte, no sólo lo que tu cuerpo necesita, sino mucho más. Nosotros sólo comemos lo imprescindible para vivir; tú comes para sentirte lleno, hasta reventar. Eso es tu enfermedad, puedes curarte solo.

- Comprendo la grandeza de tu sabiduría, dije, pero no cabe duda que es la iluminación de un poder mayor que debe venir de alguna parte.

Casi entre dientes dijo el anciano: -Del “cerro vivo”, de la consulta con el poder supremo.

-Pero ¿por qué le dicen el “cerro vivo”?

- Ah, hay mucho que decir, pero no debe divulgarse, porque el cerro se disgusta por la infidelidad del hombre, y colérico con manda lluvias torrenciales, vientos huracanados, soles sofocantes, enfermedades, calamidades, plagas de animales dañinos; todas las fuerzas del mal pueden venir a través de su cólera.



- Yo creo, le dije, que ante el poder el mal, predomina el poder del bien. Si todos obramos con bondad no tenemos que temerle al mal; el mal no existiría siendo todos buenos.

El viejo me miró con fijeza, una leve sonrisa se dibujaba en sus labios en los que temblaban unos pelos canos, ralos y largos como bigote y barba, tomó un bastón rústico, rayó con su punta en el suelo, dirigió la mirada hacia el “cerro vivo”, y poco a poco, con palabras lentas como sólo pensadas, fue expresándose.

- Por el tiempo de las cosechas, cuando el sol cambia el camino de su paso, de la cueva que hay en alguna parte del cerro, sale el sonido de campanas y se oye la fuerza cósmica el grito potente que sale por esa enorme boca; esa gran boca de cueva oscura que guarda los misterios de la grandeza del poder supremo. Allí está el espíritu del cerro. Por es que decimos que el “cerro está vivo” y a eso se debe que también, los hombres que predestinados, recibimos allí la iluminación de la sabiduría de los cielos y tierra para ayudar a nuestros semejantes para cuidarlos como a nuestros hijos; nuestro deber es protegerlos, curarlos, y en cierta forma, gobernarlos,
- Nos has dicho mucho.- le dije- pero quisiera saber si podríamos conocer algo, algún caso en que la sabiduría del cerro se pusiera a nuestra vista.
- ¡Huuuuuummmmm! – Dijo el anciano con gravedad. Quieren saber mucho y eso podríamos provocar la cólera del cerro.
- No estamos haciendo nada malo- le dije con firmeza.
- Ciertamente así es – dijo el curandero- un caso de curación podría mostrarles. Solamente eso.

- .
- Bien, esperaremos esa oportunidad. Y ¿cuándo nos la daría?
- La luna estará grande dentro de dos noches y entonces haré mi consulta. A la mañana siguiente deben estar presentes para ver el tratamiento de la Nela Quej, una enferma que espera la intervención del poder supremo.
- Y ¿qué tiene la Nela Quej? Dijo inmediatamente Carlos.
- Le hicieron un mal, lo tiene en el vientre y debo consultar su se sana.

Luego que nos despedimos del anciano fuimos en busca de la Nela Quej. Al fin la localizamos. Se veía como cansada, con el vientre abultado, como si fuera embarazo. Estaba pálida. Sí, ciertamente estaba enferma, no como el dolor de estómago de mi amigo Carlos. A la vista creímos que era un tumor. Su esposo estaba presente y dijo que desde hace dos años está así.

Desde lugares reservados tratamos de observar los movimientos del anciano Ma Cux. Así fue como en la noche de luna llena le vimos salir de su rancho, a eso de los ocho de la noche, con un envoltorio entre sus manos. Caminaba sigiloso, tan en silencio que parecía que sus pasos los daba entre una alfombra de aire. No cabe duda, su meta era el “cerro vivo”. Le seguimos con grandes apuros para no hacer ruido. La penetración al cerro era lo difícil. Un caminito de venado era el que seguía el anciano. Le seguíamos a cierta distancia y veíamos su marcha lenta pero constante. Después de largo rato de subir y dar unos rodeos, entre la maleza, notamos la

negrura de unas rocas musgosas en que se abría una enorme boca pétreo, una cueva en donde entró resueltamente Ma Cux.; se adelantó frente a otra roca en el suelo sobre la colocó las otras cosas que llevaba en la mano; sacó una candela de cera y la prendió, colocándola sobre al roca. Quemó alguna resina, su olor trascendía y su humo blanquísimo se notaba con los reflejos de la luz de la candela. Se hincó, levantó los brazos, los abría y los bajaba, volvía a subirlos y así repetía la ceremonia. Con palabra ronca apenas perceptible dijo: “¡Oh, poder del cerro, esta candela es la Nela Quej, su vida está en tus manos y en tu voluntad; vengo a consultarte si puedo curarla, oh suprema fuerza...!

Según pudimos investigar después, la candela que representaba la vida de la persona enferma, se somete al consumo por su propia llama; si llega hasta el final sin apagarse, la vida de la persona aún tiene reservas y puede sobrevivir; hay probabilidades de salvarla; pero si la candela se apaga a medio quemarse, la persona está débil y propensa a la muerte.

El anciano rogaba u oraba, pedía, rogaba con vehemencia, quejumbroso a veces. La llama de la candela estaba sometida a los caprichos del viento, a veces se achicaba, casi para apagarse y luego tomaba vigor la llama alumbraba todo el ambiente. Al cabo de un rato, la candela llegaba a su fin. Comprendimos nuestra situación embarazosa, temerosos de ser descubiertos por el anciano. Fuimos bajando con el mayor cuidado de no hacer ruido.

La noche la pasamos con gran inquietud; teníamos una gran espera o tal vez una gran experiencia. En cuanto nos alistamos y

desayunamos, nos dirigimos hacia la vivienda de la Nel Quej; esperamos el curandero. Ma Cux, con paso firme y resuelto; llevaba un envoltorio grande de hojas. Ceremoniosamente entró, saludó, sacó una candela de cera y la prendió, colocándola en medio de la habitación, al reflejo de la claridad de la llama, vio a la Nela Quej sobre el camastro de palos rollizos. Ma Cux dijo por lo bajo: “El poder del cerro está de nuestra parte, la Nela lo curará”. Hablaba con voz inteligible; quemó hojas aromáticas y seguía su ruego, invocación o simplemente la repetición de oraciones memorizadas. Con las hojas que trajo envueltas en gran cantidad, hizo alguna infusión en un trasto grande de barro; se sentía un olor extraño cuando los conocimientos entraron y con grave voz dijo:

- En nombre del cerro, Nela Quej, debés tomar toda esta medicina; debés llenar tu estómago y seguir tomando más y más; debés tomar toda esta agua que está en la olla, tenemos que hacer otra cantidad más y debés seguir tomando hasta que entre la noche. Sentirás mucho calor, sudarás mucho, te harán mucho ruido las tripas, sentirás convulsiones y tal vez como los dolores del parto. Es la operación que es está efectuando. No tengás pena. Te vendrá deseos de evacuar; debés hacerlo en tiestos grandes o en vasijas, porque arrojarás sangre, mucha sangre; la irán a tirar a algún siguán u hoyo profundo, donde no coman los perros u otros animales. Desde mañana te empezaremos a dar alimentos para que recobrés el vigor ya en proceso de curación. La primera parte del delicado trabajo está efectuado. Entonces descansó el viejo, se sobó sus piernas, las estiró desde el banco donde reposaba.

Se movieron los familiares de la Nela Quej; tendieron una servilleta en el suelo y les sirvieron una taza de caldo, unos trozos de gallina y un pequeño canasto de tortillas blancas. Pidió que igual servicio le dieran a los visitantes. Nosotros también fuimos atendidos en forma muy obsequiosa. Guacalitos de batido fueron repartidos de sobremesa.

Satisfechos, el anciano nos habló para indicarnos que ya podíamos retirarnos y que podíamos estar de vuelta a la mañana siguiente para observar los resultados. Con atención nos despedimos y regresamos a nuestra vivienda, haciendo comentarios del caso.

Esa noche, según la posición donde pernoctamos, de acuerdo al cerro que era nuestra expectativa, la luna iba paulatinamente saliendo tras la punta de los árboles que cubría la cima del “cerro vivo”. Nos parecía imponente, majestuoso, era en verdad de una extraña gran personalidad en medio del silencio de la selva. Hubiéramos querido que esta noche fuera la más corta. Pensábamos en la Nela Quej y creíamos de verdad que la ciencia del viejo Ma Cux era extraordinaria, porque esperábamos un éxito rotundo en el proceso curativo.

En cuanto pudimos, nos dirigimos a la vivienda de la enferma. El anciano nos esperaba en el marco de la puerta, sereno, como lleno de una gran confianza.

- Pasen, amigos, la enferma está débil, pero ya empezará a recobrar sus energías.

Notamos el movimiento habido con las vasijas, lagunas con manchas de líquido sanguinolento, las iban retirando al comprobar que el proceso de evacuación en la Nela había terminado. Nos acercamos a ella; estaba como dormida, pálida pero animosa, abrió los ojos y una vaga sonrisa se dibujó en sus labios y contestó nuestro saludo.

- Parece todo bien – Dijo Carlos – pero el estómago, ¿cómo está?
- Esperaba que para ustedes ese detalle era el más importante – dijo el curandero -. Acérquense. Levantó el cobertor de la enferma hasta descubrir su vientre. Con sorpresa nuestra, éste se mostraba enjuto, disminuido hasta lo normal. El anciano prosiguió: - El maleficio ha salido, lo ha deshecho el poder de Tzul-Tacá, el poder del “cerro vivo”, ese cerro que seguirá por años vigilando a nuestra gente y salvándola de los malos espíritus.
- Sí; lo consideramos así -dije- pero comprendo que tu vida no será eterna, tendrás que morir como toda criatura viviente; y entonces, ¿quien va a ser el que reciba el poder del cerro para curar a la gente, para suplir la efectividad de la sabiduría de lo impenetrable?
- Este privilegio se transfiere de padres a hijos; un hijo tiene que ser del heredero de la sabiduría; cuando no hay hijo o no es apto, entonces e elige a un pariente cercano. El heredero de esta misión, tiene que someterse a un proceso de aprendizaje, someterse a las pruebas hasta quedar capacitado. El poder del cerro lo acepta hasta pasar todas las pruebas. Pero tendrá derecho a ejercer su sabiduría hasta que yo muera y mis restos sean enterrados en la cueva que está en el cerro; allí quedamos todos los que llegamos a conocer la grandeza del poder del “cerro vivo”. Nadie puede ejercer antes que haya muerto su maestro, porque estaría en peligro de muerte. Todos

saben el poder que se esconde en su interior y por eso lo respetan y le temen. Su voz suena con el rayo o el trueno, su fuerza hace mover el aire hasta convertirlo en un peligro de muerte, hace caer el agua y manda fuertes calores, según como esté su cólera. Es poderoso, ustedes lo han visto.

Nos despedimos del anciano y de toda la comunidad, pues nuestras tareas habían llegado a su fin. Recogimos nuestras pertenencias y con paso cansino fuimos alejándonos del lugar hasta donde encontraríamos el vehículo motorizado que nos volvería a la ciudad a varias decenas de kilómetros.

A cierta distancia, nos volvimos para ver la imponencia del “cerro vivo”, sostuvimos la respiración en actitud contemplativa y en ese breve momento, creo, le estábamos diciendo con respeto un adiós y un ¡gracias!, por inspirar fe y confianza en la mente de esas criaturas vivientes, perdidas en el litoral de las montañas, sometidas al primitivismo de vidas monótonas y rudimentarias.

El “cerro vivo” lo llevaba como símbolo de fe en mi mente y por muchos días anduvo en mi imaginación, como una personalidad grande en el horizonte inseguro de mi vida.

Fuimos conocedores de un misterio, y el misterio, subsiste.





EN EL PAABANC



En las raíces mismas del tiempo, encontramos las fibras añosas de este relato; hemos quitado los musgos del olvido y surge, con vistosidad de colores, la policromía de la vida pura y legendaria del ancestro indígena.

El *Paabanc*<sup>139</sup>, se llama así en Alta Verapaz a las congregaciones festivas que conllevan finalidades religiosas de índole católica. Concretamente, es la festividad de los “k’ekchí’s”<sup>140</sup>, ceremonial de gran significado y costumbrismo que tan igual se efectúa en el recinto de una vivienda particular como en una ermita. Nuestro relato se remonta en una de éstas ubicadas en las cercanías de Cobán, en otro tiempo, lugar de gran afluencia de familias participantes.

A la ermita de “Chi-k’an- tz’um” acudían de por todos los rumbos de lugares aledaños, por caminitos tortuosos unos, como saliendo de la profundidad del bosque otros; familias enteras vistiendo sus trajes de grandes ocasiones. Los hombres, principales en las ceremonias, dejaron sus piltrafas de miseria con las que se les ve dedicarse a sus tareas cotidianas, sustituyéndolas con un pantalón blanco, saco oscuro, generalmente negro o azul marino, sobre camisa impecablemente blanca, característica indumentaria de los “xe’ton”<sup>141</sup> (textualmente: raíz del árbol), los viejos de la comunidad.

---

<sup>139</sup> Literalmente, “la creencia”. Tiene el matiz de acción celebrativa religiosa, siempre en el contexto cristiano católico.

<sup>140</sup> Es otra de las grafías referidas a este pueblo maya.

<sup>141</sup> Sigue la concepción cultural de los *q’eqch’és*, que dan un profundo criterio de autoridad a los ancianos del lugar.

Las mujeres, no las describimos en primer puesto respetando las categorías del ambiente dentro de la ceremonia, ataviadas esta vez con apariencia hermosa, lucen güipil “pic´bil”<sup>142</sup> blanco, unas y otras con bordados multicolores en el cuello y bocamanga, elegante enagua azul larga, cayendo hasta los pies, con matices variados en listados verticales o en cuadrículados armoniosos. Sobre la cabeza lucen un herraje multicolor o servilleta<sup>143</sup>, doblado cuidadosamente. Las matronas portan sobre este manto los trastos o canastos donde llevan el presente.

El presente, que se menciona, consiste en lo que cada matrona lleva para obsequiar como contribución al festival; si es para beber, el consabido “batido” a base de cacao tostado y quebrantado, amasado con alguna especias que le dan sabor y aroma; se diluye en agua caliente y lo reparten las “nolas”<sup>144</sup> en pequeños guacalitos policromados. Si es comida el presente, cuando no se prepara en forma colectiva en la cocina de la ermita, llevan por lo general gallina en caldo picante.

El “xa´c-ché”, es una portada o enramada confeccionada con armazón de varas, simulando un arco con prolongaciones superiores a manera de campanario, todo artísticamente cubierto con hojas anchas y grandes, hojas especiales, con una cara verde y el reverso entre rojo y morado, fijadas con tiras de vara de caña de carrizo; ornamentada toda la portada con “chihitas” o pipiretas (frutas silvestres de color amarillo) por las noches se ilumina con candelitas y las protegen con hojas para que no las apague el viento.

En este escenario pintoresco el concilio se avecina.

Los xe´tones se reúnen en el local principal entre quienes van

---

<sup>142</sup> Se refiere a uno de los modos de tejer el güipil. En este caso, el *pic´bil* sería literalmente “el perforado”, estilo que acostumbran a usar las mujeres de Cobán, caracterizado por los bordados calados.

<sup>143</sup> Símbolo de respeto ante lo *trascendente*.

<sup>144</sup> Jóvenes o adolescentes.

respetando sus categorías. El “yucuá-choch”, el más anciano de la comunidad, ocupa lugar de honor. Al contorno de la mesa grande se van acomodando en bancas rústicas los demás hombres atendiendo sus categorías en la organización. En este recinto sólo participan hombres. Las mujeres están en otra habitación aparte, espaciosa, alfombrada de acapetales y hojas de pino, donde permanecen sentadas, atentas a sus quehaceres, repartiendo por medio de las nolas a manera de anfitrionas.

Ramas de liquidámbar<sup>145</sup> cubriendo los laterales de las habitaciones; el “c’am-chaj”<sup>146</sup> festoneando las vigas con arcos suspendidos y las hojas de pino diseminadas por todo el piso, daban en conjunto un olor vegetal agradable, a la vez que ponderaba la majestuosidad del recinto para la solemnidad requerida. El incensario de barro quemado era removido por alguno de los personeros y nuevas volutas de humo oloroso se expandían por todo el ambiente, a la vez, otro recortaba las mechas de las grandes candelas, abundando en el altar, donde estaba colocado un plato con el pom que se consume en el incensario y otro plato en donde van depositando su “mayij”<sup>147</sup> los asistentes (contribución en monedas).

El Kacuá-x-benil, principal o primero de la congregación, daba sus instrucciones y atendía a la concurrencia, todos los más “mertomes” o mayordomos, en sus diferentes categorías unos denominados “x-cabil” o los segundos, otros “x-roxil” o terceros, “x-cail” o cuartos y los “x-obkil” o quintos, en la ramificación organizada de los mertomes.

---

<sup>145</sup> Este árbol tiene una alta consideración para los eventos ceremoniales, puesto que se tilda de prodigioso, al ser el único que marca en sus hojas el cambio climatológico de estación, en un país que prácticamente carece de éstas.

<sup>146</sup> “Rama de liquidámbar” en lengua *q’eqchi’*.

<sup>147</sup> “Ofrenda”

Mientras se sucedían las pláticas preliminares del congreso, entre ellos se iban turnando en el manejo de incensario en avivar las llamas de las candelas. Mientras tanto, las matronas preparaban las bebidas y repartían por medio de las nolas que entraban, y salían portando en cada mano una servilleta con un guacalito humeante de batido. En cuanto al reparto del “boj” corría a cargo de los hombres jóvenes. Las nolas entraban y salían activas atentas, algunas con actitud discreta y pudorosa. Pasaban correlativamente entre los contertulios ofreciendo las bebidas con la cortés expresión: “uc’an k’ixná<sup>148</sup>”.

A ese menester se dedicaba la Rux Cacao (Rosario), nola quinceañera que trataba de disimular pudorosa los pliegues de su vistoso güipil con sus formas nacientes de mujer. Se paró frente a un extraño asistente, apuesto mozalbete que aparentaba a lo más veinte años y que resultó llamarse Cux (Marcos) Macz. Éste tomó el guacal humeante, agradeciendo con una sonrisa; meció el guacal y apuró un trago del contenido, vio fijamente a la nola y éste bajó la mirada ruborosa. El galán apuró el resto del batido devolviendo el guacal con un expresivo “bantiox”<sup>149</sup>. La nola hizo un mohín gracioso y se retiró. El reparto se sucedía con una marcada frecuencia, unas veces con batido y otras con atol<sup>150</sup>. Ya más tarde, intervinieron los hombres en el reparto de “boj” que cayó a manera de diapasón, subiendo el tono de voz de la concurrencia.

Mientras tanto, la Rux Cacao siguió repartiendo bebida al igual que las demás mozuelas; pero, era inevitable que entre la Rux y Cux Macz había nacido una corriente de mutua simpatía. Confrontaron en carácter, era más que evidente. Él se atrevió a

---

<sup>148</sup> Aquí tiene, con permiso.

<sup>149</sup> “Gracias”

<sup>150</sup> Bebida dulce a base de maíz.

decirle al devolverle el guacal: “cajó x-sail la oc’a” (qué sabrosa tu bebida). Ella por momentos inmóvil, bajó la vista e instintivamente, con el pie derecho empezó a mover las hojas de pino sobre el suelo. Al retirarse, alzó la vista y sonrió al muchacho. La conquista era inminente.

La reunión tomó animaciones de fiesta, bulliciosas conversaciones, carcajadas y gritos; hasta el arpa pareció sonar más fuerte y se notaban los arpegios de los otros dos instrumentos que formaban el sonoro trío musical: el violín rústico y la guitarra-sú o sea con caja de tecomate o calabaza. Entre la bullanguería surgió Lix (Andrés) Cucul, quien, aproximándose a los músicos, se encucillo y empezó a golpear con el puño derecho la caja del arpa. El pum, pum, resonaba cada vez más fuerte. Todos gritaron cuando del patio de la ermita fue disparado un cohete<sup>151</sup>, señal de que la festividad cambiaba de acción; y vendría entonces de camino la ofrenda del toro que se quemaría dentro de poco. Dos morteros estallaron con gran estruendo que fue haciéndose eco por todas las colinas cercanas. La alegría estaba en su máximo.

Velas de arrayán y ceras siguieron llegando al altar y las personas que las portaban, prendían alguna para avivar la luminaria interior. Sonaban las monedas en el plato del “mayij”. Todos contribuyen, todos actúan, cada quien forma parte activa de la festividad.

Cux Macz había cobrado ánimo en sus ilusiones amorosas y la Rux Cacao respiraba emocionada cada vez que el muchacho le dirigía alguna frase amable. Hasta que al fin él se atrevió a decirle: “Chinausat nola” (eres bonita patoja).

---

<sup>151</sup> Se dispara el cohete o “bomba” en los tres de los momentos cruciales de la celebración. Uno de ellos, es al llegar el “celebrante” o en el momento inminente del comienzo.

Y como ella toleraba sus frases y las aceptaba con discreción y asentimiento, él volvía a las andadas con más ánimo; ella, evidentemente, simpatizaba con el muchacho. Por lo tanto, intencional, o no, los encuentros personales siguieron más frecuentes en el curso de la ceremonia. Al final él planteó la meta:

- “¿Ma tat sumlac cuikin?” (¿Te casarías conmigo?) Preguntó él.

Ella tardó un poco más moviendo las hojas de pino con el pie, levantó los ojos hacia su acompañante y como cobrando ánimo, maliciosamente dijo:

- “Ma re taná” (Tal vez sí...) Y dio la vuelta vivaz y sonriente hasta perderse entre la gente.

Los vecinos al muchacho y que oyeron las mutuas expresiones se secretaron entre sí y el comentario corrió de uno a otro, como mecha encendida, hasta llegar a los oídos de Lix Cucul, quien estaba en esos momento golpeando la caja del arpa, marcando el compás del son que ejecutaban los músicos. Los soplonos le hablaron al oído y él atento, al momento dejó de golpear el arpa. Era un muchacho de músculos duros y fuertes. Se fue incorporado con mirada áspera hasta quedar de pie cuan largo era. En ese momento le ofrecieron un guacal de “boj”, lo aceptó y apuró casi sin respirar; se limpio la boca con una manga del saco y miró retador hacia donde estaba sentado Cux Macz.

Dando traspiés, salió Lix Cucul al patio, seguido por la mirada expectante de la gente. Ya en el patio lanzó un grito prolongado y fuerte, rompiendo la tranquilidad de la reunión. Presagios de la tormenta. El grito: ¡Iii...ja...jaiiii!, dejó en suspenso por un momento las actividades y hasta la música hizo un paro forzoso. Después se oyó algo claro y tajante:



- “¡Cux Mecz, quim arrín x-mi a ná!”<sup>152</sup>

El reto había sido planteado; el insulto hirió las entrañas del aludido, pues nada menos había insultado a su madre.

Con prontitud se paró el aludido. Todo el consejo de mertomes permaneció inmóvil. Cux Macz salió al patio, las mujeres curioseaban y la Rux Cacao en un rincón de la cocina temblaba preocupada y temblorosa.

El reto llegó a la culminación. Apenas si mediaron palabras; el nombre de la nola dio la clave de la discordia. Luego fueron las manos; por ratos era lucha salvaje. Caían y se levantaban. Se diría, dos fieras liadas en lucha mortal, un puma contra un tigre, tal vez... Jadeaban, vociferaban sordamente y los golpes sonaban como si fueran en la caja misma del arpa. Cux Macz tendría ventaja por estar sobrio, pues en verdad no aceptó bebida embriagante, sólo el batido que le brindaba la nola.

Fue informando el “yuguá-choch”, viejo añoso y endeble, pero enérgico en sus determinaciones; conferenció con el “kacuá x-benil” y dispusieron que a los dos de la pelea se les separara y fueran traídos frente al consejo. Fue difícil hacerlo; los dedos férreos de los de la reyerta se asían fuertes a la carne misma del contrario, donde casi no quedaba ropa, rasgada por la lucha. Al fin atendieron, separados por mertomes fueron conducidos a la sala principal de la reunión.

- ¿Carrú ne que cul?- (¿Qué les está pasando?). Dijo con voz severa el kacuá x-benil.

---

<sup>152</sup> *Qim arrim* es un imperativo que puede traducirse por “ven aquí”. *X-mi- a ná* (literalmente “la vagina de tu madre”) es el peor insulto que puede proferirse en lengua *q’eqchi’*.

Lix Cucul dijo con voz entrecortada por la fatiga:

- Me está quitando a mi futura mujer. Mis padres pidieron a la Rux Cacao desde cuando éramos chicos para que fuera mi mujer y esa promesa debe cumplirse. Un foráneo no debe hacer eso conmigo; y, con tono altanero terminó diciendo: “¡Nax nau li Dios!” (¡Lo sabe Dios!)

Cux Mecz, sereno, acentuando sus palabras dijo:

- Yo no soy de fuera, soy de este lugar; mis padres me llevaron a trabajar a otras tierras; ellos murieron allá, no sin antes decirme que aquí dejaron propiedades que son mías, me pertenecen por herencia. He venido a ocuparlas, a trabajar con ustedes, a ser parte de la comunidad de “Chi-k’an-tzum”, pero estoy solo, estoy seguro de que mis padres no “pidieron”, como es antigua costumbre, alguna nola para mí, para que sea mi mujer, por lo que me considero libre de buscarla. Aún las fieras y animales del bosque tienen ese derecho; ¿por qué no lo voy a tener yo que soy humano entre ustedes? Precisamente, yo he sentido el fuego de los ojos de Rux Cacao y ha prendido llama de cariño en mi corazón. El “pom” y las velas del altar han saturado de bondad mis propósitos y yo estoy dispuesto a pedirla y que sea mi compañera, si ella lo acepta, porque la quiero. Les pido que ella declare lo que siente.

A la par que hablaba Cux Mecz, Lix Cucul alegaba, vociferó iracundo, más aún mediante los efectos de lo que había tomado.

Conferenciaron los mertomes. El “yuguá choch” quiso hacer valer la tradición y la imposición de las costumbres<sup>153</sup>. Otro del consejo dijo que se atendiera lo solicitado por Cux Macz y que se oyera a la

---

<sup>153</sup> El rito de la pedida de mano, y el contrato matrimonial, responde a todo un protocolo en el que los interesados prácticamente no intervienen. Las familias llegan a un acuerdo, que suele ser respetado con celo.

Rux Cacao. Así se hizo.

Temblorosa, con pasos vacilantes y la vista perdida en el suelo, retorciendo nerviosamente unas hebras de pino entre sus dedos, fue acercándose Rux Cacao a la mesa principal y luego que se le interrogó en presencia de sus padres, se expresó con voz apagada por la emoción:

- Estoy sabiendo que mis padres aceptaron compromiso con los de Lix Cucul para que de grandes fuéramos esposos. Esto yo no lo sabía y él nunca me ha manifestado cariño, más bien ha sido soberbio y vanidoso. Nunca le he querido porque nada me ha dicho. En cambio este “chajom”,<sup>154</sup> ha abierto mis oídos con sus palabras y... - dijo resuelta pero con cierta timidez- yo siento que lo quiero. Si él me “pide” yo aceptaría con gusto. Pero mis padres me hacen fuerza de juntarme con Lix Cucul, prefiero que me trague un “siguán” de los tantos que hay en esta región. “Nax nau li Dios”.

Hablaron los padres de la nola y dijeron que en verdad era costumbre antigua entre ellos, como todos lo saben, comprometer a sus hijos desde niños para que de grandes sean marido y mujer, pero a la vez comprendían ante las nuevas costumbres, que su hija tiene derecho a buscar su destino, según sus propios sentimientos. La dejamos en libertad de decidir. Que perdonen los padres y el propio Lix Cucul, por quebrantar nuestra promesa; pero, ante todo, nuestra nola tiene derecho a su vida.

- “Jo ´can tá´ná” (tal vez así sea), decían a coro los “x-beniles”, como dando su asentimiento a que esos amores siguieran su curso, tal como espontáneamente se había iniciado.

---

<sup>154</sup> Muchacho, joven

A todo esto, Lix Cucul seguía vociferando, pero poco a poco lo fue aflojando la ebriedad y posiblemente el cariz de las opiniones que lo hicieron sentirse fracasado. Dando tumbos, se fue perdiendo en el tumulto, auxiliado por muchos amigos.

Prosiguió el desarrollo de las ceremonias después de este paréntesis sentimental. Sonó un cohete y el “x-benil” ordenó la quema del toro, pero antes estallaron seguidas dos cámaras, petardos muy usados en estas festividades. Pocos momentos después ante la expectación de los vecinos aglomerados, el juego y la quema del torito se hizo realidad, ante la bullanguería de chicos y grandes.

El “chajom”, como se le había calificado a Cux Macz y la “tuk’ixk<sup>155</sup>” del cuento, el muchacho y la muchacha Rux Cacao, se buscaron con la mirada, como invitándose mutuamente a reunirse y como obedeciendo a esa supuesta consigna, pocos momentos después se juntaron para platicar en voz baja.

El trío musical entonó nuevos sonos y hubo quien golpeará la caja del arpa con sonoridad. La expectación fue novedosa y general. A los compases del son y a pedidos de sus amistades, iniciaron su baile de compromiso los dos jóvenes enamorados. El Paabanc tuvo un final grandioso: Había triunfado el amor.

---

<sup>155</sup> Muchacha, joven. DIGEBI, en *Vocabulario de neologismos pedagógicos* (2003), recoge esta palabra bajo al grafía “t’ujixq”.

# OTRA VEZ EL CACIQUE

(Participación en el Certamen Nacional del Cuento,  
promovido por el Grupo Sakertí en 1953, en Guatemala Capital.  
Obtuvo mención honorífica. Publicado posteriormente en el libro  
*Cuentos Verapacenses*, en agosto de 1968)



Algarabía de los pájaros; mar turbulento de clorofila en la agitación inmensa de las selvas. Ante el amplio panorama, extasiado dilataba en profundo los pulmones, deseoso de adentrarme en las selvas y ser la selva misma con su hálito llegando hasta mis venas. Lejanías de la Verapaz; rincón de maravillas y misterios bajo los cuales se arrastran reptiles y aborígenes, unos en la hojarasca y otros en su miseria, lagado ignominioso de la conquista. Extasiado, dilato la mirada por sobre los picos y faldas de los bosques en un oteo incansable de cielo y distancia, en un afán de adaptación inconmensurable.

Recreo espiritual en una de tantas fincas de a región; eso es todo. Volvamos a la realidad.

Apenas iba disfrutando las primeras horas en la finca ya había surgido con mi amigo Juan Manuel, el administrador, la primera discusión al respecto de un tema de actualidad: justicia social para la liberación del indio.

¿Cómo iba a ser posible que pudiera estimar él cualquier fundamento elemental de justicia social? ¡Lirismos! ¡Palabras! ¡Palabras! Ese era su argumento; la realidad es lo justo y verdadero...

¿Que las mozas se vistieran de harapos? ¿Que se agotaran de sol a sol, bajo el trabajo? ¿Que murieran de hambre, de miseria

o de fiebre palúdica? ¡Qué más da! La muerte llega para todos. Ellos están en su ambiente, en su causa, en su sino ¡eso es todo!<sup>156</sup>.

Pensando en esto y pensando en todo, el silencio se hizo grave entre ambos era como si un torrente de lejanía se adentrara en mi espíritu.

Entre los montes circunvecinos a la casa de la finca, se destacaba por su forma un montículo cónico, casi regular; las más caprichosas deducciones se me antojaban al respecto de su existencia: ¿Algún templo? ¿Alguna tumba de nuestros antepasados? Lo cierto es que me infundía algo de misterio, de curiosidad.

- ¿Has observado alguna vez ese montículo? Le pregunté a mi amigo, como volviendo a la realidad después de un estado soñoliento.

- A, ¿ya has reparado en él?, pues sí, algún asiento antiguo de familia indígena.

- Pero, ¿has encontrado algo de su ancestro?

- Tonterías; pedazos de piedras labradas, tiestos, figuritas de barro y tantas cosas más de su primitivismo rústico y pobre.

- Desearía escalar su cima, insistí, ¿me lo permites?

- Claro, hombre, te llevaré mañana y te darás gusto, ya que le das tanta importancia a la situación de los naturales, me contestó, sin poder disimular su tono de reproche e inconformidad.

Lástima que los grillos, con su chirriar impertinente, anunciaban la llegada de la oscuridad que parecía filtrarse en todas partes o bien, salir de las oquedades a teñir el ambiente; la noche nos transportaba a otro mundo, un mundo invisible; bichos se

---

<sup>156</sup> Con esta actitud irónica, el autor lleva al extremo la crítica desgarrada hacia la figura del finquero y su trato al indígena.



Identificaban por su interminable musicalidad en diferentes tonalidades, minúsculos gusanos e insectos que proyectaban ráfagas de luz simulando un pequeño ambiente cósmico. De no ser lo avanzado de la hora, hubiera intentado visitar de inmediato aquel montículo; tal había cautivado mi atención.

En el círculo familiar de Juan Manuel, conversábamos incansablemente como entretención de sobremesa. La chiquillada, pues el matrimonio era prolífico, terciaba con ocurrencias o con impertinencias que de todas maneras nos divertían.

La casa es de dos pisos y construida de madera; en esos momentos ocupábamos el piso bajo.

La marcha de las horas fue apagando aquella animosidad y los más pequeños de la prole fueron abandonando su asiento para ir en busca del lecho. ¡Aseguraría no haberme equivocado! En las habitaciones superiores sonaron pasos acompasados y graves que, sin quererlo, me impresionaron. Observé con atención a mis acompañantes y únicamente pude notar un cambio de miradas entre los esposos. Seguimos la charla; momentos después, los pasos sonaron en la habitación contigua, siempre con la misma gravedad, repercutiendo un eco de misterio.

- ¿Quién es el que anda en forma tan misteriosa? Pregunté.
- Ninguno dijo con aire de indiferencia mi amigo; es el misterio que encierran las casas de campo, principalmente las construidas de madera. Nosotros ya estamos acostumbrados a estos ruidos, son inofensivos.

- Algo de estos misteriosos ruidos en las casa de campo me relataba mi padre, quien pasó casi toda su vida en fincas. Agregué como invocando serenidad.

No, ¡pero no estoy equivocado! Claramente oí que manipulaban el pasador de la puerta a la vez que ésta se abrió como impelida por el viento. Instintivamente me paré y salí a ver, nadie se movía afuera.

- Cuidado con tus nervios, me recomendó Juan Manuel, de lo contrario no podrás dormir solo.

Todos reímos; volví a mi puesto y continuamos la charla; pero los pasos sonaron nuevamente en el piso superior; con una sonrisa quise demostrar indiferencia.

Ya en mi lecho, pensaba si yo había apagado la luz o una ráfaga de viento había llegado hasta la vela, aunque puerta y ventana estaban cerradas; lo cierto es que todo se tornó en tinieblas y silencio...

Nuevamente los misteriosos pasos sonaron en el corredor; sí, mis oídos no podían engañarme. El pasador de la puerta giró, estaba seguro que había girado; se abrió la puerta y una vaga claridad exterior dibujó una curiosa silueta humana dentro del marco de la misma puerta. Aquella forma humana se me fue aproximando y como que su presencia y proximidad le dio más claridad al ambiente; ahora sí podía distinguir sus facciones; se trataba de un indio enorme; pero ¡qué curiosa vestimenta! Su cuerpo musculoso semidesnudo, ligeramente cubierto por un cinturón, cuyos extremos colgaban por delante y atrás en forma de taparrabo; algo adornaba su cabeza, como un pequeño casco lleno de grabaciones y plumas de colores; con aretes, collar y brazaletes que aparentaban de jade<sup>157</sup>. Era imponente su presencia; una lanza con preciosa punta de obsidiana

---

<sup>157</sup> Descrito con todos lo atributos de los mayas precolombinos, tal y como los estudios de arqueología los ha caracterizado

sostenía con la mano derecha. Su mirada...pero ¿qué es esto? Sentía el efecto de su mirada, penetrante, sugestiva, y en cambio en sus facciones no se distinguían claramente los ojos; por momentos todo él borroso, algo traslúcido, pero no, ahora sentía el peso de su lanza y de su brazo oprimiéndole el pecho. ¡Qué voz tan severa! Habló, sí habló en dialecto quekchí<sup>158</sup>, fácil de interpretar.

“Nuestros dioses montañas; nuestros dioses de las honduras; en las cuevas y en las rocas, están enojados. ¡Hombre blanco destruye nuestra raza; la sangre divina se secó en el pedernal y nuestras tumbas las destruyen y profanan! ¡El llanto de los dioses inundará los campos! El fuego divino bajará de las nubes y quemará la resina olorosa y entonen libremente nuestros sacerdotes sus salmos y oraciones”.

Ahora ya no era la lanza la que oprimía, era un fémur, enorme fémur humano. La voz se me anudó en la garganta y mi grito se ahogó en silencio y fue nula mi voluntad.

“Hombre blanco, los dioses sienten cólera de siglos; ¡que vuelvan nuestros huesos y nuestros haberes a las tumbas sagradas! Estas tierras, sin límites, ni fronteras fueron de nuestros dioses y para todos sus hijos. El hombre nuevo quiere valer más que el poder divino y juega con todo lo nuestro que es sagrado. ¡Sangre seca en el pedernal! ¡Silencio en las cuevas, en las rocas y en los montes! ¿Dónde están nuestros templos? ¿Dónde nuestros reyes y jefes? ¡Con voz de siglos clamamos misericordia! ¡Hombre blanco, responde!<sup>159</sup>

---

<sup>158</sup> De nuevo el autor cambia la grafía.

<sup>159</sup> No sólo pretende hacer una dura crítica a la conquista de las tierras americanas por parte de los españoles; además, arremete de forma directa contra toda la situación de saqueo y tráfico de restos arqueológicos que ha sacudido el país, y en concreto, esta región, durante décadas. Sierra Iboyo estuvo muy concienciado con este hecho.

El fémur aquel, con toda la fuerza del brazo rústico y musculoso del extraño visitante, me oprimía el pecho con tortura de silencio.

El saludo festivo que con múltiples arpegios tributaban infinidad deavecillas a los primeros albores del día, me hicieron asomarme a la ventana. ¡Qué hermoso despertar de esta naturaleza! Allá está en montículo; un mundo de cavilaciones me inmutaba. ¿Había soñado?

Al reunirnos para el desayuno, Juan Manuel y su esposa me observaban con curiosidad.

- Podría asegurar que no dormiste bien anoche- dijo Juan Manuel.

- Te veo con el semblante demudado, con señales inequívocas de desvelo o preocupaciones.

- Pudiera ser que ambas cosas a la vez, le respondí sonriente.

Luego les empecé a relatar lo que no podía asegurar si fue un sueño o visión, tenía tan patético en la imaginación lo ocurrido, que mi relato fue abundante en detalles, con un verdadero realismo. Terminado que hube, siguió un proceso de meditación que nos embargó en silencio. Luego, mi amigo dijo:

- Nunca he querido darle importancia a nuestra raza aborigen, mucho menos a sus antepasados; he desdeñado el valor, por pequeño o grande que sea, de todo vestigio de su lejana existencia, pero ahora, repitiéndose esta escena fielmente por tercera vez, después de cierto hallazgo, precisamente en al cima de ese montículo que tanto llama tu atención, sucediéndome a mi primero, a mi señora y a ti en igual forma, ya es para preocuparse.

Fuimos al piso superior y del desván bajó Manuel una caja de madera; la abrió y con asombro mío, quedaron al descubierto restos humanos, osamenta de cientos de años atrás, además, variedad de prendas de jade y figuras de cerámica, tiestos, etcétera. Los restos humanos consistían en una enorme calavera que tenía en la parte craneal, como soldado al propio hueso, una especie de casco de barro quemado, con múltiples grabaciones y sobrerrelieves; un fémur igualmente grande; se deducía haber pertenecido a un hombre corpulento de elevada estatura.

- El montículo que te había fascinado,- me dijo mi amigo-, es respetado por los indios; nadie se atreve a subir a su cúspide y cuantas veces he querido que cultiven en él, me han puesto infinidad de obstáculos y excusas. Intrigado por esa actitud de los mozos, llegué a explorarlo; mi primer hallazgo fue un pequeño disco de jade a manera de medalla, con agujero para suspenderlo. Insté a un caporal, se excusó hacerlo; sin embargo, tuvo al fin que acompañarme, dadas mis exigencias. En la cima –continuó relatando mi amigo-, después de desmontar y limpiar cuidadosamente, descubrimos una meseta de argamasa, es decir de mezcla y piedra. Creí al principio que fuera el piso de una destruida vivienda, pero luego comprobé, al andar encima, que se trataba de algo distinto. Al desprender unas cuantas piedras por medio de golpes de piocha<sup>160</sup>, quedó visible la oquedad de una tumba. De ahí extraje esto; lo he guardado con la idea de mandarlo al Museo Nacional y hubiera seguido excavando, a no ser que en la noche de ese mismo día, el cacique<sup>161</sup> se me

---

<sup>160</sup> Herramienta de boca cortante.

<sup>161</sup> “Cacique” o “señor principal” se aplica sobre todo, a los señores indígenas que estaban al frente de una región, con atribuciones políticas y militares.

apareció por primera vez, desde entonces oímos pasos y tantas manifestaciones más, vive con nosotros; no me causa terror, pero sí comprendo que debo devolver a su tumba los restos que guardo inútilmente. Tal vez así descanse de su perturbación. ¿Cómo es posible esto? ¡No sé!

Otra vez el cacique, -pensé-, ¡qué misterio de siglos se guardan en ultratumba!

Durante los pocos días que tardó mi permanencia en la finca, el montículo aquel fue objeto de continuada contemplación por parte mía, pero sintiendo desde entonces, el gran respeto que los naturales le tributan, como algo sagrado, como monumento a su antigua pujanza, de su antiguo poderío, de sus dioses y de su raza.

MISTERIOSA VOZ DE  
ULTRATUMBA





## PREÁMBULO

El ancho y prodigioso suelo de Guatemala, es como un libro abierto a la posteridad; por donde quiera el interesado investigador encuentra con abundancia los más ricos y curiosos testimonios de la estirpe nativa, que se refleja a través de las diferentes épocas de su historia.

Incontables teorías se han vertido en cuanto a la identidad y procedencia de sus primitivos pobladores, al extremo que cada vez se identificar con más acierto su ascendencia y origen, pues los variantes aspectos que se descubren, complican esa tarea. Se atribuye el origen de nuestra raza a fenicios nómadas, asiáticos aventureros, egipcios o europeos. Los rasgos que se encuentran en figuras grabadas en cerámica, dan mucho qué pensar.

En el medio nacional abundan los aficionados a la arqueología, a la paleontología y los hay atrevidos espeleólogos, que esculcan las riquezas ocultas (riquezas de sentido histórico), muchos de estos investigadores las manosean o despilfarran, sin mayor sentido científico investigativo. Mucho de este testimonio fecundo se pierde en manos profanas<sup>162</sup>.

En torno a estos afanes, es que se descorren los relatos de este cuento.

---

<sup>162</sup> Incide en la crítica.

## PANORÁMICA

Si desde las alturas variantes del suelo altaverapacense nos preocupamos en observar y seguir la trayectoria del correr lento y sonoro del majestuoso río Cahabón<sup>163</sup>, nos parece ver a un simpático patriarca que, lentamente y con musicalidad divina, va regando grandes extensiones de tierra labrantía para el cultivo de sus moradores; y como un verdadero artífice del lienzo y el pincel, va dejando bellísimos paisajes de lado a lado de sus riveras<sup>164</sup>. Se observa en quietas aguas ese peculiar trasluz de profundidad, su azul se hace atractivo y hasta es oportuno para darse un baño fresco y perdurable. Otros aprovechan la pesca y la cacería por sus frescas orillas sombreadas.

En las partes bajas del recorrido de este río, se intensifica el clima caliente por allá por esas tierras bajas, cuando es indispensable cruzar caminos montaraces o veredas zigzagueantes bajo los efectos del cadente sol, es oportuno y causa indescriptible placer gustar una jugosa piña, unos suaves canutos de caña o cualquier otra fruta, de las que la mano de Dios puso en estos lugares

En estas largas caminatas es frecuente descubrir algo que a la vista se identifica como vestigio histórico, como reliquia de pasados tiempos.

Cabe considerar que los pobladores, nativos indígenas, ocultan respetuosos y hasta temerosos, todo lo que evidencia obra de sus antepasados, evaden descubrir o denunciar estos lugares, por mediar temores supersticiosos que se traducen en profundo respeto y hasta prohibitivo esculcar el pasado de sus “Xe-tones”, o sea,

---

<sup>163</sup> Una de las arterias fluviales fundamentales de la Verapaz.

<sup>164</sup> Grafía adoptada por el autor en la edición original.

Antiguos moradores, por lo que rehúyen visitar montículos, cerros o cualquier lugar con esas características, cuevas o monumentos de contenido histórico.

Contemplando las extensiones panorámicas, llega la ocasión de observar de abajo hacia arriba; el horizonte norte se cierra con altivas moles montañosas tal y como la legendaria “Shaán Itzam”, que personifica en la leyenda Ke´kchí de la aparición del maíz<sup>165</sup>. Su mole rocosa apenas cubierta de vegetación, es atalaya sobre el valle del río Cahabón, dominando gran parte del municipio de este nombre.

En la parte opuesta a esta eminencia, del lado derecho del río, hay una sucesión de montículos elevándose desde un altiplano y nivelan su altura en pequeñas colinas redondeadas, que dan el aspecto de mamas pletóricas vueltas hacia arriba; como incitando a los dioses a gustarlas. Se cuenta que en uno de éstos existen vestigios de construcción antigua, especies de tumbas hechas de argamasa, que los exploradores criollos han respetado hasta ahora, o no saben de su existencia, pues corrientemente están expuestas a la destrucción, por aquel afán de buscar tesoros enterrados.

Termina esta pequeña y curiosa cordillera, tirando hacia el oriente, y por la aldea de Tzalamtún (Tzalamtum), con un cerro grande, de forma cónica, que se divisa desde larga distancia. Por las faldas de este cono rodea un pequeño camino de herradura que de las tierras bajas, a orillas del río Cahabón, conduce a los altiplanos de muchas aldeas muy pobladas: Pinares, Santo Domingo, Chipoc y muchas más. Este se distingue por su forma casi regular y su color barroso. Su apariencia es rocosa y poco poblado de vegetación;

---

<sup>165</sup> Se basa en las creencias del “Popol Vuh”.

es señalado como el asiento de leyendas y de poseer riquezas arqueológicas, razón que lo llena de prestancia y más aún, en la imaginación de los campesinos, que le dan un tinte novedoso y de singular respeto, porque entra en los que ellos dicen “cerros vivos”.

Esas características hurgan a intentar una investigación.

Los primeros pasos en ese afán son alentadores. Todos coinciden en opinar que ese cerro encierra grandes vestigios históricos, pero los primeros informantes vacilan en dar testimonios fehacientes.

Con los nativos indígenas ni que pensarlo; se encuentra completo hermetismo por influencia de peculiares supersticiones; temen acercarse a esas zonas de proyección histórica, porque creen que deambulan fantasmas o espíritus que cuidan de los bienes de sus antepasados.

Pero, he aquí que se cuele la noticia de que tres jóvenes maestros rurales hicieron exploraciones en este cerro. Nuestros pasos van en busca de ellos.

No fue difícil localizar a Daniel, jovial y de modales sencillos, que se muestra presto a entablar conversación.

Escucha con interés nuestra exposición de motivos y hacia dónde nos lleva la curiosidad, que no es otra cosa la que nos anima.

- Es cierto lo novedoso de este cerro;- nos contesta con interés-, aparentemente no contiene nada; sin embargo, con un poco de diligencia y curiosidad se van localizando objetos curiosos, interesantes. En sus faldas rocosas se encuentran restos de cerámica que a la vista revela su antigüedad: figuritas de barro quemado y

trozos de obsidiana. Esto ya es para pensar que algo mayor puede encontrarse. Su nombre original indígena es “Cuol Cuol”, cuyo significado ignoro, pero también le llaman los indígenas “K’aguá<sup>166</sup> Yaxbatz”, o sea en castellano “El señor Yaxbatz”.

Con este dato inicial a manera de premisa, consideramos estar ya en el campo deseado de nuestras investigaciones; hurgar la conversación sobre el tema es lo oportuno y así lo hacemos.

-Por este sugestivo nombre que parece de personaje- le decimos- , ¿cree usted descubrir algún linaje por decir así, de lo que es en verdad?

-Va a creer- contesta-, es considerado como asiento de la armería de las huestes del gran cacique de Chamelco, don Juan de Matalbatz<sup>167</sup>. De ahí me imagino la aplicación del segundo nombre “K’aguá Yaxbatz”.

- Pero, - insistimos- ¿cómo es posible que ese pico cónico y despoblado de vegetación, sea considerado la armería de Matalbtaz?

- Voy a explicarle: se encuentran muchos vestigios en sus faldas, eso es relativamente poco, pues oculta grandes galerías en su interior en espaciosa gruta o cueva, como se la llama corrientemente. Es relativamente poco lo que se conoce; sin embargo, es suficiente para aceptar esa aseveración.

Y continúa: - Algo de su contenido se fue escapando a la discreción de los indígenas. Ellos son muy reservados; guardan sus conocimientos con verdadero secreto, pues temen revelarlos porque con ellos es disgusta el cerro y éste se “cobra” la indiscreción con algún maleficio, enfermedades o mala suerte. La credulidad indígena

---

<sup>166</sup> “K’aguá”, “Kawa” o “Kacuá”. DIGEBI (Dirección General para la Educación Bilingüe de Guatemala) recomienda el uso de los dos últimos. Literalmente “señor”. Se aplica también a Dios.

<sup>167</sup> “El Primer Cacique”. Venerado en esta región por su valor, y porque no se arrodilló ante el rey de Castilla. Artífice de la entrada pacífica de los españoles en la región verapacense.

Acepta que algunos cerros están vivos, que tienen personalidad latente. Y esta categoría se le atribuye precisamente a los que guardan vestigios históricos. Cerros como éste lo reservan los brujos o curanderos para sus ritos. En principio, al encontrar sus faldas, objetos de evidente antigüedad, como figuritas elaboradas de barro quemado obsidianas, tiestos y pedazos de jade, poco a poco se les fue escapando alguno que otro detalle a los nativos. Todos es cuestión de platicarles y ganar confianza, aunque lleva tiempo.

- Y, ¿logró algo?

- Sí, - nos dice-, lo suficiente para confirmar que en esa mole rocosa hay una gran cueva, casi desconocida, pues su entrada está muy disimulada y es una cavidad estrecha, ligeramente vertical al principio, luego se expande con amplitud. Los nativos niegan conocer esa cueva; es muy posible; ya se ha dicho, son muy respetuosos de todo lo que encierra obra de sus antepasados. Sin embargo, algo van refiriendo, conforme adquieren confianza con la persona que los interroga.

Así fue como este amigo informante, juntamente con dos compañeros suyos, fueron interesándose por aclarar todo misterio en torno a lo dicho. Descubierta la entrada, pusieron manos a la obra para efectuar una incursión las entrañas del cerro “Cuol Cuol”. La entrada, apenas con amplitud para el paso escurrido de una persona, fue siempre necesario hacerle una ampliación para el paso escurrido de una persona fue siempre necesario hacerle una ampliación previa, lo que las rocas permitieran.

- Llegó el día más memorable de la aventura, - nos dice nuestro informante-, iniciamos nuestro ingreso cuando empezaba a clarear la mañana, con toda la emoción y expectación del caso, pasos cautelosos hacia lo desconocido.

El tiempo pasó sin medir las horas. Todo paso era sugestivo y de labor entretenida. Cuando salimos de la cueva, eran las cuatro de la tarde. Volviendo al principio de nuestra entrada, - prodigue- apenas vencido el pasillo estrecho, nos encontramos en una amplia cavidad de la cual descubrimos tres salas sucesivas, con diferentes características entre sí. En la primera encontramos dos puntas de flecha de obsidiana color tirando a café claro, de tres a cuatro pulgadas de largo por dos de ancho; encontramos también retazos del mismo material, costitas de barro y objetos de jade.

Refiere que en la segunda sala encontramos vasijas y tiestos como utensilios de cocina y figuritas de barro quemado. En la tercera, para sorpresa de los exploradores encontraron restos humanos de sus partes óseas, encontrando la novedad que una de las calaveras expuestas más a la vista, uno de sus dietes mostraba una incrustación de jade. Pasada esta sala, hay un desvío con declive peligroso por lo húmedo y por lo tanto, resbaloso; conduce a una fuente subterránea cuyas aguas aparentan oscuras, con un tinte negruzco, y muy frías. En esta agua se encontraron cangrejos pequeños, negros y duros, contrario a la generalidad que aparecen en cuevas, que son blando y blancos.

- Se aprecian otros ramales de la caverna, - nos dice-, como entradas laterales, posiblemente conduciendo a otras salas, lugares que, por nuestro escaso equipo, no intentamos investigar.

Los descubrimientos hechos en las salas de la cueva del cerro “K’aguá Yaxbatz”, consistente en retazos de obsidiana, puntas de flecha y residuos cortantes del mismo material, inclina a creer que en

verdad fue un lugar en donde se elaboraron instrumentos guerreros en tiempos remotos; quizás, como se dijo, fue la armería de las comunidades indígenas que comprendía Tezulutlán, lo que son las Verapaces y El Petén.

Otro detalle – explica nuestro informante-, en la cueva, en la parte de roca que forman las paredes, se observan figuritas, restos de recipientes y toda clase de estas cosas antiguas, adheridas a las paredes rocosas por revestimiento calizo dando el aspecto de estar incrustadas en la roca. No tocamos ni tratamos de separar esos objetos- dice-, ante la codicia de conservarlos en nuestro poder nos dominó el impulso de respetar la integridad de esa obra natural formada a través destiempo, considerándola como obra de Dios. Fue poco lo que recogimos del propio suelo.

Conociendo los alrededores del cerro de este relato y la topografía regional, cabe la posibilidad de que por esas serranías, sí pudo llegar reservadamente el cacique Matalbatz desde Chamelco a estos lugares, o bien, sus huestes guerreras. Se intuyen vías directas.

Entre las cosas halladas y que conserva nuestro ingenioso explorador, aparece una figura de jade, aparenta una carita de dragón, bellamente esculpida, con tamaño de una pulgada, y tiene un tamaño superior, como para ensartarla en collar. Se precia de incalculable valor. Otro objeto tubular de jade verde vetado, posiblemente ornamento personal importante.

Estas declaraciones me parecieron fascinantes. Aquella mole rocosa, se me abultaba extraordinariamente interesante. Ciertamente, sus características exteriores acusan un algo de misterio sobre todo,



esa personalidad que en tales casos le atribuyen a los indígenas. ¡Cerros Vivos! ¡Qué maravilla! Si evidenciarlo pudiera en una forma más concreta.

Siéndome inevitable deambular por estos caminos soleados y ver con alguna frecuencia el cono granítico de este relato, pensé abordar a otra persona en busca de más referencias. De inmediato, pensé en personas que trabajan en los alrededores. Ciertamente, por esos lugares trabaja de maestra una señora, quien, a más de caminar por esos contornos, tiene nexo familiar con nuestro primer informante.

Al encontrarla, el momento fue propicio para platicar amigablemente y dirigir la conversación a los terrenos deseados. Al saber el itinerario de sus frecuentes caminatas, tuvimos el cuidado de mencionar el cerro y preguntarle si sabe que allí hay una cueva.

- Pues sí, ciertamente existe una cueva; hasta ahora no la conozco – nos dice-, pero me parece conocer su interior por las muchas referencias que escucho. Debo aventurarme – prosigue – a pasar cada semana, al principio y al fin, cuando voy a mi trabajo y regreso de él.

- Disculpe que la interrumpa; ¿por qué me dice “aventurarme”? ¿Hay algo de extraordinario al paso por ese lugar?

- Bueno, digo así porque, yo de mujer que soy, es fácil llevarse de lo que dicen, aunque considero son fruto de imaginaciones, supersticiones o fantasías. Es corriente oír decir que se escuchan misteriosos silbidos, voces raras, nada naturales, que le hablan por detrás<sup>168</sup>. Cosas así por el estilo, todo lo cual, al paso por la cueva, predispone los nervios provoca cierto flato inevitable.

---

<sup>168</sup> Reflejo de la “convivencia” que tienen los indígenas, y en general, la mayor parte de los habitantes de la región, con los elementos de “ultratumba”, y que se instalan en la vida cotidiana casi como un aspecto más.

Además, de una fuente que nace al pie del cerro, se han visto salir patos, los que al ver la gente, se remontan y desaparecen. Algunos dicen que es parte del encantamiento del cerro<sup>169</sup>.

Pienso formularle una pregunta, pero a la vez noto que ella se queda pensativa, como preocupada por algo. La dejo reflexionar y de ella sale proseguir:

- Le voy a contar algo que me hizo pasar momentos terribles; pero no lo cuente ni mencione mi nombre, por favor.

- Un día lunes, - dice meditando sus palabras- , salí de mi casa a orillas del río Cahabón, encaminándome monte arriba para estos altiplanos. Cabalgaba una mulita muy mansa, seguida de un muchacho indígena que me hacía compañía. Apuraba yo el paso de la bestia, pues subía con retraso. Subíamos y subíamos bajo los efectos del calor mañanero que iba poco a poco intensificándose. Sin darme cuenta, me iba aproximando a la entrada de al cueva. Entonces, cuál sería mi sorpresa cuando de repente oí una voz extraña que me pareció cavernosa, como de ultratumba, no logrando localizar su procedencia; si vendría de al cueva, si de los montes o del espacio...Escuché claramente: “¡Ajá...ardillita jodida...! ¡Ahora me la vas a pagar...Me vas a pagar los elotes<sup>170</sup> que te comiste...!”

- No puedo describir claramente lo que sentí, - nos dice-, de momento todo el cuerpo se me aflojó. En un instante pensé tantas cosas, pero lo que se me abultó en la imaginación fue preguntarme: ¿Cómo es posible que quien emite esa voz misteriosa, sabe que mis compañeras de escuela me apodaban “ardillita”? Esto meditaba cuando nuevamente escuché:

---

<sup>169</sup> Leyenda que está presente la Verapaz, y se atribuye a varios lugares.

<sup>170</sup> Maíz tierno.

“Ahora sí, ardillita jodida...me vas a pagar todos los elotes que te comiste...” Nuevamente y con mayor intensidad se me produjo un temblor general en el cuerpo. Quise arriendar la bestia pero mis manos no actuaron; intenté comunicarme con el muchacho acompañante, lo sentí distante y quién sabe si hubiera podido pronunciar palabra.

- ¿Qué hacer? Tenía que salvar la situación de alguna manera. Como normalizando mis facultades pude razonar que la mula, animal muy asustadizo, no se inquietó; por lo tanto, dije entre mí, no es espanto. Pero en esto, oculto tras de una roca, se paró u hombre campesino, indígena, que por su aspecto y tono de voz comprendí que estaba “tomado de licor”.

- ¡Buenos días, seño!- Dijo ceremonioso el hombre-. Pase...pase, por favor. Se expresaba en castellano.

- No, gracias. Dije desconfiada. Voy a esperar al muchacho que me acompaña...

- No tenga pena, seño; usted trabaja en Pinares y yo voy más allá, a la aldea Chipoc; seguiremos juntos, no tenga pena.

No hubo alternativa; llamando fuerzas de flaqueza hice lo posible para ocultar mi nerviosismo, apuré a la bestia y tomé la delantera. El hombre buscó cualquier pretexto para entablar conversación, y yo me alegraba de su actitud, pues me distraía y así, alejar los pensamientos que me turbaban. Ya cuando me consideré calmada, le pregunté:

- Y, ¿qué hacía allí en el monte?

- Solamente descansaba, señor.

- Pero usted habló allá cerca de la roca, cuando yo llegué;

El hombre se rió. Por sus modales comprobé que, ciertamente, venía tomado de licor;

- Sí, señor; yo hablé, pero estaba algo adormitado. ¿Se asustó, señor? ¡Perdone!

- ¡No! ¡Qué va! Sólo me pareció raro lo que dijo de “ardillita”.

La risa del hombre sonó más fuerte, y esto me puso nuevamente nerviosa y hasta colérica.

- Como le conté, señor,-dijo el hombre-, yo soy de Chipoc; allá estuvo muchos años de maestro de escuela don Tono. ¿Lo conoce?

- Sí, contesté y ¿qué?

- Pues don Tono,- dijo nuevamente -, tenía una mulita llamada “ardillita”. Cada vez que se le soltaba el bendito animal, derecho se iba para mi milpa a comerse los elotes...Hoy, estaba yo descansando y medio dormido..., pero no crea que estoy bolo..., cuando oí que se me acercaba su mula, luego creí fuera la de don Tono; de momento, el primer impulso que tuve, fue vengarme de sus molestias...

- Risa inevitable para mimador confusión, - prosigue la señor-, todo se complicó para alterar mis nervios, de cuyo estado no me calmaba. Llegamos a la escuela a mi cuidado. El hombre siguió su camino vociferando disculpas, despidiéndose respetuoso. Los niños corrieron a hacerme encuentro; detuvieron la bestia, me ayudaron a apearme y en eso cundió la alarma...

- ¡Pero seño! ¿Qué le pasó que viene pálida? ¿Se cayó?
- ¡Pero si de al tiro está blanca! ¿La asustaron, seño?
- No, no fue nada, les dije, tratando de mostrarme calmada, no me ha pasado nada.
- Bajé de la bestia, - dice finalizando su relato la seño -, y francamente, no tuve valor para soltarme de al cabalgadura; me di cuenta que mis piernas flaqueaban con temblor insistente; creí caer, más aún, cuando por la imaginación quizás, oí la voz cavernosa que nuevamente sonaba en mis oídos, repitiendo como eco, la sentencia aquella: “Ahora sí, ardillita jodida, me vas a pagar los elotes que te comiste...”

Las investigaciones relatadas al principio, las iniciamos con vivo interés, sin sospechar que LA VOZ DE ULTRATUMBA, nos reservaba un final mucho más interesante y jocoso.



# CUANDO EL MAÍZ LLORA

(Basado en referencias del estimado amigo Miguel Ángel  
Morales, vecino de Tactic. Publicado en el libro *Cuentos  
Verapacenses*, agosto de 1968)





Los hombres rudos del campo, los de manos y pies desnudos y rostros inexpresivos...¡Qué felices son!

Felices, porque la sencillez de origen, modelados en barro puro, son recipientes espirituales que hablan con Dios y están junto a Él en el ambiente rústico ancestral; donde no se cobijan malas pasiones ni costumbres ni ambiciones exóticas, sino lo puro y firme de sus tradiciones a su vida primitiva<sup>171</sup>.

Casi en todos los indígenas asoma un don de leyenda. Pedro Calel, era uno de estos prototipos de la raza criolla<sup>172</sup>, y se elevaba por caminos apenas perceptibles para escalar las inclinadas faldas de las enormes montañas, por sobre la cuales se extendían las parcelas cultivadas de nacientes milpas y que parecían como “ponchos” tendidos al sol, allá en las altitudes del horizonte lejano, azuloso a distancia.

Y hasta allá, Pedro Calel y sus compañeros de trabajo, se esparcían como hormigas laboriosas, se divisaban desde el poblado que se tendía en el valle, como puntitos móviles sobre el tablero pardo de la tierra labrantía.

---

<sup>171</sup> Apología del indígena y su sencillez, frente a la baja consideración que de éste existe en su medio.

<sup>172</sup> Descendiente de europeo. “Raza Blanca”.

Más arriba surgía un chorro de humo que se iba extendiendo como si se tratara de una fábrica de hacer nubes, copos blancos que crecían mágicamente y que como si manos invisibles iban soltando al viento. Estaban rozando, la costumbre es quemar las basuras para escampar las heredades y proceder enseguida a la siembra<sup>173</sup>; afán de todos los tiempos; desde que Dios hizo al hombre, hasta que Dios quiera...

Abstraído por esta visión fantástica de la naturaleza y del afán del hombre de hacer surgir el pan de la vida diaria, a pesar de que los tintes de la tarde iban perdiendo brillo en el ocaso, me sentí atraído por la grandeza del medio campestre, hacia donde encaminé mis pasos.

Sudoroso y quemado por el sol descendía de aquellas alturas un recio terrateniente, quien después del duro trabajo volvía al calor del hogar. Era don Miguel Ángel, que cabalgaba abstraído; quizás pensando en sus siembras, en sus problemas o en las cosas santa que le intuyen en el ambiente campestre. Nuestro encuentro fue emotivo y franco, tal como la cordialidad del saludo.

El diálogo lo inicié con entusiasmo.

- Considero que usted baja en busca del justo descanso; yo en cambio, cansado de la oficina, cómo quisiera escalar esas alturas para deshidratar el cuerpo.

- Hace bien en ambicionar ese ambiente, estimado amigo, cuando se llega a él con deseo de conocer y de disfrutar de las maravillas de la naturaleza, se encuentran motivos de grata complacencia.

- No lo creería así, si sólo me tocara lidiar con los hombres rudos en el trabajo.

---

<sup>173</sup> Parte del ritual de siembra indígena.

- Se equivoca; si el que llega va con alma pura, ni de explotador ni de verdugo, encuentra en esos hombres rústicos y sencillos, pensamientos y costumbres tan elevados que sólo gracias a su sencillez es posible que existan en ellos.

- Sinceramente, ¿lo encuentra usted así, don Miguel?

- Naturalmente, yo voy a convivir con ellos; algunas veces hasta comparto mi alimento; y es así como he podido llegar a conocer la grandeza de espíritu que encierran.

- Me sorprende con sus aseveraciones.

- ¡Ah!, pero hay mucho que decir. Si acepta, le invito a que pase a mi casa a tomar una taza de café y así tendremos tiempo para conversar.

No se hizo esperar mi aceptación y dando un último vistazo a las laderas empinadas de los grandes cerros que se iban tornando oscuros, pude ver que las hormiguitas humanas habían desaparecido como por encanto.

Café humeante y cargado, qué bien cae al paladar del sediento y también al cansado oficinista, que ha agotado energías en una u otra labor. Frente a frente, saboreando la caliente bebida, reanudamos la conversación, de la que estaba instigado a continuar.

- ¿Dice usted don Miguel de la grandeza de espíritu que existe en los sencillos labriegos?

- Es verdad, cada motivo de su vida cotidiana, encierra algo de simbólico y expresivo; la forma de explicarse las cosas, hasta podría decir, con una filosofía propia, que confunde a los “puritanos”, esos que les niegan todo, hasta el derecho a pensar.

- Cómo me gustaría conocer algún detalle de esos que usted conoce del sentir y pensar de los labriegos.

- Sin ir muy lejos; ahora estamos preparando las tierras para la siembra; ésta no se lleva felizmente a cabo si no se cumplen unos requisitos que nosotros calificamos de simples costumbres.

- ¿Cómo por ejemplo?

- ¿Qué cree usted que es el maíz?

- Pues hombre, un grano que utilizamos para el pan de cada día.

- Solamente eso, ¿verdad? Ya ve cuán simples y rústicos somos para apreciar la grandeza de ese grano vital. Los campesinos de esta región le dan personalidad, y por lo tanto, le atribuyen alma y le consideran el don de expresarse. ¿Quiere usted más?

- El maíz, ¿tiene personalidad, alma y el don de expresarse? Qué curioso y qué bello.

- La preparación de la tierra que servirá para la siembra del maíz, requieren ceremonias que se traducen como pedimentos, imploraciones al dios del cerro, que es le Dios latente de todos los tiempos. Si estos requisitos no se cumplen el dios del cerro podría disgustarse y resentirse; abandonarían los cultivos y entonces, los fenómenos naturales y las alimañas del campo podrían causar daño y destruir las sementeras. Pero no adelantemos detalles y llevemos un orden.

- Sí, claro, yo estoy ansioso de encontrar la personalidad del maíz.

- Precisamente, de eso se trata. La selección de semilla, el desgrane y la preparación previa a la siembra, requieren ciertas ceremonias que se cumplen con absoluto respeto hacia el grano;

porque, a mi entender, está surgiendo la personalidad del mismo. Los que hacen todos estos menesteres, deben estar bien satisfechos han recibido comidas y bebidas adecuadas y suficientes; de lo contrario, de estar con hambre, insatisfechos, le estarían restando vigor al grano; y esto significa: o no germinaría el grano o no se cargaría la mazorca, lo cual se interpreta como un fracaso de antemano.

En la noche víspera de la siembra – siguió refiriendo don Miguel Ángel- , se vela la semilla colocándola frente a un altar, engalanado con flores y candela. De tiempo en tiempo, el Principal de la comunidad dirige oraciones y exclamaciones tan patéticas y expresivas, pidiendo la protección del dios del cerro, para que prete vigor al grano, y ante todo, vigor espiritual para soportar el cambio de grano viviente pasa a su condición de planta que dará origen a muchas vidas más, en sentido de multiplicación del grano en las mazorcas del fruto.

- ¿Usted dice, el grano viviente<sup>174</sup>?

- Pues sí, es como ellos, los labriegos, se explican el poder germinativo de la semilla. El maíz está vivo y siente; es un elemento más de la familia. Creen que si los requisitos observables en la siembra no se cumplen, no se contará con la protección del dios de los cerros, y por lo tanto, el maíz que se ha acostumbrado a vivir bajo los cuidados del hombre, disfrutando del calor del hogar, al se depositado dentro la tierra y tapado con la misma tierra, se acobarda, se desespera, y es cuando el maíz llora.

- Y, ¿cómo se dan cuenta que el maíz llora?

---

<sup>174</sup> De fondo está presente toda la consideración maya hacia la figura del maíz, como elemento vital.

- ¡Cómo no, señor! Nosotros nos sentimos contentos cuando la gente del pueblo nos aprecia y nos visita. ¡Ah!, ¿pero *usté* comería de nuestras comidas?

- Encantado hombre. Entonces, ¿cuándo me llevas?

- El domingo tendremos siembra, si quiere lo vengo a traer.

Ese día me puse ropa de trabajo, para no deslumbrar y tal vez humillar a los de la comunidad. Cuesta arriba caminamos con Pedro. No sentí fatiga; sentía en cambio, ganas de estar entre los nativos. Y así fue. Llegamos al gran rancho de Pedro Calel; remolino de gente; las matronas y “nolas” estaban engalanadas con su ropa dominguera. Las muchachas lucían vistoso listón en el cabello, un güipil deslumbrante de colorido y enaguas sencillamente preciosas. Los hombres preparándose para el trabajo de la siembra. Trascendía olor a incienso, pino y enaguas nuevas.

Una “nola” vino hacia mí, en la mano una servilleta multicolor y encima una guacal humeante y oloroso de “batido”. ¡*Calen jau*<sup>175</sup>!, fue su saludo; ante mi titubeo por contestarle, soltó una sonrisa de diosa morena; se plegaron sus labios para dejar al descubierto dos filas de blancos dientes, que me hicieron pensar: ¡Es el maíz que anima con su alegría, el espíritu del maíz que surge en el alma pura de estas gentes nobles!

¡No! ¡Que el maíz nunca llore! Que ría como esta india llena de vida y vigor. ¡Que nunca llore, por el amor de esta raza y de la humanidad!

---

<sup>175</sup> Saludo dirigido a hombre. El equivalente para mujer sería “Calem Tut”. En este caso, parece tratarse de lengua Pokomchí.

CAZA MAYOR EN  
BOCA COSTA<sup>176</sup>

---

<sup>176</sup> Se refiere a las cercanías del mar, a las zonas marítimas en sí.





-YO LOS HE VISTO, -dijo a sus acompañantes-, los venados que hay en la costa, llevan ramazones en la cabeza y hasta se ven cubiertos de musgo, así de viejos...

-Lo difícil, es que por eso mismo, son tan matreros, que a dos leguas husmean a los cazadores y se alejan despavoridos por rumbo opuesto.

-Ni tanto, muchá<sup>177</sup> -dijo Tomás acostumbrado a tratar los temas con hilaridad-, yo también huelo a los venados a esa distancia y rumbiando la bala, les disparó entre matorrales y... a tr'erlo...

-Si como lo decís lo llevás a la práctica, no me opongo, estoy en lo dicho. Iremos el domingo o el día que quieran a echar los chuchos a pasar un fin de semana en el campo.

-Vamos por partes -dijo el que por mote le dicen Diablo- , armas y municiones, contamos con las propias; pero, ¿qué hacemos para transporte? Porque lo que es el "pichirilo" de Tomás ni qué pesar; tendremos que subir cuestras empujando y echando agua a cada kilómetro...

-¡Ya está!-dijo el "Sabio"-, mi suegro está tan contento de que voy a graduarme, que estoy seguro no me negará su camioneta.

---

<sup>177</sup> Forma coloquial de dirigirse a un grupo de jóvenes o amigos.

-Pues andando -dijo Tomás-, ya que le ponen tanto defectos a mi “último modelo”...quedemos en que le toca al “Sabio” conseguir vehículo. En cuanto a fiambre tendremos e abundancia.

Los cuatro estudiantes, saboreando sendos vasos de cerveza, cerraron de esta forma su plan de cacería en bocacosta. Se trata de cuatro estudiantes de medicina, ellos son: el Diablo Martínez, Tomás Sanchinel, el Sabio Contreras y Ballena Aldana. Era más fácil recordar sus sobrenombres que los de pila, poco usuales en la camaradería estudiantil.

Haciéndose proyectos, el Sabio hacía mímicas de entusiasmo, describiendo los paisajes de tierra baja, fingiendo oler la brisa salobre empujada por el mar, brisa que despeinaba las melenas hirsutas de las altas palmeras, todo descrito con sabrosas inspiraciones. Ballena, en cambio, hombre práctico pensaba en la pitanza después que beneficiaran las presas cobradas. Los otros dos, aventureros por naturaleza, no hablaron; todo les salía a pedir de boca.

Dejar los libros en sus respectivos cuartos, sería un placer siquiera por dos días, después de las duras tareas de estudio de los últimos años para hacer carrera. Y si esto se hacía para gustar el campo abierto, cuanto mejor: A respirar aire libre, llenar los pulmones de energía, divagar la mente en asuntos pueriles. Se justificaba que estos personajes experimentaran verdadero interés al dar por terminados los arreglos de excursión completando sus equipos de caza y demás menesteres. Los días pasaron con inquietud.

-Bueno muchá –dijo el Diablo-, ya don Chendo contestó y dice que todo está listo para el próximo domingo; el campo de acción es en Obero. ¿Estamos?

Todos contestaron afirmativamente.

Así fue como el sábado siguiente, muy de madrugada y tripulando la camioneta indicada, emprendieron la marcha deseosos de dar la corrida este mismo día y seguir las acciones el domingo. Iba al timón Ballena Aldana, por ser el más serio entre los cuatro camaradas.

Los kilómetros eran devorados con vertiginosa celeridad; un ligero frío soplaba por las ventanillas del vehículo; el paisaje se desperzaba poniendo tintes amarillos y rosados en el horizonte. El Sabio gesticulaba sus primeros versos y las “maxicadas” daba ronquidos de satisfacción, disfrutando del último sueño tempranero, que siempre es el más agradable.

La estación fue suficientemente corta, lo suficiente para darse cada quien un desayuno en Amatitlán. Los paseantes asomaban por las orillas del lago y los primeros bañistas gozaban las caricias del oleaje. Los cuatro cazadores en cierne siguieron su marcha hacia la costa.

El bonachón –aunque a veces violento y bravucón- , de don Chendo, los esperaba a la entrada de su hacienda, después de haber llevado el ganado al abrevadero con sus mozos.

-Bien me las planeaba yo –dijo con su fuerte vozarrón-, que estaría aquí para el medio día ya tiempo para el almuerzo. ¡Qué tal muchachos...! Dándoles la mano. Estos son nuevos cazadores, ¿verdad Diablito?

-Pues sí, don Chendo –presentando a sus compañeros-. Tomás Sanchinel, el de las “maxicadas”, el Sabio Contreras y Ballena Aldana.

-Pero, ¿qué nombres son estos, misamigos...?

-No lo tome en cuenta, don Chendo. -Dijo Tomás-, que nosotros no pasamos por la pila, sólo nos tiraron de cabeza en ella a nuestro ingreso en la facultad.

-Bueno, -dijo don Chendo-, ya tendremos tiempo para memorizarlos. Echémonos para la caza, yo los sigo en mi cabalgadura.

La arboleda que bordea la amplia carretera se agitó de bullanguería alada, principalmente con las estridencias de las urracas, que revoloteaban anunciando la presencia extraña con sus graznidos. También desde la casa, los grandes perros ladraban dando la bienvenida a los visitantes. Salió doña Tulita, señora de don Chendo, y su simpática hija Carmela, quien ya frisaba en los veinte años. Siguieron los saludos y presentaciones, así como el reparto inmediato de grandes vasos de frescos. Los perros meneaban la cola y husmeaban la ropa de los extraños personajes, celebrando quizás la oportunidad que les darían de correr tras de los venados a campo abierto.

Don Chendo descorchó una botella de whisky, para estimular el apetito antes de acondicionarse en la mesa. En la cocina se apuraba el menú y las sirvientas aplaudían con más ganas en la elaboración de tortillas.

Tomás hacía muecas de que estaba oliendo la rumbeada del venado, aunque más lo hacía por los guisos, cuyos olores venían de la cocina.

El tiempo del almuerzo fue de lo más ameno, pues a cada momento explotaban las carcajadas. Con el estímulo del whisky, la charla se prolongó por toda la tarde y ya nadie pensó en el campo. Los perros, un tanto desilusionados, se echaron a dormir y de vez en cuando miraban de reojo a los empaques de las visitas que a no dudar contenía las armas de fuego.

Sin cambiar de lugar los comensales, así los sorprendió la noche y nuevamente el movimiento de trastos y cubiertos anunció la llegada de la cena. Pasada ésta, satisfechos todos y desperezándose por los corredores, el Diablo propuso salir a dar una luceadita por los contornos de la finca; Tomás le secundó en entusiasmo; los otros dos asintieron de mala gana, pues más mostraban interés por ir a la cama.

Prepararon armas y linternas, amarraron a los perros y empezaron a alejarse, introduciéndose al campo; cuando salió don Chendo de su cuarto, y les gritó:

-¡Hey, muchachos! Tengan cuidado con los conejos...

Al buen rato sonó un tiro y al momento otro. Don Chendo, que mostraba no haber quedado con los nervios en calma, salió al corredor vociferando:

-Ya sucedió precisamente lo que yo les previne. Estudiantes cazadores son un peligro. ¡Oye Felipe –dijo al sirviente- anda a ver qué tiraron esos muchachos! Me temo que ya se pasearon en la crianza de conejos.

Al mismo tiempo y con gran bullanguería, regresaron los luchadores y Tomás hacía ademanes, arreglando la historia de la aventura con gran entusiasmo. Al ver a don Chendo en el corredor no, no se aguantó:

-¡Don Chendo!, gritó Tomás, hizo bien en alertarnos, luego nos fuimos a toparnos con los conejos y a no ser por lo pronto nuestras acciones se nos van. El Diablo y yo demostramos nuestra puntería, mañana daremos clase de cazadores...

-¡Maldita la gracia que me hace, amigo!, -dijo don Chendo, entre tosidas de rabia-; me han matado a los raceros de mi crianza de conejos de Angora. ¿Y no se los dije, pues?

-Pero don Chendo -dijo el Diablo, con su conejo colgado de las patas- nosotros creímos que nos daba el alerta para que estuviésemos listos a disparar y eso hicimos...

-Ahora me importa poco a cómo lo hayan entendido -dijo don Chendo-, esto ya no tiene remedio. ¡Oye, Carmelita!

-Mande papá...

-Ya tienes la caza de animales... domésticos... para el almuerzo de mañana....

Carmelita no pudo ocultar la risa y con los dos hermosos conejos se dirigió a la cocina. Los cazadores se encaminaron cariacacontecidos al cuarto de visitas. Todo fue traspasar la puerta y cerrarla, para prorrumpir en carcajadas, al grado que Tomás se revolcaba y quejaba de dolor de estómago como los calambres.

El amanecer del domingo era una verdadera fiesta, los pájaros en los árboles, como si supieran que era día de descanso; los perros ladraban con entusiasmo, el canto de los gallos y el mugir del ganado trascendía con más animación.

Los cuatro estudiantes regresaban del baño, dispuestos a desayunar con fiereza. Nadie trató de recordar lo de la noche anterior, aunque de vez en cuando, alguno resultaba riéndose solo. Al notarlo, los demás se mordían los labios.

Satisfechos todos y con el concurso de empleados de la finca y naturalmente, el propio don Chendo, ya apaciguado y animoso, prepararon la salida; él hizo los planes y aleccionó a los chucheros, repartió los puntos y dio las necesarias instrucciones:

-El Diablo, con buena puntería, se va al portezuelo<sup>178</sup>, desde la piedras dominará las acciones. Tomás, ganoso y que dará clase de cazador, se va por los mangales.

-A sus órdenes don Chendo. Y terció su arma con gran estilo.

-El Sabio, -continuó don Chendo-, se va volteando la colina y nuestro intrépido Ballena, tirando para abajo se irá cubriendo la alambrada. Yo llegaré más lejos con mis muchachos, por si se dejan ustedes que algún animal nos llegue a dar los buenos días. ¿Entendido muchá?

Todos saludaron afirmativamente, emprendiendo cada quien por su rumbo, la marcha a cubrir el puesto que se le encomendó.

Carmela y doña Tula salieron a despedir a los cazadores y la primera dijo con animación:

-Ya sabemos que contamos con buena puntería, estaremos esperando la caza...

Fuertes risas le hicieron coro.

---

<sup>178</sup> Lugar natural que por sus características sirve de puerto.

Revisemos lo que cada quien hizo en su punto: el Diablo comprobó su arma, la cargó y buscó el lugar estratégico. Tomás hizo otro tanto y se colocó alerta al pie del mangal. El Sabio, cargó su arma, se sentó sobre una piedra y sacó su libreto para escribir las inspiraciones que ya le fluían, frente al paisaje de sol y distancia. Ballena fue más realista en sentido estudiantil, buscó una sombra, se tendió cuan largo era en el suelo y puso la culata de su arma como almohada para entregarse a una apacible sueño, disfrutando de la paz del campo.

Pasó el tiempo; a lo lejos se oía el ojotar del chuchero, silbidos peculiares orientaban la jauría. La brisa de la costa movía las ramas de los árboles y a cada ruido algunos de los cazadores movían atentos la cabeza para captar las acciones. En esto la perrada soltó su coro de ladridos. Había que ver a Maxico: apuntaba, brincaba de un lugar a otro y volvía a apuntar hacia el monte. En cambio, el Diablo estaba arisco pero inmóvil, como estatua.

El Sabio repasó sus endechas varias veces y por último las guardó. Ballena roncaba con sonoro ritmo, como marcando el compás de los acontecimientos, se movió agitado, soñando que el venado con cuerno de ramazón venía en camino recto a su persona.

Cuando los ladridos se aproximaban, Tomás ya no pudo contener los nervios y disparó hacia los matochos.

-¿Qué tira amigo? –gritó el chuchero<sup>179</sup>-, si la carrera va por otro rumbo.

-Estoy rumbiando las balas, hombre...

-Qué hombre, ni que nada, por poco me ajusticia, animal.

---

<sup>179</sup> Que “chuchea” para cazar perdice o pájaros.



Cabalmente, el venado cambio de rumbo y el afortunado fue Ballena, pero él dormía profundamente. El venado pasó tocándole el pecho con sus cascos. Al golpe saltó el cazador, pero al momento los perros le cayeron encima y lo hicieron caer al suelo, donde estuvo hasta que pasó el último, yéndose los ladridos cada vez más lejos.

-Maldito sueño éste –se dijo iracundo- ahora ¿Qué hago para cubrir mi plancha? Corrió queriendo alcanzar a la jauría, pero era tarde. La carrera se iba alejando más, con temor que se malograra.

Una voz de trueno retumbó por la hondonada y se fue extendiendo como rebotando de monte en monte. Era inconfundiblemente la escopeta de don Chendo. Por todos lados se oyeron gritos de alegría, con la seguridad que aquello era infalible. Poco a poco se fueron encaminando todos hacia el lugar del tiro. Don Chendo se veía fatigado pero con semblante alegre. A pocos pasos de él estaba el venado tirado en el suelo y todos los perros rodeándoles satisfechos.

-Bueno muchachos, este cachudo no se portó como un conejo... ¿verdad?

-Pero don Chendo –dijo el Diablo- usted sigue enojado. Olvide por favor lo de anoche.

-Eso lo recordaré toda mi vida... por lo chistoso –dijo don Chendo- pero a lo que me refiero es que el venado burló a alguien y sé de quien se trata...

Todos se vieron las caras no queriendo darse por aludidos. Tomás dijo: pues yo sólo le vi la cola.

-¡No! –dijo el chuhero, aún disgusto-; lo que vio fue mi sombrero y por poco me desgracia...

Todos rieron con ganas. Don Chendo, más acertado en el desarrollo de la carrera, se dirigió a Ballena, que esquivaba su presencia.

-Este gordito fue el que dejó pasar el venado. ¿Sí o no?

-Ciertamente –dijo Ballena-, cuando sentí es que brincaba sobre mi pecho, aquí tengo las huellas pintadas...

-Sí, -dijo don Chendo-, porque estabas dormido, ¡chambonazo...!

Los perros saltaban de gusto olfateando la presa. Uno de los hombre de campo cortó un palo y usándolo de palanca entre las patas amarradas del venado, que era muy grande, con otro compañero lo llevaron en vilo procediendo la marcha de regreso a la casa. Los comentarios eran fogosos y de lances exagerados, hasta el caso de asegurar Maxico que el venado posiblemente tendría una bala suya en el cuerpo. Pero el chuchero lo vio con malicia y lo calló.

Las fiestas y comentarios siguieron en casa, al lado de la familia anfitriona. A cada quien le tocó el turno de ser el centro de las bromas.

Después de alegre almuerzo, todos se retiraron a descansar antes de emprender el regreso los estudiantes. La casa se silenció; hasta los perros dormían profundamente.

Había transcurrido más o menos una hora cuando don Chendo salió a vigilar y sigilosamente pasó por las habitaciones. Frente a la puerta del cuarto de su hija se paró bruscamente y dijo con voz enérgica:

-¿Con que esas tenemos, no Diablo? Dispuesto a dar batería con todo lo de la finca, incluso mi hija...

-Es que... -atinó a decir el Diablo- yo...

-Sí, usted... atrevido. ¿Qué me va a decir ahora? ¿qué así corresponde a mi confianza y cariño?

-Precisamente... confinado en eso...

-Pero papá, dijo Carmela, él sólo estaba platicando conmigo.

-Sí, platicando, pero sin pronunciar palabras porque te estaba besando so... insolente.

-No diga eso don Chendo, -dijo el Diablo-. No dude de mi hombría y cariño; ciertamente y ahora debo confesarlo, yo quiero a Carmelita y hasta ahora me he portado con dignidad.

-Y tú, ¿qué dices?

-Pues papá, es cierto, yo también...

Don Chendo, hombre de pocas pulgas, dio la vuelta y dando una fuerte tosida que hizo temblar a los jóvenes, se fue a su cuarto. El de la aventura se quedó alarmado. ¿Sacará algún arma? ¿Qué va a ser de mí? -se preguntaba aturdido y tembloroso.

-¡Muchachos! -grito don Chendo desde el comedor- vengan todos para acá. Tula, Carmela, muchachos, todos para acá.

Adormitados y sin atinar de lo que se trataba, los demás cazadores acudieron al llamado. Don Chendo tenía una botella de whisky en una mano y había puesto vasos sobre la mesa. Todos hacían rueda.

-Escuchen esta gran noticia, gritó -más que habló- don Chendo, este Diablito que bien ha puesto está el mote, con sorpresa mía me ha autorizado a comunicarles que ha pedido la mano de mi

hija. Pausa y silencio. Esta copa es para brindar por la próxima boda que será pronto y brindemos por la felicidad de ellos.

-Muy cierto, suegro; así es mamá Tulita. –Dijo el Diablo.

Todos levantaron el vaso y se oyó un general “A la salud...” y empinaron el contenido hacia la boca.

Los compañeros de paseo se miraba intrigados, con la duda de lo que habría sucedido para llegar a estas situaciones inesperadas. No sabían si reír o ponerse a llorar de emoción. Optaron por callar.

La camionetilla recorría kilómetros en viaje de regreso y todos guardaban silencio, respetuoso silencio, pues a más de los estudiantes venían don Chendo y su hija, quienes tenían urgentes trabajos y papeleos que atender en la capital. La despedida y los llantos de doña Tulita habían cambiado los ánimos.

En el ambiente flotaba una idea que preocupaba a los estudiantes. El primero en romper el mutismo reinante, fue Tomás Sanchinel. Primero se le oyó una leve posecita, se repitió al poco rato. Todos concentraron curiosos la mirada al espejo retrovisor y como si vieran las caras, al mismo tiempo, como si un director de orquesta hiciera la señal, todos prorrumpieron en una estruendosa carcajada.

Saltó don Chendo, sin ocultar lo molesto que se puso y preguntó:

-Muchachos, pero ¿qué le está pasando?

-Disculpe don Chendo, dijo Maxico, creo que todos coincidimos en pensar sobre el mismo asunto. Yo promoví la rsa y debo explicarlo. Francamente, es porque celebramos el alegre final de nuestro paseo, poniendo en acción la caza mayor en bocacosta...

Todos rieron a más y mejor, a expensas del Diablo, que se llenaba con dirigirle miradas apasionadas a Carmelita. Los estudiantes repitieron con ironía:

-¡Caza mayor en bocacosta...!



# OCASO NEGRO





CUANDO los estímulos sociales abundan, se olvida el sentido de la convivencia familiar a tal grado, que hay personas atrevidas por la bullanguería social, la soledad de su cuarto no les preocupa ni ambicionan el incentivo de una compañera o compañero, según el caso, sin pensar en la sucesión familiar que es el orgullo en la perpetuidad de la especie. Juan Domingo Curiel, era uno de estos; mediante hubo buenos empleos mantuvo arrogancia, reflejo de su juventud llena de escrúpulos y refinamiento de clase.

Pero forzado a cambiar de empleo y hasta de localidad, sintió entonces la nostalgia de su reservada vida. De momento se sintió sin amigos y el fastidio entró por la ventana de su cuarto en una mañana de invierno. Sintió declinar en su moralidad y pensó en sus noches de insomnio que empezaba a columbrar el ocaso de su juventud.

Coincidencia; en igualdad de circunstancias su compañera de trabajo, Perla Benítez, con sus grandes ojos azules veía con laxitud el paso de la juventud que se va para no volver. Y esa tortura moral llegó a ser común en ambos personajes; tanto que en cierta ocasión

que degustaban juntos una taza de café, surgió el anhelo de una comunión de miras para unir sus destinos.

Juan Domingo aún tenía gallardía, un metro setenta y cinco de altura, tez blanca y amanerado<sup>180</sup>. Perla, blanca y rubia, de mirada firme, ojos cristalinos y subyugantes, venía a ser su ideal compañera. ¿Qué más esperar? Se casaron.

La vida rutinaria de la ciudad capital, del apartamento a la oficina y vuelta al apartamento, pero con el estímulo de juntarse cada tarde, ambos seguía trabajando.

Pasaron semanas y turbulencia políticas vinieron<sup>181</sup>; la vida hogareña se sintió saturada de penas, cuando cambios inesperados en las oficinas de gobierno les redujo su hogar en calidad de cesantes. El odio político hizo mella en su trabajo cotidiano y la ambición de los hombres sin escrúpulos se satisfizo ocupando aquellos puestos en el consiguiente reparto de las oportunidades.

Profunda pena vino a santificar aquel hogar en sus relaciones íntimas. Pero había que sobrevivir y por lo tanto, buscaban la primera puerta que el destino les abriera como solución a sus necesidades. Las noches fueron para meditar y los días para andar de un punto a otro en solicitud de trabajo, hasta que un amigo de Juan Domingo les dio una posibilidad

-Hay una oportunidad, si te animas a ir a Puerto Barrios, podríamos lograr que te empleen de vista.

-Pero –dijo Juan Domingo preocupado-. ¿Qué vida puedo darle a mi señora en Puerto Barrios?

---

<sup>180</sup> Educado, de buenas maneras.

<sup>181</sup> Referido al recrudecimiento de los conflictos en el país.

-Bueno, si crees que vas al desierto o a la intrincada montaña, pero Puerto Barrios es una ciudad grande y hasta cosmopolita, donde se puede abrir un buen porvenir, todo es adaptarse y habituarse; después considero que hasta sería difícil salir de ahí.

-Ciertamente, si no me enfrento a la lucha no podremos sobrevivir. Ella me seguirá, estoy seguro. Acepto y agradezco tu mediación.

Dormitaban los dos esposos Curiel en un asiento del tren; los pitazos se sucedían con frecuencia. El traqueteo de las ruedas sobre los rieles producía una rara musicalidad que se repetía con fastidio con un ritmo de danza o rumba que el sueño de Juan Domingo asoció con sus preocupaciones por el cambio de ambiente; la visión de una danza tenaz y voluptuosa de los negros sudorosos y enfebrecidos de lujuria que venían sobre los dos esposos, les hizo gritar un ¡Nooo!, prolongado que volvió a la realidad.

-¿Qué te pasa Juan Domingo –pregunta la esposa- que te sobresaltas de tal manera?

-¡Oh!, que tonto soy, estaba soñando, no es nada.

-Pero, ¿qué soñabas que te causó tal nerviosismo?

-Tonterías. Soñé que los negros, en el vértigo de una danza se nos venía encima atropelladamente.

-En realidad que es tontería. ¿Sientes acaso algún sentimiento contrario para los de color?

-No sé... pero tú eres blanca... y quizá eso me preocupa.

-No pienses así Juan Domingo. El cuerpo sólo es un estuche, no importa su color; busca en cada persona los dones de sus

sentimientos, de su espiritualidad. Lo de fuera es secundario.

-¿Quieres decirme que en el carbón de los negros se esconden diamantes en bruto? Y se quedó contemplando con risa burlona a su hermosa compañera.

-Tal vez, pero no admito que lo digas con ironía.

-Olvidemos el sueño, querida, y durmamos nuevamente.

Con la modorra del cansancio del viaje, el traqueteo del tren volvió a ser la hamaca cariñosa que los mecía con cuidados para quedarse ambos profundamente dormidos. Un pitazo del tren repercutió en la lejanía como voz de alerta en la bocacosta que se prolongaba.

Puerto Barrios se abrió bullanguero, con explosión de rockolas<sup>182</sup> por todos los rumbos. La vida nocturna especial y alegre se avivaba con sus titilantes luces que se multiplicaban como constelaciones reflejadas sobre la inmensidad de las olas del mar.

Los esposos Curiel se fueron adaptando al clima y a las modalidades del ambiente porteño; pero Juan Domingo, en su interior, en su estado anímico, se sentía perturbado ante la presencia de los negros, más aún cuando caminaba al lado de sus esposa. Quizá un complejo racial le perturbaba. Pero el paisaje se fue introduciendo en sus retinas con verdadero agrado. Los cicales y demás palmeras alborotaban su cabellera al soplo fuerte del viento.

La lejanía del mar les fascinaba y gustaba ver perderse a la distancia los pequeños veleros de los pescadores que las gaviotas rodeaban, trazando serpentinadas blancas a su alrededor en el fondo

---

<sup>182</sup> Refresco de cola.

inmenso del horizonte.

Y muy de mañana solía pasear por la playa como para oír el reflujó de las olas, ver el balanceo de las canoas y cayucos y el cordón de espuma en la ribera. Perla, necesitaba de ese ejercicio cotidiano por aproximarse el alumbramiento. Pero insistía, con cierto deliberado capricho a que ese paseo se efectuara por el barrio de los morenos, quizás por su topografía humilde y sus chozas en alto; aunque era notorio que gustaba, muy a pesar de las contrariedades de su esposo, platicar con niños y adultos negros que desde muy temprano estaban ocupados en sus trabajos.

-¡Cocadas niña...! ¡Pan de coco...! Gritaban las morenas, con sus canastas de venta. Perla deseaba la merienda y algunas veces compraba no obstante los reproches de Juan Domingo.

-¿No sientes asco, mujer? Yo de verles las manos parece que su venta está sucia.

-Calla hombre; no seas cruel. ¿Qué culpa tienen esas humildes gentes de haber nacido de ese color? Son tan humanos como nosotros.

-Tú si que eres cruel, -contestó Juan Domingo-, comparándote con estas infelices. ¿Cómo quieres que acepte la igualdad de tus manos blancas, finas y delicadas, con esa otra piel que denota inferioridad?

-¿Infelices? Sí, infelices. Has dicho una gran verdad; en este mundo lleno de egoísmo y prejuicios... se les ponen barreras para acorralarlos como raza inferior... pero es sólo el color Juan Domingo y no debes menospreciarlos como gente diferente.

-Bestias de trabajo sí que son... -dijo enardecido Juan Domingo.

-Bendito el trabajo, que es lo que redime a los hombres. Regresemos, ya es hora de que te prepares para ir al trabajo, precisamente.

Las canoas, como saurios tendidos sobre la playa, se amontonaban silenciosas; sobre una de ellas, sentada y pensativa estaba una joven negra, de rasgos hermosos, con un pañuelo blanco a manera de turbante en la cabeza.

-Adiós Cony... Warren. Dijo perla.

-¡Adiós doña! Contestó vivaz y amable.

Juan Domingo consultó con mirada severa a su compañera. Ella, sin inmutarse comentó festiva:

-¿Ya viste?, tengo conocidas o amigas –acentuó- en Puerto Barrios.

Se anunciaba la proximidad de la hora de trabajo. Perla se esmeró en servir a su esposo, con la lentitud de su estado y desde la puerta, le despidió con cariño.

Era verdaderamente un enjambre de trabajadores los que desfilaban presurosos hacia el muelle; peones, estibadores y cheques, se agolpaban para pasar frente a los guardias de hacienda. El oleaje fuerte y acompasado reventaba contra el muelle; los barcos atracados apenas sí se balanceaban. La sirena había dado su ronquido final para señalar la hora de trabajo. Este trajín del ingreso y la salida, con el agregado del registro personal, se sucedía tres veces diarias: mañana, tarde y noche.

Diferentes fisonomías de marineros llegaban al puerto a tirar sus ahorros en los restaurantes, donde se deleitaban con rockolas,

bebidas y mujeres de vida alegre, las que encontraban la oportunidad de mejorar sus ingresos. Música, borrachera y mujeres, triángulo inevitable para los hombres de mar, curtidos de sal y sol.

Un día Juan Domingo llegó con visible preocupación al trabajo, había dejado con síntomas inequívocos a su señora, lo que le causaba inquietud y nerviosismo. No se hizo esperar el aviso. Había que trasladar a Perlita al hospital. Conseguido el permiso, salió inmediatamente para internarla. Horas de espera, angustiada espera. Llegó la noche y Juan Domingo apenas había tomado una refacción en negocio cercano al centro. Al fin vio al médico.

-Disculpe doctor, ¿cómo se presenta el caso de mi señora?

-Su señora... ¿es Perla de Curiel? Pues delicado; estamos observando la práctica de cesárea. Tenga paciencia y confianza, estamos preparándonos. El nerviosismo sigue. Infinidad de vehículos se ven pasar por el hospital, por la avenida cercana y la vista del angustiado esposo se va tras el chorro de luz. Al cabo de largo tiempo salió una enfermera, sin ocultar su gran preocupación. Con voz temblorosa y al localizar a Curiel, le dijo:

-Señor Curiel... la operación fue practicada...

-Diga, por favor, ¿qué resultado hubo?

-Pues... calma señor Curiel... el niño... antes de ser extraído.

-¿Y ella, señorita, y Perla, qué es de ella?, por favor...

A la enfermera se le apagaba la voz y vacilaba. Pero al fin siguió su informe.

-Tenga valor, señor, quizás a su edad, sabe, o a complicaciones orgánicas, es decir... una mera fatalidad... no sé no puedo explicarle...

-Perla... Perlita. Dígalo de una vez... también murió, ¿verdad?

No es para describir el tormentoso cambio que el destino deparaba a Juan Domingo. Nadie puede predecir las fatalidades de esta naturaleza, y por lo tanto la sorpresa le anonadó, sintiendo que materialmente el mundo se le unía a sus pies. No podía coordinar sus ideas. Gracias a compañeros de trabajo y persona para él antes desconocidas, pudo resolver todo lo relativo a las atenciones del cadáver de su inolvidable compañera y el entierro de los restos amados. Situación toda ésta que él quiso traer con el tiempo a su memoria, siéndole imposible hilvanar ideas por la cantidad de licor que se le inducía a beber. Nunca lo había acostumbrado, pero compañeros y otras personas, le decían que era el único recurso para olvidar la fatalidad y hacerse duro el corazón ante los sufrimientos.

Un descenso se operó en su moral; el licor le fue minando paulatinamente el control de sus actos y la vitalidad de su consistencia física.

Manos extrañas habían transformado su casa y hubo de ocultar todo aquello que fue de uso personal de la finada; pero él ya no se daba cuenta ni del cambio ni del proceso de su vida, hundiéndose cada vez más en el fango del vicio. Hubo situaciones graves en su borrachera; algunas veces, según pudo recordar tiempo después, oía una voz que le inducía a tirarse bajo las ruedas del tren



o en las aguas del mar con intención suicida. Pero un último apego a la vida le hacía oponerse a las insinuaciones cobardes de su otro yo, en el desdoblamiento del vicio. ¿Cuánto tiempo deambuló así en situación miserable? No se sabe. Ha de haber sido de varios meses para llegar a tan bajo nivel moral. La noción de vida se perdió de su conciencia y su entendimiento se oscureció como dentro de una noche interminable hasta llegar a la postración.

Volvía como de un largo viaje. Cansado, adolorido, mirando sin ver nada, se le fue clarificando su entendimiento y volviendo a sus estados conscientes. Oía voces lejanas. Alguien se movía a su alrededor; enfrente de él fue notando la presencia de dos ojos que le observaban fijamente. Si estaría soñando. Aquel complejo o aversión hacia los negros se le agolpó en las venas, había una cara de una mujer morena frente a él, quiso incorporarse pero todo esfuerzo el falló. Su cuerpo estaba impotente, sus extremidades no respondieron. Además manos fuertes le contuvieron para evitar que la aguja del suero que le aplicaban no se zafara o torciera. Poco a poco fue notando los detalles de su alrededor. Era una residencia humilde, la joven morena permanecía en observación fija a sus movimientos, un médico controlaba la aplicación del suero.

-¿Qué tal se siente? Me imagino que está saliendo de una cruel pesadilla, gracias al interés de estas nobles gentes que le trajeron a este lugar para curarle.

Tenga calma y paciencia. Ya se recuperará para emprender otro capítulo de vida ordenada. Mientras tanto, obedezca lo que se le indica. ¿Lo promete? –como con voz de ultratumba contestó con debilidad-: sí doctor.

Ante la consulta de la joven negra, fue por alimentos y por cucharadas e las fue dando en la boca al enfermo. Sus ojos se les desorbitaban al ver las manos negras que se le aproximaban. Terminada la aplicación del suero, se ausentó el médico y entonces, como surgiendo de las sombras del cuarto apareció un anciano, en que el color de su tez negra contrastaba con lo blanco de su cabellera. Saludó con humildad y por toda respuesta Juan Domingo preguntó a la vez:

-¿Dónde estoy? ¿Qué significa esto?

-No tengas pena, *man*. -Dijo el negro con voz ronca y pausada-. *Ute*<sup>183</sup> está en casa de Alex Warren, ete su servidor. Ella e mi hija Cony.

-Cony... dijo el enfermo, haciendo un esfuerzo mental, Co... ny Warren. Sintió llanto en sus ojos y congoja en su pecho. Quiso gritar y no pudo. Se hundió en un mar de meditaciones. Su mente quería penetrar lo insondable del pasado, pero a la vez se negaba a ello, su esfuerzo metal lo llevó a caer nuevamente en un profundo sueño.

Los tumbos del mar estallaban en la ribera y repercutían con el choque de los cayucos anclados. El cierzo mañanero sacudía las hojas de la manaca del techo de la vivienda de los Warren y la luz naciente del nuevo día se filtraba por las rendijas de las tablas de las paredes de la casa, Juan Domingo, al despertase, sintió el impulso de una nueva vida. Atisbó a su alrededor y cuál sería su sorpresa al descubrir a la negra, vencida por el sueño en su afán de vigilia en atención al enfermo.

Sintió él como un duro reproche sacudir su pecho. Quiso hablar y no tuvo fuerzas; además, sintió pena despertarla. Momentos después apareció el anciano.

---

<sup>183</sup> Trata de reflejar la forma de hablar de los habitantes de la costa. En este caso, se reproduce la aspiración de la -s- implosiva, propia, entre otros, del español del Caribe.

Si bien conocida repulsión por la raza de color le hizo meditar al descubrir que su humilde lecho estaba cubierto por mantas impecablemente limpias, blancas como la misma pureza.

Se fue rehaciendo su vida y cada día fue un nuevo estímulo borrando tinieblas del pasado. Se le atendía como a un distinguido huésped y la bondad de los Warren fue cobrando confianza entre ambos. El médico llegaba a visitarle y le llevaba medicinas.

Entonces fue cuando Juan Domingo supo el porqué de encontrarse en esa modesta vivienda; interesada la familia Warren de arrancarlo el vicio y de la acechanza de los que con identidad de amigos lo empujaban a la bebida. No consideraron prudente llevarlo al hospital, pues a su salida, fácilmente caería en manos de aquellos y volvería a las andadas, como ya repetidas veces lo había hecho.

Recuperado del todo, empezó su empeño de volver al trabajo perdido. El médico le dio su ayuda personal y mediante sus gestiones obtuvo nuevamente el puesto en la aduana. Pensaba que se alejaría de los Warren y esto le hacía pensar hondamente. Observaba a Cony y encontró en sus facciones que era simpática, ojos muy expresivos y su boca era de buena configuración, de muy poca prominencia. Viejo pescador era Alex; sus brazos aún conservaban la reciedumbre de un hombre de fuerza. Gustaba contar sus aventuras de mar con la pesca grande; los peligros en que se vio más de una vez y con pasmosa singularidad refería los paisajes del remo, el cordel y las luchas con el pez sierra, los tiburones, etcétera.

El huésped de los negros quiso entrar en confianza con Cony; ella con respeto y dulce expresión, le llamó al orden:

-No, *man*. No hable de cariños, son cosas imposibles... *uté es blanco...* y yo soy negra. ¿Ya lo olvidó?

El viejo Warren presintió la tormenta en el corazón de su hija. Pobrecita. Debía alejarla para que después no llorara desilusiones. Y el pretexto llegó.

Bueno, *man*, -dijo al fin-, ya su *salú*<sup>184</sup> *etá ma* mejor; no dará pena dejarlo, porque *sabemo* se portará bien. *Nosotros tenemo que ausentarno. Ire mo por espacio de tre mese* a Belice.

-No puede ser, dijo Juan Domingo, no creo en la necesidad de ausentarse.

-Tenemo que aprovechá el tiempo mejó de la pesca. Volveremo y si *uté* no tiene cariño, esperará nuestro regreso. ¿Verdá Cony...?

Toda idea en contrario de Juan Domingo fue desechada. El viaje corría sobre su marcha a pronta realización.

Una mañana despegó el gran cayuco convertido en velero y provisto también de motor marino, más las provisiones necesarias. Juan Domingo estuvo a despedir a los Warren y cuando vio a la pequeña embarcación que cobraba distancia, al sentirse solo en la playa, comprendió a cabalidad la gran obra hecho por ellos al rehacer su vida y formarle un cariño que ahora estaba echando de menos.

Desde entonces, todas las tardes libres de trabajo las dedicaba a pasear por la playa, leyendo libros y pescando. Poco a poco se fue iniciando en este deporte y salía por las cercanías de la playa,

---

<sup>184</sup> Omisión consonántica.

manejando pequeños cayucos. En sus raros de abandono sobre las aguas del mar, pensaba en sus lejanos amigos, en la transformación que se había operado en sus sentimientos, al comprobar que sí les tenía cariño, mucho cariño.

¿Por qué es que existen diferencias entre las razas humanas? –se preguntaba-. Dicen que hay una religión que propulsa la unidad en la familia humana. Si somos iguales ¿por qué discriminamos a la raza de color, si nada tiene de valor la apariencia de la piel? Sintió nostalgia al recordar a Perla y su debilidad por los negros. Ahora él pudo llegar a comprender la gran justicia que ella ejercía en sus alegatos. Ahora podía apreciar con pavor el panorama racial que intranquiliza a algunos sectores del mundo. Debe considerarse una sola raza humana, se decía con insistencia, con obstinación.

Pasó el tiempo. Consentía que se aproximaba la fecha del retorno y experimentaba muy especial alegría. Su mirada, mañana, tarde y noche; se perdía en lontananza; por allá por donde el mar se une con el cielo como en íntima contemplación.

Era sábado e instintivamente cedió el turno de la tarde. Preparó sus cordeles y se alejó de la playa para entregarse a la pesca y a sus íntimas meditaciones; tiró ancla y Juan Domingo se quedó, mecido por las olas, haciendo lo posible por concentrar su atención en las páginas del libro que leía. Tenía que volver a leer porque su mente volaba. Sí, eso es, había visto una pequeña vela allá por el filo del horizonte. Ratos después buscó nuevamente el punto blanco sobre el espejo móvil del mar y entonces sí, pudo comprobar que ciertamente se trataba de un pequeño velero. Una corazonada le hizo

sonreír y decididamente abandonó la lectura de su libro. Conforme el velero enfilaba hacia el lado de la bahía donde él se encontraba, la tarde declinaba llenando de celajes el horizonte. Mecánicamente llevó ancla, tomó los remos y atrevidamente se dirigió mar adentro para hacer encuentro a los que llegaban. Momentos después oyó la voz ronca de Alex Warren:

-Oiga *man*, no sea atrevido, con esa cáscara de nuez puede naufragá. Otra voz inconfundible, gritó también:

-Juan Domingo... ¿desde cuándo se volvió pescador...?

Prepararon el encuentro. Plegaron la vela y Juan Domingo, como un héroe, tocó la embarcación de sus amigos.

-Veo que ambos regresan bien, -dijo- me alegro..., me alegro de tenerlos nuevamente cerca.

-¿No nos olvidó? Preguntó Cony con disimulada intención.

- ¿Yo olvidaros? Ni cuando me muera... Contestó el aludido.

Remolcaron el pequeño cayuco y Juan Domingo se puso al lado de los Warren y siguieron la conversación íntima, tan llena de desbordes de cariño. La tarde cerraba su broche. El ocaso iba dejando un manto negro por detrás. Los cocales de la ribera se mecían como danzando una alegre bienvenida, las luces se multiplicaban en el centro de la ciudad y las rockolas se oían más bulliciosas. El viejo Ale fue el primero en descender. Juan domingo sujetaba una de las manos de Cony y ambos no mostraban prisa en abandonar la embarcación.

-Has de saber, dijo él, que ahora sólo te llamaré Consuelo. Tú has sido en verdad mi consuelo y me salvaste de la ruina. Te debo la vida...

-No *don*; no diga eso. Yo con todo respeto le he servido, pero *uté* e blanco y yo soy negra. Negra como *eta* noche.

-Pero muy ciertamente dicen que ustedes tienen el alma blanca, cuando nos preocupamos en conocerla...

Y en verdad, la noche se hizo más negra. Juan Domingo contemplaba con admiración a su compañera, la blancura de sus córneas que le daban rara expresión a sus alegres ojos y la blancura de sus dientes, que se les antojaban fosforescentes.

-Consuelo, lo reeditado tres meses y estoy convencido. Debemos casarnos y mañana mismo, si lo deseas.

-Juan Domingo, dijo ella, temblándole la voz, Juan Domingo... ¿lo has pensado bien? Podrías arrepentirte y después... pobre de *eta* negra.

-No digas eso. Somos iguales y no tendría por qué arrepentirme.

Al escuchar las tosidas del viejo Warren, optaron por descender de la embarcación. El ambiente era oscuro; las dos siluetas se encaminaron lentamente hacia la choza, dibujándose más negras aún en el trasluz de la puerta. El la tomó de la cintura, la atrajo a su pecho y se confundieron en una sola sombra para entrar en la puerta, donde estaría el alma de amor de dos almas redimidas.







