

Mito y antropogonía en la literatura hispanoamericana

Hombres de maíz, de Miguel Ángel Asturias

José Manuel Losada

Universidad Complutense de Madrid, España

Abstract In Mayan civilization, collective imagination about the origin of human beings follows its own patterns. Quichean mythology tells of the hazardous process that, after various failed attempts, ended in the creation of first human beings from corn. *Men of Maize (Hombre de maíz)*, by Miguel Ángel Asturias (1949), allows us to delve into this myth of anthropogony: the fight between indigenous people and exploiters of the land is presented as a metaphor for those difficult beginnings and for the commercial corruption of a particularly symbolic food. This article highlights two important debates: that of Deféric and Elda, and that of Hilario Sacayón and Ramona Corzantes; both allow to investigate the mythical themes of magic and nahual, indispensable in the construction of a great central myth in the novel: the creation of man.

Keywords Men of Maize. Miguel Ángel Asturias. Myth. Myth Criticism. Anthropogony.

Sumario 1 La invisible unidad mitológica. – 2 La interdependencia sobrenatural. – 3 Primera discusión (entre don Deféric y doña Elda); la magia negra. – 4 Segunda discusión (entre Hilario y Ramona); el nahualismo. – 5 La catábasis antropogónica.



Peer review

Submitted	2018-12-22
Accepted	2019-12-11
Published	2020-06-19

Open access

© 2020 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Losada, J.M. (2020). "Mito y antropogonía en la literatura hispanoamericana. *Hombres de maíz*, de Miguel Ángel Asturias". *Rassegna iberistica*, 43(113), 41-56.

DOI 10.30687/Ri/2037-6588/2020/113/003

1 La invisible unidad mitológica

Para el investigador habituado a navegar en aguas de la mitología europea, apenas hay algo extraño cuando aborda textos hispanoamericanos donde se hace patente el mito de la tradición occidental u oriental asimilada; valgan los ejemplos del poema *El Golem* (Borges) o del poemario *Fénix de madrugada* (Arteche); el primero se centra en un mito de la mitología judía bien aclimatado a través de Europa del Este, y el segundo adapta - para una situación amorosa particular - otro de raigambre oriental mas admirablemente absorbido por la historiografía helénica.

El viaje de nuestro crítico se complica cuando acomete textos hispanoamericanos donde el mito de la tradición occidental está latente, como *La hojarasca* (Gabriel García Márquez [1955] 1998). El coronel de Macondo se empeña, frente a la oposición del alcalde y su pueblo, en dar sepultura a un doctor extranjero caracterizado en vida por su desapego con los habitantes. Sin duda el epígrafe del libro (una cita de la *Antígona* sofóclea) señala el rumbo; pero ahí concluyen las ayudas explícitas, es más, los numerosos embrollos (disparidad de nombres, caracteres y trama) obligan al crítico a brujulear entre hipótesis sobre las correspondencias de la tragedia griega y la novela iberoamericana.

Todavía hay un escollo más arriesgado para el estudioso de mitología: internarse por textos hispanoamericanos donde la tradición es exclusivamente precolombina, como el códice *Chilam Balam*, acertadamente inscrito de modo fragmentario en una de las macroesculturas del *Monumento al Descubrimiento de América* en la plaza de Colón (Madrid), o el breve relato *Chac Mool* de Carlos Fuentes, a medio camino entre el género fantástico occidental y el realismo mágico. Tal es el caso también de *Hombres de maíz*, de Miguel Ángel Asturias (1949), cuya mitología remite exclusivamente a los patrones de la civilización maya. Aun a sabiendas del riesgo, aquí nos aventuraremos entre Escila y Caribdis...

2 La interdependencia sobrenatural

El título de *Hombres de maíz* es elocuente: refiere el origen del hombre, por fin logrado tras tres intentos fallidos de la pareja Huracán e Ixmucané. Los animales del monte no hablaban como los hombres, tampoco los cuerpos hechos de barro - que hablaban, pero no tenían entendimiento - y tampoco, finalmente, los muñecos hechos de manera - que también hablaban, pero no tenían alma y no se acordaban de su Creador. Desechados todos, y regenerada la tierra gracias a un diluvio, la gran pareja de Progenitores se propuso nuevamente hacer al hombre:

«Ha llegado el tiempo del amanecer, de que se termine la obra y que aparezcan los que nos han de sustentar y nutrir, la hija del alba, el hijo del alba; que aparezca el hombre, la humanidad, sobre la superficie de la tierra». [...] Se reunieron [...] y descubrieron lo que debía entrar en la carne del hombre. [...] Cuatro animales [el gato de monte, el coyote, el perico y el cuervo] les dijeron que fueran a Paxil y les enseñaron el camino de Paxil, y así obtuvieron la comida que entró en la composición de la carne del hombre creado, del hombre formado; esta fue su sangre, de maíz se hizo la sangre del hombre. (*Popol Vuh* 2008, 125)¹

«Los que nos han de sustentar y nutrir», o, en otro lugar, «¿cómo haremos para ser invocados, para ser recordados sobre la tierra?». El proyecto de Huracán y Ixmucané es conseguir seres que los invoquen por su nombre, es decir, que les den una existencia más allá de la energía implícita en la situación de latencia primordial del estado de caos. Como señala Rivera, la mitología maya propone una «interdependencia entre los dioses, que dan vida y alimento a los seres creados, y los hombres, que con el culto y la adoración otorgan a su vez la existencia a los dioses» (*Popol Vuh* 2008, 180).² Este tema, central en la mitología maya, justifica multitud de ritos y prácticas sangrien-

1 Huracán e Ixmucané son también denominados Tepeu y Gukumatz (Corazón del Cielo y Corazón de la Tierra) e Ixpiyacoc e Ixmucané (Tzacol y Bitol, es decir, Creador y Formador). Se trata de las dos parejas de dioses o fuerzas preteológicas que personifican la idea de las dos energías necesarias para poner en marcha el universo: la que reside oculta en el caos primordial (pero rodeada de la luz augural) y la que reside al margen del tiempo. Como es sabido, los mayas utilizaban muchos apelativos, sinónimos y pseudónimos para designar a un mismo personaje, fuera rey, noble o dios (cf. *Popol Vuh* 2008, 217). También Asturias utiliza diversos nombres y sus derivados para cada personaje de su novela. El *Libro del consejo* o *Libro de la comunidad* (c. 1545-58) fue redactado en caracteres latinos por indios mayas alfabetizados a partir de códices pictográficos y tradiciones orales. Posteriormente, esta *Biblia de los mayas Quiché* fue transcrita en columnas paralelas (quiché y español) por el padre Francisco Ximénez en su *Historia de la provincia de Santo Vicente de Chiapa y Guatemala* (c. 1700-15). Diversos investigadores la publicaron seguidamente en Europa: Karl von Scherzer en *Las historias del origen de los indios de esta provincia de Guatemala traducidas de la lengua quiché al castellano, por el R.P.F. Francisco Ximenez* (Viena, 1857, <http://www.cervantesvirtual.com>) y el abate Brasseur de Bourbourg en *Popol Vuh. Le livre sacré et les mythes de l'antiquité américaine* (París, 1861, <https://gallica.bnf.fr/>). Para nosotros, las ediciones más relevantes, sin duda, son *Les Dieux, les héros et les hommes de l'ancien Guatemala, d'après le Livre du Conseil*, de Georges Raynaud (París, Éditions Ernest Leroux, 1925) y, sobre todo, *El Libro del consejo*, Georges Raynaud, J.M. González de Mendoza y Miguel Ángel Asturias (trads.), Francisco Monterde (pról.), México, Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma, 1950 (cf. Mahlke 1998, 47; Quiroa 2012). El manuscrito original del *Popol Vuh* se encuentra en la actualidad en la biblioteca Newberry de Chicago (<https://www.newberry.org/popul-vuh>).

2 La interdependencia es habitual en el universo mitológico postmoderno (cf. la película *Wrath of the Titans* y la serie televisiva *American Gods*): el hombre se confecciona dioses a su medida.

tas, que sustentan la intriga de los diversos episodios de *Hombres de maíz*. Los maiceros, comerciantes sin escrúpulos, queman el bosque, cortan árboles y plantan maíz con objeto de lucrarse:

Tierra desnuda, tierra despierta, tierra maicera con sueño, el Gaspar que caía de donde cae la tierra, tierra maicera bañada por ríos de agua hedionda de tanto estar despierta, de agua verde en el desvelo de las selvas sacrificadas por el maíz hecho hombre sembrador de maíz. (Asturias 2014, i, 127)

La construcción paratáctica lo dice todo: no hay solución de continuidad entre el maíz y el hombre, puesto que su carne es maíz. Cuando el uno es atacado, el otro se resiente. Los desmanes cometidos contra el maíz desencadenan las iras del Gaspar Ilom, que – siguiendo los pasos de los gemelos Hunahpú e Ixbalanqué en el *Popol Vuh*³ – emprende una guerrilla impenitente contra los maiceros. Solo la astucia del coronel Gonzalo Godoy puede con él, mediante un veneno que el farmacéutico Zacatón proporciona al indio Tomás Machojón, para que lo beba el cacique durante una celebración. El resto de la historia se resume en la venganza que la tierra toma contra los enemigos del Gaspar.

Uno a uno, todos van a morir bajo la maldición de los brujos de conejos amarillos: Machojón y su mujer, la Vaca Manuela, en el incendio de sus maizales; su hijo Tomás, en una nube incandescente de luciérnagas; el boticario Zacatón y sus cinco hijos, decapitados por los Tecún – cuya abuela, la Vieja Yaca, solo podía curar, según una revelación onírica, si no morían los hijos del cómplice de asesinato; el coronel Godoy y sus soldados, calcinados por llamas en forma de manos ensangrentadas.⁴ Toda la trama está en función de las trope-

3 Hunahpú e Ixbalanqué dan muerte a Vucub Caquix (el sol) y a sus hijos Zipacná (creador de la tierra, asesino de los cuatrocientos muchachos) y Cabracán (el que desmorona la tierra); los tres son dioses de la tercera creación, se vanaglorian por sus riquezas y preceden a los de la cuarta creación, la del hombre (cf. *Popol Vuh* 2008, 64-73).

4 Se trata, evidentemente, de una muerte mítica, en este caso mediante el recurso a la magia: «Ni murió quemado ni murió guerreando. Los brujos de las luciérnagas, después de aplicarle el fuego frío de la desesperación, lo redujeron al tamaño de un muñeco y lo multiplicaron en forma de juguete de casa pobre, de maleno de palo tallado a filo de machete» (Asturias 2014, xvi, 463). Sobre el significado de estas muertes en el conjunto de la novela, cf. Santizo 1975, *passim*. Como la crítica ha observado con sagacidad, «técnicamente, la guerra es ganada por los ladinos. [...] Sin embargo, en el plano mítico-simbólico, se le atribuye una victoria al Gaspar Ilom por [...] la transición del espíritu del Gaspar hacia los Tecún» (Arias 2017, 75), que continúan la guerra contra los maiceros y vengan a los asesinos del cabecilla indio. El mal es omnímodo, afecta a todos, en virtud de la estrecha interdependencia entre los dos mundos, natural y sobrenatural. Afectado el maíz, afectado el hombre; podríamos decir, incluso, «infectado el maíz, infectado el hombre». El mismo Asturias utiliza la metáfora del contagio en su reflexión sobre el mito: «cuando hablamos de mitos hablamos de una cosa viviente.

lías de los maiceros contra el maíz de los hombres, esto es, contra los hombres de maíz.

Ninguna de las muertes ni de las heridas es natural: en todas interviene un elemento sobrenatural. Es más, todos estos episodios se resumen en dos temas míticos que marcan de modo preciso, inconfundible, el camino por el que transcurre la novela: la magia negra y el nahualismo, es decir, los embrujos y las metamorfosis.⁵ De hecho, la trama primero nos muestra los efectos de varios conjuros y diversas transformaciones y, solo más adelante, nos entretiene con dos diálogos de dos parejas de personajes sobre la realidad o la ficción de estos temas míticos. Una incursión por estas dos discusiones (ambas ínsitas en el capítulo xvi de la sexta y última parte, titulada «Correo-Coyote») nos ayudará a entender mejor el lugar que los mitos ocupan en *Hombres de maíz* y su íntima relación con el mito cosmogónico de la religión maya.

3 Primera discusión (entre don Deféric y doña Elda); la magia negra

Don Deféric, músico alemán, cree a pies juntillas en la leyenda según la cual María Tecún «tomó tiste con andar de araña» y, a resultas de este veneno, escapó alocada de su casa sin que más se la volviera a ver. De ahí su temor a que la «tecuna» atraiga al empleado del correo y lo precipite por el barranco (en la saca de la correspondencia va su última composición musical, rumbo a Alemania). En el diario del padre Valentín leemos con todo lujo de detalles cómo se fabrica la ponzoña y cómo se provoca la locura de la víctima.⁶ La tal María Tecún, prosigue el clérigo, fue embrujada,

Para mí los mitos son un poco como la malaria. La malaria aparece como un dolor de cabeza, un dolor de estómago; se instala y se extiende. Que es más o menos lo que hacen los mitos. No mueren fácil» (en Harss 1966). El argumento de la novela tiene una inspiración histórica comprobable: «la lucha del jefe ixil Gaspar Ilom - o "Hijom" - en la defensa de sus tierras contra unos colonos mexicanos - "maiceros ladinos" en la ficción - y su muerte en 1890» (Wallas 1999, 135).

5 Conviene distinguir conjuro y embrujo. El primero, en sí mismo, no es mito ni tema mítico; sí lo es que produzca, por intervención de una fuerza sobrenatural, efecto en este mundo.

6 Los brujos o majoleros extienden sobre una esterilla «polvo rojo de tiste, negros granitos de chan, blancor de harina o azúcar de mascabado, miga de pan, miga de tortilla, polvo de rapadura prieta, o de guapinol, o de cualquier otro alimento o condimento, salvo la sal por ser del bautismo. Extendido el polvo, de un bucul o jicara sacan un puño de arañas de grandes patas, gigantonas, y las azuzan con soplidos para que estas corran por todas partes, como locas, sobre el alimento espolvoreado, alimento o condimento, que al quedar rubricado por las huellas de las arañas enloquecidas, se proporciona a la víctima, la cual es asaltada por el deseo de escapar de su casa, de huir de los

y echó a correr por todos los caminos, como loca, seguida por su esposo, a quien pintan ciego como al amor. Por todas partes le sigue y en parte alguna la encuentra. Por fin, tras registrar el cielo y la tierra, dándose a mil trabajos, óyela hablar en el sitio más despacible de la creación y es tal la conmoción que sufren sus facultades mentales, que recobra la vista, solo para ver, infeliz criatura, convertirse en piedra el objeto de sus andares, en el sitio que desde entonces se conoce con el nombre de Cumbre de María Tecún. (Asturias 2014, xiii, 368-9)

Varios capítulos antes hemos presenciado la desgarradora escena: el ciego Goyo Yic, gritando «¡María TecúúúÚÚÚn!...», sin apenas poder respirar, «cansado de indagar con las manos, el olfato y el oído, en las cosas y en el aire, por dónde habían agarrado su mujer y sus hijos» (x, 276). Su mujer, que le oye en lontananza, exclama sin dejar de avanzar: «¡Que se lo lleve el diablo!». Asturias primero ofrece dramáticamente la historia y después la leyenda, para mostrarnos la transición del acontecimiento al relato popular del acontecimiento.

La discusión entre Deféric y su esposa gira en torno a la realidad de dicho acontecimiento. Para doña Elda no hay duda: las leyendas son fruto de «la imaginación de los poetas, creídas por los niños y vueltas a creer por las abuelas»; si acaso, solo «las leyendas de Alemania [son] verdaderas» (xvi, 414-15). Su marido replica que:

esa manera de pensar [es] absolutamente materialista y el materialismo es absurdo, porque lo material no es nada más que la materia en una forma pasajera. ¿Qué sería de Alemania sin sus leyendas? ¿Dónde bebió la lengua alemana lo mejor de su espíritu? ¿No manaron las sustancias primarias de los oscuros seres? ¿No ha revelado la nulidad de cuanto tiene límites, la contemplación del infinito? Sin los cuentos fantásticos de Hoffmann... (414-15)

A la opinión de doña Elda, que discrimina sin razón entre tradiciones legendarias, opone don Deféric esta retahíla de interrogantes sin respuesta. No queda él mejor parado que su mujer; menos aún cuando concluye su deslavazado popurrí de argumentos filosóficos – destinados a fundamentar la veracidad de la fantasía en la supuesta solidez del idealismo absoluto – con una sorprendente referencia a unos relatos fantásticos marcados por lo extraño y lo siniestro.

Esta divergencia de opiniones entre Elda y Deféric, reforzada por la debilidad de la argumentación – ausente en boca de la mujer, explícita en la del marido –, acrecienta la perplejidad del lector por

suos, de olvidar y repudiar a sus hijos, a tal grado invierte los sentimientos naturales, este maldito brebaje» (Asturias, 2014, xiii, 369).

cuanto desmiente la imagen más extendida del estereotipo alemán. Desde su entrada en escena, don Deféric es descrito como el típico «bávaro de ojos azules», compositor de piezas musicales «para violín y piano», bebedor de coñac, adornado con «puños blancos» y situado en un entorno sintomáticamente opuesto al mestizaje guatemalteco: «en la luz blanca de su casa, al lado de su esposa blanca, entre azuleas blancas y jaulas doradas con canarios blancos». Estamos muy lejos del «mundo [...] amarilloso que [envuelve] al administrador de correos, “cerdo estúpido en mayonesa”», como Deféric le insulta pocos minutos antes. Así, quien supuestamente más debería diferir de las leyendas mayas es precisamente quien más las defiende, incluso acusando a los «estúpidos» que, como su mujer, tienen «mentalidad europea», es decir, «piensan que solo Europa ha existido, y que lo que no es Europa, puede ser interesante como planta exótica, pero no existe». Por si fuera poco, Deféric representa a «los alemanes» que se lucran del comercio de maíz frente a los autóctonos que se nutren de este cereal sagrado; es decir, el alemán que más defiende las leyendas mayas representa simultáneamente a los maiceros que desprecian las leyendas sobre el maíz, núcleo temático de toda la historia (xvi, 414-15).

¿Cómo es posible que un personaje, procedente del entorno en principio menos proclive a la creencia en la mitología maya, sea precisamente quien más la defiende? Más aún, ¿cómo es posible que la misma leyenda nos sea transmitida por otro personaje - el párroco de San Miguel Acatán -, también procedente del entorno supuestamente menos proclive a la difusión de la mitología maya, cuya firma - «Valentín Urdáñez, presbítero» - rubrica con su autoridad jerárquica la creencia del vulgo? ¿Cómo explicar esta discordancia entre el horizonte de expectativas y la trama textual?

Aquí es donde debe intervenir la hermenéutica. De acuerdo con el principio general de cooperación entre emisor y destinatario, contamos en el enunciado con toda la información necesaria y verdadera, pero transmitida de modo oscuro, ambiguo. Para solventar esta lesión a la regla de la modalidad, se impone recurrir a la regla básica de la relación, según la cual el enunciado debe ser coherente con el conjunto del relato.

En efecto, la desgarradora escena (cap. x) del invidente Goyo Yic - buscando a tientas por las montañas a su mujer huida sin motivo aparente - repite la precedente (cap. ii) del Gaspar Ilom - abandonado por su mujer, la Piojosa Grande - y precede la siguiente (cap. xiii) de Nicho Aquino - que no encuentra a la suya, Isabra, tras entregar la saca de la correspondencia en San Miguel Acatán. El hechizo es eficaz, verdadero.

No faltan correspondencias entre los poderes activos en la novela y otros de la mitología clásica grecorromana. Así, los arrieros, conocidos de Nicho, hablan de la mujer de este, que - como María Te-

cún hiciera con Goyo Yic - espera en lo alto de la cumbre y allí «lo va a llamar con cantadito de paloma, jirimiqueándole para que se le acerque, la perdone y hagan otra vez el nido con plumitas y besitos» (Asturias 2014, xiii, 365). A pesar de las disimilitudes de número y contexto, no es ilícito asociarlas con las fatales sirenas al paso de la nave de Ulises, que ahora le llaman - ratifica el párroco del pueblo en su diario - «para que el enamorado, ciego de amor, se precipite al feliz encuentro y no vea a sus pies el barranco o siguán, que en ese mismo momento se lo traga» (370). Asturias está haciendo una mezcla de dos tradiciones (las mitologías maya y griega); de tres, incluso, pues a renglón seguido compara el mal de las víctimas del «andar de araña» (383) con la fantasía «de don Quijote» (370). Con particular destreza, el escritor guatemalteco introduce aquí la novela castellana. Veámoslo.

Un amigo académico del buen clérigo (trasunto del cura Pero Pérez), sugiere irónicamente, «como remedio para las “tecunas”, tocadas de “picadura de araña”, y maridos abandonados, leer la leyenda del Minotauro» (xiii, 370). Esta mención explícita del célebre laberinto cretense sirve de nexo entre las tradiciones maya y castellana. Debido al brebaje, tanto las «tocadas de “laberinto de araña”» como sus maridos quedan todos desprovistos de «la brújula del buen amor» (369) (¿alusión al Arcipreste?) y corren desorientados por doquier, como «el andante caballero que aún sigue andando, porque con él Cervantes descubrió el movimiento continuo» (370). La relación entre Don Quijote - andariego sin rumbo espoleado por su locura - y las víctimas del «laberinto de araña» es pertinente para entrelazar las mitologías maya y griega, por un lado, y la tradición literaria española, por otro. Esta relación explícita es, no obstante, nimia en comparación con el resto de la novela; sería preferible, por lo tanto, hablar de recurrencia temática: Asturias elige los temas necesarios para su trama y les aplica, de intento, mitos mayas, no los correspondientes occidentales.

4 Segunda discusión (entre Hilario y Ramona); el nahualismo

No dejamos el capítulo xvi. Temeroso del cumplimiento de la leyenda (metamorfosis de Nicho Aquino en un coyote) y la consiguiente pérdida de su paquete con la correspondencia, Deféric encomienda a Hilario Sacayón «alcanzar[lo] antes de llegar a la Cumbre de María Tecún, acompañarlo al pasar por dicho sitio y volverse» (Asturias 2014, xvi, 416-17). Solo así se asegura de que su composición musical será expedida rumbo a Alemania. Hilario llega a la posada de Ramona Corzantes, que le informa del paso de Nicho con las sacas de

la correspondencia (señal incuestionable de que ha de pasar por la Cumbre de María Tecún). Nueva ocasión de relatar la historia de las «tecunas» y los fenómenos paranormales que afectan a quienes las buscan al cruzar el paso: los pelos se erizan, los ojos se anublan, el corazón se acelera, los huesos parecen descomponerse... Escéptico, Hilario los explica en clave positivista: «todo eso es natural dada la altura y lo lluvioso del lugar»; además, debido a la humedad, «el camino se pone puro jaboncillo [...] y entonces es fácil embarrancarse». Es más, para fundamentar las razones de su incredulidad, recuerda otra leyenda por él inventada, un día que se emborrachó: la de los amores de Miguelita de Acatán y el señor Neil, «de la máquina que se oye coser en el pueblo, después de las doce campanadas del Cabildo, a medianoche». Plegarias en la iglesia por el alma de la joven, pesquisas en el registro parroquial y advertencias a las novias habían brotado, como por ensalmo, tras la patraña que él «inventó de su cabeza». Conclusión: «¿Cómo iba a creer en “tecunas” el que había inventado una leyenda?» (xvi, 423).⁷ Desmontada la suya, desmontadas todas. No se arredra Ramona, quien le espeta: «Uno cree inventar muchas veces lo que otros han olvidado» (424), es decir, la leyenda de los amores entre Miguelita y Neil antecede las propias invenciones; de hecho, apostilla la posadera, ya su propia abuela taramareaba antaño una canción sobre la tal Miguelita. Dicho de otro modo, fue sin duda su borrachera la que le hizo recordar a Nicho Aquino «lo que la memoria de [sus] antepasados dejó en [su] sangre» (424). ¿No es eso evocar «la memoria colectiva» (Palacios 2003, 60), fundamento último de las leyendas? En definitiva, como remacha la posadera, la historia de esos amantes existe y, «ficticia o real, forma parte de la vida, de la naturaleza de [esos] lugares, y la vida no puede perderse, es un riesgo eterno, pero eternamente no se pierde» (xvi, 424). Aquí tenemos, en gramática adaptada al hablar popular (en «idioma americano», como Asturias lo llama⁸), la referencia de los mitos a una cronología absoluta, la de la eternidad. Hay leyendas mitológicas; la de María Tecún es una de ellas.

El mismo Hilario Sacayón tiene ocasión de comprobarlo. A su paso por la cumbre, tras ver las temidas luciérnagas y quedar completamente envuelto por la neblina, es presa de un pánico indescriptible, semejante al del fin del mundo, que le hace pensar en el suicidio... Entonces oye el grito: «¡María TecúúúÚÚÚ!...». Llega al punto más elevado del monte, y - junto a la piedra que lleva el nombre de la primera «tecuna», al tiempo que oye «la ciega voz del cie-

⁷ Para la exposición detenida sobre cómo Hilario «se apropió de la historia, agregándole de su cosecha imaginativa orejas y cola de mentiras» (cf. xiv, 393-5).

⁸ En Harss 1966: «En *Hombres de maíz*», dice Asturias en esta entrevista, «la palabra hablada tiene un significado religioso».

go» - un coyote le sale «al paso, [...] muy cerca, [...] casi enfrente», antes de «perderlo de vista en seguida entre vaho de lluvia y chiviscos» (431).⁹

El autor conoce bien el principio de pertinencia de toda lectura novelesca, en virtud del cual un personaje deja de ser simple peón de un juego previsible en la trama y pasa a convertirse en índice del proyecto semántico inferido por el lector, esto es, en peón hermenéutico: el carácter imprevisible de su aventura aumenta la riqueza de su significación (cf. Jouve 1992, 100). El espacio y el tiempo en que el lector tan solo espera el paso de un jinete por un lugar incómodo, queda, en virtud de la ilusión novelesca, súbitamente perturbado por el choque entre dos mundos: el mito de un hombre metamorfoseado en su nahual.

Claramente se trata de una estrategia de escritura: gracias al episodio de Hilario Sacayón - el personaje inventor de leyendas, el menos proclive a la credulidad -, el autor consigue la verosimilitud necesaria para ganarse la fe del lector: «la caricatura subsume la presunta magnificencia en el gesto travestido de pavor» (Calviño 1987, 262). La metamorfosis sigue similares derroteros que en los mitos clásicos.

Ahora bien, apenas ha traspasado la cumbre («est[á] fuera de peligro»), el jinete recobra confianza; irrumpe entonces la duda (sobre la realidad de la visión, la identidad del animal o el parecido con gente conocida) y, más insidiosa, la vergüenza si se atreve a contar la aventura... El positivismo y los respetos humanos vuelven por sus fueros. También la mención de otros detalles materiales (el chorrear de una cascada, la campiña de dalias y el viento en la cara) invaden al lector y le dejan la impresión del realismo mágico, para que él mismo no sepa bien sobre qué pie apoyar. Unos instantes de vacilación, y la lógica habitual se asienta de nuevo. Acompasado por el cambio de actitud del personaje y por el entorno realista, el lector recobra confianza y asidero.

Es normal que así sea: somos incapaces de mantener durante un tiempo prolongado la tensión de la sacudida mítica. Pero sería fatuo e inmaduro negar su inexistencia, pretender que el otro mundo no ha entrado en contacto con este. El mismo Hilario es ejemplar a este respecto; mientras el pueblo da «por fugo» a Dionisio Aquino (le acusa de huir con el dinero de las sacas postales), él sale «al mar de la realidad», reconoce la verdad del nahualismo:

⁹ Las luciérnagas son índice inconfundible del mundo sobrenatural en la cultura maya. En la *Historia general de las cosas de Nueva España*, de B. de Sahagún, leemos que «son como langostas, un poco más larguillas, [...] y vuelan de noche muchas de ellas y tienen luz, así como una candela, en la cola. [...] Algunas veces van volando muchas en rencla, y algunos bobos piensan que son aquellos hechiceros, que llaman tlauiupchme, que andan de noche y echan lumbre por la cabeza y por la boca» (2009, 2: cap. xi, 14, 315).

ahora ya estaba convencido de lo que no quería convencerse, de lo que rechazaba su condición de ser humano, de carne humana, con alma humana, su condición de hombre, el que un ser así, nacido de mujer, parido, amamantado con leche de mujer, bañado en lágrimas de mujer, pudiera a voluntad volverse bestia, convertirse en animal, meter su inteligencia en el cuerpo de un ser inferior, más fuerte, pero inferior. (Asturias 2014, xvi, 449)

Nada más apto que la naturalidad biológica («amamantado con leche de mujer») para confirmar, por contraste, la sobrenaturalidad de la mutación. Hilario Sacayón ha presenciado, en la Cumbre de María Tecún, la heterogeneidad biofísica del mito.

En *Hombres de maíz*, realidad y mito gozan de igual consistencia; todo lo que es real (el Gaspar Ilom, Machojón, Goyo Yic, Nicho Aquino) pasa a ser mítico (Gaspar Ilom, Goyo Yic y Correo-Coyote, se transforman en su propio nahual; Machojón hijo, en «pura luminaria del cielo», 455) y viceversa (Correo-Coyote vuelve a ser Nicho Aquino y María Tecún, leyenda de montaña pavorosa, retorna a su forma real al final del último capítulo). «El confín entre realidad e irrealdad es tan tenue que los planos de una se confunden con los de la otra, en un fluctuar continuo» (Bellini 1999, 54). La vida, en el fondo, es así, y Asturias la refleja fielmente.

A diferencia de la magia, el nahualismo es extraño a nuestra tradición occidental. No sorprende que sea el cura, de nuevo, quien nos ponga al corriente: «tiene su nahual, dicen de cualquier persona, significando que tiene un animal que le protege». A renglón seguido nos ofrece una explicación: «Esto se entiende, porque así como los cristianos tenemos el santo ángel de la guarda, el indio cree tener su nahual» (Asturias 2014, xiii, 370). Para comprender la leyenda maya, el buen párroco recurre a un punto de semejanza con la doctrina cristiana. Pero ahí mismo donde concluye la analogía, comienzan la incompatibilidad:

Lo que no se explica, sin la ayuda del demonio, es que el indio pueda convertirse en el animal que le protege, que le sirve de nahual. Sin ir muy lejos, este Nichón dicen que se vuelve coyote, al salir del pueblo, por ahí por los montes, llevando la correspondencia, y por eso, cuando él va con el correo, parece que las cartas volarían, tal llegan de presto a su destino. (xiii, 370)¹⁰

10 Otro eclesiástico describe a principios del siglo XVII los extremos de esta metamorfosis: «Colijo que cuando el niño nace, el demonio por el pacto expreso o tácito que sus padres tienen con él, le dedica o sujeta al animal, que el dicho niño ha de tener por nahual, que es como decir por dueño de su natividad y señor de sus acciones, o lo que los gentiles llamaban hado, y en virtud de este pacto queda el niño sujeto a todos los peligros y trabajos que el animal padeciere hasta la muerte» (Ruiz de Alarcón 2009, 22-3).

De existir, piensa el tonsurado, esta metamorfosis solo puede ser diabólica; pero eso equivaldría a vestirla de credibilidad. De ahí que el clérigo prefiera darle visos de infundio popular («dicen»), negarla gestualmente («movió la cabeza ceniza de un lado a otro») y recurrir a amenazas que traducen su escepticismo («Coyote, coyote... Si yo lo agarrara, le quemaba el fundillo, como a tío coyote»). Vale tanto como afirmar la inadecuación de la leyenda mítica con la doctrina religiosa: en este punto las mitologías maya y griega son, a nuestros ojos occidentales, irreductibles con la tradición cristiana:

Mito y antimito; sacralización y caricatura, son mecanismos exigidos por una fábula que, a la postre, no se quiere conformar con ser simple alegato sino admonición homilética a pesar de todas sus redundancias ironizantes y de sus hipérbolos. (Calviño 1987, 262)

No así para los indios de la novela, que conjugan sin el menor problema esta última con sus creencias: al igual que la oración, el nahual les permite comunicarse con las fuerzas sobrenaturales.

De modo que todo el excursus sobre Hilario Sacayón (refiguración del incrédulo apóstol Tomás) está orientado a fundamentar la veracidad de las leyendas mayas; más concretamente, persigue convencer al lector de los dos principales acontecimientos extraordinarios de *Hombres de maíz* (magia y nahual) y situarlos en el horizonte de una cultura diferente de la Occidental. El episodio de Hilario Sacayón funciona, por un lado, como razón de verosimilitud a los temas de la magia y el nahual (principio de pertinencia), y, por otro, como situación de desconcierto acorde con la idiosincrasia de esta narrativa (realismo mágico). Asturias entiende que la reconstrucción de la identidad mestiza no será auténtica a menos de procurar a la cultura maya una validez equiparable a la de la cultura occidental.

En efecto, Hilario ve, con sus propios ojos, los efectos de la magia y del nahual; la locura de la mujer embrujada ha acarreado la conversión de Nicho en coyote, en su nahual. Por causas de tipo sobrenatural, mujer y marido han dejado de ser lo que eran (poco importa ahora que la metamorfosis sea o no reversible) y se han dado de bruces con la muerte o, lo que es lo mismo en la cultura maya, han entrado en contacto con la otra vida. No en vano el *Popol Vuh* es un «texto funerario [y] elemento sustantivo del último rito de paso» (2008, Introducción, 38). Aquí es donde engarza este texto sagrado con el argumento novelesco: el final y el origen de los hombres, o viceversa, el origen y el final. Morir no es un castigo, sino una ofrenda para que la nueva vida emerja, de igual modo como los distintos «soles» o edades presentes en el *Popol Vuh* designan etapas eternamente repetidas. No salimos de la metáfora agrícola donde plantar y cosechar remi-

ten a la creación y a la destrucción continuas (cf. Jones 2007-08).¹¹ En *Hombres de maíz*, la alternancia entre nacer y morir instiga la continuación del ciclo, el eterno retorno que, en la vida maya, representa una etapa particularmente arriesgada del cosmos y de cada hombre.

5 La catábasis antropogónica

Ya próximo el final del relato, el curandero (el hombre viejo «de las manos negras»), indica a Nicho Aquino que debe introducirse en una cueva para encontrar a su mujer. El triste marido, convertido en coyote (ridículo con los sacos de correspondencia a rastras), se tatúa la cara y penetra en la caverna en cuyo interior hay «movimiento de agua, [...] agua estática, agua congelada en diamantes, en éxtasis de diamantes» (Asturias 2014, xviii, 515-16). Topamos aquí, de nuevo, con la tradición helénica. La historia de Correo-Coyote estrecha sus vínculos con las catábasis antiguas, más concretamente, con el descenso a los infiernos de Orfeo en busca de Eurídice (Offenbach que remite a Hoffmann, admirado por Deféric...).¹² Ahora bien, al igual que en el caso arriba visto del laberinto y su Minotauro, aquí únicamente se trata de una coincidencia en el tema mítico y la consiguiente aplicación del mito maya correspondiente en lugar del griego.

Por lo demás, este descenso infernal de Nicho Aquino no solo tiene a una mujer por objeto. Sin saberlo, más que a su «tecuna», el coyote busca y encuentra:

la luz que rodea al hombre, que ha estado dentro del hombre, la luz que por humana permite ver el nahual separado de la persona, verse la persona tal y como es y al mismo tiempo su imagen en la forma primigenia que se oculta en ella y que de ella salta al cuerpo de un animal, para ser animal, sin dejar de ser persona. (xiii, 528)

La crítica coincide en el alcance de este descenso: «es inseparable del mito antropogónico que le da todo su sentido», permite encontrar el «verdadero ser [...] definitorio» o – en clave absolutamente maya – ac-

¹¹ El carácter mítico del maíz no solo aparece en el *Popol Vuh*: baste mentar las tres estelas esculpidas de la ciudad-fortaleza de Xochicalco que representan al dios Tláloc, a la diosa de la fertilidad y la muerte del sol (que también es el dios del maíz). Estas tres estelas – que narran la transformación del Sol Jaguar Nocturno en el dios del maíz – se refieren a tres ritos importantes del ciclo agrícola: la siembra, el crecimiento y la cosecha de la planta del maíz (cf. Florescano 1995, 232). Sarcásticamente, en la metáfora agrícola del maíz también se inserta el «movimiento continuo» (Asturias 2014, xiii, 370) con el que el académico se mofaba de las ingenuidades del párroco de San Miguel Acatán.

¹² El paralelismo entre las diferentes mitologías es evidente: igual que Orfeo, Hunahpú desciende a los infiernos para liberar a su padre Hun Hunahpú, si bien en la tradición maya el padre asciende renacido.

ceder, «al plano sobrenatural de la realidad» (cf., respectivamente, Brunel 2004, 75; Vila 1989, 17; Andzel-O'Shanahan 2018, 41). Como en otras ocasiones, el mito es más que el relato mítico: no se limita a una intriga narrativa, ni tampoco a una historia particularmente bella o significativa; el mito es la piedra de toque para el propio conocimiento. Mito y verdad van inseparablemente unidos.

Con las vacilaciones y la decisión crucial de enfrentarse a los maiceros comienza la primera parte de la novela; todas las demás son reflejos caleidoscópicos de un mismo tema: la venganza que se ceba sobre los sacrílegos comerciantes y quienes los defienden. El resumen expositivo del Curandero-Venado de las Siete-rozas (el hombre «de las manos negras») en la sexta y última parte no puede ser más explícito:

Los Zacatón fueron descabezados por ser hijos y nietos del farmacéutico que vendió y preparó a sabiendas el veneno que paralizó la guerra del invencible Gaspar Ilom, contra los maiceros que siembran maíz para negociar con las cosechas. (Asturias 2014, xix, 560)

En una cultura de trueque, nada peor que el deseo de lucro:

¡Igual que hombres que preñaran mujeres para vender la carne de sus hijos, para comerciar con la vida de su carne, con la sangre de su sangre, son los maiceros que siembran, no para sustentarse y mantener a su familia, sino codiciosamente, para levantar cabeza de ricos! (560)

Todas las peripecias de los indios conducen, sin ellos saberlo, a una plena compenetración de la tierra y los héroes: el invencible Gaspar Ilom («superior a la muerte»), que venía de la tierra («la culebra de seiscientos mil vueltas») y a ella retorna tirándose al río, Goyo Yic (zarigüeya - por su apodo Tacuatzín - y hormiga - por revelación del Epílogo), que recupera la vista y encuentra a su esposa María Tecún, y Nicho Aquino («*ah kin*» y «*ahquih*», esto es, «él, del sol»), que baja al Xibalbá (mundo subterráneo representado por la cueva), donde recibe la revelación de todo el relato y así enlaza al Gaspar con Goyo Yic: ahora sabe, porque, para los mayas, conocer es recordar la historia de la creación (cf. Malhke 1998, 52-5). El carácter simbólico de los personajes no puede ser más evidente.

Se entiende así que la novela concluya con un canto a María la Lluvia, la Piojosa Grande, que huyó la noche del asesinato de su esposo Gaspar Ilom - creando así la leyenda del héroe mártir - con el hijo de ambos a cuestas, «su hijo el maíz, el maíz de Ilom» - revitalizando así la leyenda del maíz eterno. Cuadra perfectamente todo en el epílogo, condesación de vertiginosas soluciones donde, de modo explícito o implícito, se reencuentran todos los protagonistas. Los temas míticos de la magia negra y nahual no tienen fin en sí mismos,

están directamente dirigidos a trabar la armazón de toda la historia novelesca y, por ende, del gran mito antropogónico.

Bibliografía

- Andzel-O'Shanahan, E. (2018). «The Mythical Dimension of Human-Environmental Relations in Modern Latin-American Prose Fiction». *Ameryka Łacińska*, 3(101), 35-49.
- Arias, A. (2017). *Ensayos Asturianos*. Ciudad de Guatemala: Editorial Cultura. <https://www.academia.edu/37271056/>.
- Asturias, M.Á. (2014). *Hombres de maíz*. Madrid: Editorial Cátedra.
- Bellini, G. (1999). *Mundo mágico y mundo real: la narrativa de Miguel Ángel Asturias*. Roma: Bulzone Editore. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcqv414>.
- Brunel, P. (2004). *Le Mythe de la métamorphose*. Paris: Librairie José Corti.
- Calviño, J. (1987). *Historia, ideología y mito en la narrativa hispanoamericana contemporánea*. Madrid: Editorial Ayuso.
- Florezano, E. (1995). *El mito de Quetzalcóatl*. 2a ed. México: Fondo de Cultura Económica.
- García Márquez, G. [1955] (1998). *La hojarasca*. Barcelona: Random House Mondadori.
- Harss, L. (1966). *Los nuestros*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana. <http://www.literatura.us/miguel/harss.html>.
- Jones, D.M. (2007-08). «El retorno maya: el hacer un ciclo del *Popol Vuh* en *Hombres de maíz*». *Espéculo*, 12(37), s.p. <http://webs.ucm.es/info/especulo/numero37/popolvuh.html>.
- Jouve, V. (1992). *L'Effet-personnage dans le roman*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Mahlke, K. (1998). «*Popol-Vuh* y mitología maya en *Hombres de maíz* de Miguel Ángel Asturias», *Mapocho*, 44, 45-58.
- Palacios, C. (2003). «Oralidad y cultura popular en la armazón mágica de *Hombres de maíz*». *InterSedes*, 4(6), 57-68.
- Popol Vuh* (2008). Ed. por M. Rivera Dorado. Madrid: Editorial Trotta.
- Quiroa, N.I. (2012). *El "Popol Wuj" en la versión de Francisco Ximénez (1701-1702)*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcp5677>.
- Ruiz de Alarcón, H. (2009). *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta nueva España*. Barcelona: Editorial Linkgua.
- Sahagún, B. de (2009). *Historia general de las cosas de la Nueva España*. 11 vols. Barcelona: Editorial Linkgua.
- Santizo, M. (1975). «La unidad estructural y temática de *Hombres de maíz*». *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 4, 115-31.
- Vila, M. del Pilar (1989). *El mito en "Hombres de maíz", de Miguel Ángel Asturias*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Wallas, G. (1999). «Resemantización de materiales indígenas en *Hombres de maíz*: la realidad desde el mito». Toledo, A. (ed.), *En la mansa oscuridad blanca de la cumbre*. Guatemala: Editorial Cultura, 131-46.

