



HURGANDO EN LAS ANTÍPODAS DE LA INTIMIDAD. UNA REFLEXIÓN SOBRE LA CONSTRUCCIÓN DEL INDIO DESDE LA SUBJETIVIDAD LADINA EN *GUATEMALA: LAS LÍNEAS DE SU MANO,* DE LUIS CARDOZA Y ARAGÓN

*Patricia Alvarenga Venutolo**

Resumen: *Guatemala: Las líneas de su mano*, es un texto especialmente sugerente para explorar las diferentes perspectivas desde las que los grupos ladinos han construido el mundo indígena guatemalteco, referente fundamental en la invención de su propia identidad. Sostenemos que, en el ansiado reencuentro con su tierra conforme el narrador penetra en la subjetividad del otro, su mirada termina por volcarse hacia él mismo, para hurgar en esos lugares sinuosos de la subjetividad, perturbadores sitios donde, quien representa lo que no se desea ser, se convierte en espejo de sí. La argumentación contenida en estas páginas se fundamenta en la interpelación de diferentes tradiciones intelectuales, las cuales se constituyeron en herramientas para ingresar en el análisis hermenéutico del texto.

Palabras clave: historia, etnicidad, literatura, grupos étnicos, identidad, Guatemala, Luis Cardoza y Aragón.

Abstract: *Guatemala: Las líneas de su mano*, is a suggestive text to analyze the different perspectives from which Ladinos have built the Guatemalan indigenous world, a fundamental reference in the invention of their own identity. In the long-awaited return to his homeland, he penetrate the other's subjectivity, his gaze turn on himself to rummage through twisty places of subjectivity, where one who represents what he do not want to be, become a mirror of himself. The argument is based on different intellectual traditions which became tools to carry out the hermeneutical text analysis.

Keywords: History; ethnicity; literature; ethnic groups; identity; Guatemala; Luis Cardoza y Aragón.

Fecha de recepción: 10/08/2016 – Fecha de aceptación: 30/08/2016

* Costarricense. Doctora en Historia por la Universidad de Wisconsin, Madison, EE. UU. Profesora e investigadora de la Escuela de Historia de la Universidad Nacional (UNA). Directora de la Maestría en Historia Aplicada de la UNA. Correo electrónico: <patriciaalvarengavenutolo@gmail.com>.

Introducción

En estas páginas tomamos de la mano a Luis Cardoza y Aragón (1904-1992) para seguir con él su periplo en busca de la identidad indígena, transmutada en la narrativa en identidad ladina. Indagamos cómo el autor de *Guatemala: Las líneas de su mano*¹ construye su mirada sobre el otro partiendo de una perspectiva típica de la descripción etnográfica de su tiempo, para desviarse hacia territorios de inédita expresividad discursiva, conforme ese encuentro se va perfilando en sus dimensiones íntimas, personales. Dos discursos sobre el indígena prevalecen en el mundo guatemalteco. El primero se focaliza en el mundo indio mítico, figura cuidadosamente trabajada, pues representa una de las dos partes que componen la identidad mestiza, concepto destinado a definir y homogenizar los componentes del sujeto híbrido. Es decir, el rescate de la civilización indígena ancestral tiene como función dignificar a la ciudadanía no indígena. Para la intelectualidad de la época, rescatar la heroicidad de los grupos vencidos durante la conquista es sinónimo del rescate mismo de esa parte esencial de la identidad indoespañola. Los fundamentos identitarios se encuentran en el “espíritu” de la “raza” indígena, espíritu que escapa a los procesos históricos, pues está allí para perpetuarse eternamente. La herencia del mundo indígena no se encuentra en el indio contemporáneo, sino en las monumentales ruinas de las culturas prehispánicas, en los héroes míticos que lucharon contra la dominación española. Miguel Ángel Asturias es un buen ejemplo al respecto. En sus ensayos él busca la grandeza indígena en su pasado glorioso estableciendo un corte radical entre aquellos indios míticos y los pobres habitantes de la Guatemala contemporánea.²

Cuando los intelectuales refieren al segundo tipo de los discursos mencionados, aquel que habla sobre el indígena de carne y hueso, su visión sufre radicales transformaciones. Entonces el rostro noble, civilizado y viril de grandes ancestros guerreros se transforma en el rostro de miseria, ignorancia y atraso del indígena del presente. Como veremos adelante, el autor establece una rica interacción entre ambas dimensiones discursivas mostrando las profundas fisuras de la invención nacional guatemalteca. Sostiene Francisco Rodríguez que la concepción del indio en Cardoza y Aragón se forja en el contexto del indigenismo, corriente cultural característica de su época, cuya tesis central reside en que las identidades nacionales en América Latina, necesariamente, son un producto del mestizaje.³

1 Luis Cardoza y Aragón, *Guatemala: Las líneas de su mano* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1955).

2 Al respecto puede consultarse su libro *América. Fábula de fábulas* (Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores, 1972), 245. Luis López Álvarez, *Conversaciones con Miguel Ángel Asturias* (San José, Costa Rica: EDUCA, 1976), 164-166.

3 Francisco Rodríguez Cascante, “Guatemala, las líneas de su mano: Identidad cultural e imaginario nacional”, *Filología y Lingüística* (Costa Rica) 29, n. 2 (2003): 109-127. URL: <<http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filyling/article/view/20615>>, 119.

El autor de *Guatemala: Las líneas de su mano* propone la construcción de una nación dentro de los límites de lo que podríamos llamar la nación imaginada de su época, es decir, fundamentada en el mestizaje. Sin embargo, el enunciador, al transitar del ensayo poético a la narración de la experiencia del viaje, se desliza hacia los límites de la nación, para reencontrarse con una Guatemala en la que el proyecto del mestizaje es un imposible. En este sentido hay una particularidad significativa en la concepción de Cardoza y Aragón en torno a la problemática integración de la población india a la supuesta mismidad guatemalteca. En su obra, conforme acerca el foco desde el que mira al indígena, van surgiendo nuevos retos identitarios que desestabilizan el discurso del mestizaje.

Cardoza y Aragón comparte con Asturias la búsqueda de una expresión propia al integrar el surrealismo en su narrativa. Pero, sostiene el mismo Cardoza y Aragón, después de su gran obra, *Hombres de maíz*, Asturias abandonó los postulados del surrealismo en busca de una expresividad que contara con la aceptación de los sectores hegemónicos de su época.⁴ Aunque para el creador de *Guatemala: Las líneas de su mano*, la izquierda fue su elección política, su elección estética y, en particular, su negativa a subordinar el arte a la política, tensionó sus vínculos tanto con sectores reformistas como con revolucionarios de su tiempo. Rechazó, contundentemente, el arte realista, como supuesta representación “verídica, concreta y crítica” de la realidad.⁵ Más bien, siguiendo los pasos de André Breton, abogó por una escritura que trascendiera las lógicas de la razón moderna explorando el mundo del inconsciente, rebelde por antonomasia a toda clasificación racional. Cardoza y Aragón se negó a aceptar otra bandera política para el arte que no fuera la de la libertad de la imaginación.⁶

Ello explica la fluidez con que el autor nos introduce en una intensa narrativa de su viaje que quiebra la coherencia de los discursos nacionales para conducir la problematización de la subjetividad hacia vías inexploradas. Sin embargo, sin aparente solución de continuidad, una vez alcanzado el clímax de la narración, se posesiona del género ensayístico para reflexionar sobre la herencia cultural de la guatemaltequidad. A través de la ruptura con los límites establecidos por los géneros literarios, conduce el espacio semiótico del texto hacia inéditos espacios

4 Al respecto puede consultarse: Francisco Rodríguez Cascante, “La obra como prodigio: El ejercicio hermenéutico en *Miguel Ángel Asturias, casi novela*, de Luis Cardoza y Aragón y Aragón”, *Filología y Lingüística* (Costa Rica) 30, n. 2 (2004a): 47-60. URL: <<http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filyling/article/view/4438>>.

5 Arturo Arias, “La literariedad, la problemática étnica y la articulación de discursos nacionales en Centroamérica”, en: Gabriela Baeza Ventura y Marc Zimmerman (coords.), *Estudios culturales centroamericanos en el nuevo milenio* (San José, Costa Rica: EUCR, 2009), 61.

6 Francisco Rodríguez Cascante, *Autobiografía y dialogismo. El género literario y El río, novelas de caballería* (San José, Costa Rica: EUCR, 2004e), 155, 157 y 187.

expresivos.⁷ Autobiografía, ensayo y poesía se combinan abriendo posibilidades para hacer interactuar sus reflexiones analíticas con su mundo interior. Renunciando a su voz propia como ensayista, hace hablar a un enunciador que, como el narrador de la novela o el yo poético de la poesía, se distancia del autor.

Tzvetan Todorov nos ofrece una versión de la conquista de América que privilegia la experiencia del sujeto conquistador en su encuentro con el otro.⁸ Mary Louise Pratt explora la construcción del mundo colonial mediante las miradas de los viajeros, miradas profundamente permeadas por el conocimiento hegemónico, pero que no por ello dejan de reconstituirse en su encuentro con el otro.⁹ Las páginas de *Guatemala: Las líneas de su mano*, que exploramos a continuación, narran la experiencia de un viajero, experiencia que, como en el caso de los personajes históricos de la conquista, va cincelandando su propia identidad. Pero si bien el conquistador descubre otro que no había conocido, el viajero del texto de Cardoza y Aragón devela la compleja e inquietante relación con una otredad que representa una parte de sí. Ana Lorena Carrillo, en su análisis de esta obra, utiliza el término *cruzar* para referir a ese viaje de regreso a la tierra natal que, lejos de mostrar un narrador seguro en un universo hartamente conocido, lo conduce hacia un reencuentro inédito con sus raíces y consigo mismo. En ese cruzar las fronteras se opera un cruce simbólico en el que la cultura y, en particular, la etnicidad, adquieren una nueva dimensionalidad.¹⁰

Francisco Rodríguez, en su análisis de la obra *El río. Novelas de caballería* de Cardoza y Aragón, sostiene que esta es dialógica en el sentido que Bajtin concede a tal concepto. De acuerdo con Rodríguez, “el sujeto autobiográfico se construye mediante la inseguridad de su perfectibilidad”.¹¹ En la “pluralidad de lenguajes internos”,¹² característica de la obra dialógica, Cardoza y Aragón se aleja de la construcción de una identidad coherentemente estructurada para mostrar la complejidad de discursos que cruzan el ser, convirtiendo su interior en una especie de palimpsesto donde el orden racional se pierde en el fluido diálogo de la conciencia con el mundo interior y circundante.

7 “Como lo indica la crítica guatemalteca Lucrecia Méndez de Penedo, en esta obra existe un juego de oposiciones en el cual el elemento ‘ensayo’ se opone al elemento ‘poesía’ surgiendo de dicha oposición una síntesis cuyo fruto será, precisamente, la obra”. *Ibid.*, 58. Véase también: Arturo Arias, “Consideraciones en torno al género y la génesis de *Guatemala, las líneas de su mano*”, *Revista de la Universidad de San Carlos de Guatemala* (Guatemala) 2 (agosto 1988): 58. “Prosa y poesía se acrisolan en la obra cardociana y hay un instante en que no es posible distinguir una de la otra, tal es la alquimia”. Ramón Urzúa Navas, “Líneas dispersas para un inmortal clarividente”, *Revista de la Universidad de San Carlos de Guatemala* (Guatemala) 12 (2001): 26.

8 Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro* (Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores, 2003).

9 Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation* (Londres y Nueva York: Routledge, 1992).

10 Ana Lorena Carrillo, *Árbol de historias. Configuraciones del pasado en Severo Martínez y Luis Cardoza y Aragón* (Antigua Guatemala, Guatemala: Ediciones El Pensativo, 2009), 183-184.

11 Rodríguez Cascante, *Autobiografía y dialogismo...*, 174.

12 *Ibid.*

En las siguientes páginas acompañaremos al narrador en su periplo por las tierras mayas, siguiendo los pasos de la desconstrucción, a primera vista, del indígena. Sin embargo, conforme avanzamos en la narración, el discurso textual nos hará virar la mirada hacia el ladino, deconstruido en su propia construcción del otro. En este tránsito por Guatemala, el autor se aleja de la discursividad normada para dejar fluir su discurso, hacia un complejo, contradictorio y paradójico mundo interior. Entonces el viaje al mundo maya se convierte también en un viaje a su propia interioridad, a esa dimensión onírica, en la que se manifiestan espacios reprimidos de la subjetividad que, de repente, parecieran develar una subjetividad compartida por la sociedad ladina guatemalteca.

Invitamos a quien lee a recorrer con nosotros el texto de Cardoza y Aragón en busca de ese pasaje del discurso normado en torno al tema del mestizaje, hacia su desestabilización. Por consiguiente, lejos de ubicarnos en los niveles discursivos que concilian su programa indigenista, nos colocamos en sus antípodas, en esos momentos de búsqueda en los espacios íntimos del ser, donde el feliz mestizaje se resquebraja y el monstruo de la heterogeneidad reaparece. Hemos optado por denominar al narrador “el viajero” con el fin de diferenciar al personaje autobiográfico del autor pues, como sostiene Francisco Rodríguez, el género autobiográfico “se mueve entre los ejes de su referencialidad mediada y su ficcionalización”.¹³ Ginnette Barrantes, en su crítica a la escritura autobiográfica de Mercedes Sancho, utiliza como punto de partida las reflexiones de Marguerite Duras, quien sostiene que su escritura no se desarrolla en caminos previamente trazados, sino más bien en un campo abierto, donde prevalece la reinención de sí sobre una supuesta referencialidad obligada de la escritura autobiográfica. Como veremos en estas páginas, en la narrativa de su viaje a la tierra de sus ancestros y de su infancia, el autor encuentra espacios de libertad creativa que lo llevan a escapar del discurso normado del mestizaje, quebrando la coherencia característica de los discursos nacionales de su época para ofrecernos el rostro monstruoso de la invención de la otredad.

La distancia con el otro: Lejanía de una reciente masacre

Guatemala: Las líneas de su mano, en sus primeras páginas, narra el viaje de regreso del autor a su tierra natal, en 1944, año en que triunfa la revolución que derrocó a Ubico y abrió espacios para reformas sociales que permitirían crear una sociedad más cercana al concepto de justicia y encarrilada hacia los ansiados procesos de modernización de la época. Entonces el viajero, partícipe del gran entusiasmo revolucionario, se detiene por breves momentos a ofrecernos información sobre un particular poblado indígena: Patzicia, donde tuvo lugar

13 *Ibid*, 124. Ginnette Barrantes, “La casa del Alto. ¿Confesión o reinención de sí?”, *Ístmica* (Costa Rica) 9-10 (2005-2006): 195-201.

una matanza indígena en 1944, en la que, según el antropólogo Richard Adams, los revolucionarios de 1944 tuvieron un papel controversial.¹⁴ Es decir, las evidencias apuntan a que los ladinos, con el apoyo de sectores comprometidos con el flamante gobierno de Juan José Arévalo, llevaron a cabo una matanza indiscriminada de indígenas.

El narrador, pese a que reconoce que hubo una matanza, no muestra interés en profundizar en los hechos. Su paso por el pueblo de ninguna manera implica una intención siquiera de involucrarse con este, o de indagar lo sucedido, por lo menos, desde la óptica indígena. El pueblo se encontraba “sobrecogido de pánico por la sublevación de campesinos sin tierra... se habló de un movimiento indígena contra los ladinos. Este motín sangriento fue reprimido brutalmente. La Cruz Roja de Antigua y de Guatemala, soldados y civiles armados de estas ciudades y de Chimaltenango patrullaban el pueblo”.¹⁵ En esa referencia a la matanza de Patzicia se aprecia la distancia del viajero con respecto a los sujetos masacrados. La forma impersonal “se habló de un movimiento indígena” indica claramente que él no tuvo comunicación con los actores de la movilización y, por tanto, que sus referentes se encontraban entre los ladinos. Sostiene el viajero que la sublevación fue reprimida brutalmente, pero no establece responsabilidades. Menciona a los grupos que patrullan el pueblo sin clarificar el vínculo entre la represión y los “vigilantes”. El levantamiento solo merece este párrafo. El indígena es definido a través de una mirada cargada con prejuicios ancestrales. La imposibilidad de interacción entre este y el narrador será una constante en el resto del relato de su viaje por el altiplano.

En busca de las raíces

Nos referíamos en la introducción a la contrastante mirada intelectual sobre los indígenas. Cuando se habla de grupos contemporáneos, refieren a seres degradados, ignorantes y carentes de aptitudes para integrarse al mundo ciudadano. En cambio, atribuyen al indígena antiguo, elemento constitutivo de la identidad “mestiza”, características que superan a las de los mortales que les rodean. Esa identidad mítica está construida para representar la veta identitaria indígena que, inevitablemente, se encuentra en las abrumadoras mayorías guatemaltecas. Mostrar la civilidad indígena del pasado y, a la vez, sostener que los ciudadanos actuales, son producto de la mezcla exclusiva entre descendientes de España y pueblos indígenas civilizados permitió ubicar en un sitio de dignidad

14 Richard Adams, *Etnias en evolución social. Estudios de Guatemala y Centroamérica* (México, D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana, 1995), 353-393.

15 Cardoza y Aragón, 11.

la hibridez, calificada como degenerativa en los discursos en torno a las “razas” prevalecientes en el mundo colonial hegemónico.¹⁶

Por otra parte, el indigenismo, proyecto cultural que prevalece, especialmente en México, pero también en Centroamérica a partir de la década de 1920, ofrece otra mirada sobre el indígena. Esta se detiene en sus expresiones culturales contemporáneas con la intención de rescatarlas del inminente olvido en que irremediablemente caerán, cuando ya no queden espacios ajenos al contundente sello de la civilización.¹⁷ Los indigenistas valorizan la cultura indígena contemporánea por en cuanto en esta encuentra ecos de una identidad ancestral, es decir, de indígenas del pasado.¹⁸ Entonces, hacen surgir una visión idílica de su mundo contemporáneo donde las formas del paisaje étnico y de sus expresiones culturales prevalecen sobre las significaciones propias de su experiencia colectiva.

Esas tres dimensiones —el indio del presente como ser degradado, el indio glorioso del pasado, y el indio folclorizado— se encuentran magistralmente representadas en el texto de Cardoza y Aragón. En el ensayo llamado “Bengala geográfica”, conforme el viajero continúa desplazándose por el territorio guatemalteco, naturaleza y ser humano aparecen ante su mirada, armoniosamente entrelazados. Al sur del Petén, “los trajes nativos surgen con la alegría de su color”.¹⁹ Muestra su conocimiento sobre la diversidad indígena al definirnos las regiones de acuerdo con la lengua que en estas se habla y, al sugerir que él, al menos sabe distinguir algunos de los lenguajes. Por ejemplo, afirma que en esta región “el kekchi se escucha por todas partes”.²⁰ Ese mundo indígena integrado al paisaje ofrece un espectáculo estético que dota de singularidad al país. Aun cuando los símbolos externos de identidad como el vestuario han desaparecido en ciertas regiones, el viajero admira “lo precolombino semioculto” que despectivamente se ha ubicado en el terreno de la superstición cuando en realidad esta es el fundamento de todas las religiones. Entonces, desde esa mirada paisajista, donde los seres humanos se integran al mundo natural, ofrece una visión que

16 Patricia Alvarenga Venutolo, “La construcción de la raza en la Centroamérica de las primeras décadas del siglo XX”, *Anuario de Estudios Centroamericanos* (Costa Rica) 38 (2012): 11-40. URL: <<http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/anuario/article/view/1890>>.

17 María de Baratta, *Cuzcatlán típico. Ensayos sobre etnofonía de El Salvador* (San Salvador, El Salvador: Publicaciones del Ministerio de Cultura, 1952). Véase en especial, la poco conocida conclusión de este libro. Carlos Gregorio López Bernal, “Identidad nacional, historia e invención de tradiciones en El Salvador en la década de 1920”, *Revista de Historia* (Costa Rica) 45 (enero-junio 2002): 35-71. URL: <<http://www.revistas.una.ac.cr/index.php/historia/article/view/1803>>.

18 Esa visión esencial de la historia, en la que elementos de un pasado distante se encuentran insertos en el presente, se aprecia claramente en: María de Baratta, “La canción autóctona”, *Ateneo. Órgano del Ateneo de El Salvador*, diciembre de 1941, tercera época, N° 152, pp. 31-35.

19 Cardoza y Aragón, 18.

20 *Ibid.*

transmite paz y quietud.²¹ Acorde con las políticas del Estado guatemalteco que surge de la revolución de 1944, en su estética recupera las expresiones culturales indígenas; pero, a la vez, asume su integración a la cultura ladina guatemalteca como necesidad impostergable.²²

Desde una perspectiva antropológica va definiendo regiones de acuerdo con sus tradiciones, industrias y comercios. Se trata de una mirada desde fuera, que clasifica según la tradición folclorista de la época, en la que interesa “rescatar” las costumbres que dan identidad al espacio del Estado-nación para integrarlas al discurso folclórico. El paisaje, entonces, se expresa en un feliz canto al mestizaje. Reflexiona el viajero: “no puedo recordar [el paisaje] sin que yo sea una abeja en su ámbito. Sin que me hablen las piedrecitas y los volcanes. Sin que resurjan los cuatros primeros hombres de maíz, mis padres jóvenes, las novias infantiles, los amigos de los bancos de la escuela”.²³ Sus memorias se encuentran ligadas a aquel paisaje en el que los seres humanos y su cultura, comprendida de acuerdo con los parámetros de entonces, se articulan armoniosamente. El indígena mítico, representación de sus ancestros, y el folclorizado son los elementos que le permiten construir representaciones idílicas de la guatemaltequidad. Sin embargo, inquietantes signos aparecen al primer encuentro, frente a frente, con un indio de carne y hueso.

Frente al otro: El poder de la risa burlesca

Uno de esos cuerpos indígenas cuya cultura está en el color de sus trajes, en sus cerámicas, en los bailes de sus fiestas religiosas, de repente, adquiere su propia identidad: Manuel Tuch, quien fuera peón en las tierras de su familia,

21 Actualmente imágenes que integran paisajes e indígenas junto a sus objetos se utilizan recurrentemente para representar una “belleza pasiva” que la hace atractiva al turista. Carol Hendrickson, “Imágenes del maya en Guatemala. El papel del traje indígena en las construcciones del indígena y del ladino”, *Mesoamérica* (EE. UU.) 33 (junio 1997): 26. URL: <<http://www.mesoamericarevista.org/publicacion33.htm>>; disponible en URL: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2448379>>. Según Rafael Lara Martínez, con el desarrollo del turismo, lo indígena adquiere “pasividad vegetativa decorativa... se emparenta con el bodegón y con la naturaleza muerta”. Rafael Lara Martínez, “Política cultural y secuelas de 1932. Mujer e indígena en el regionalismo salvadoreño”, *Revista Cultura* (El Salvador) 90 (mayo-agosto 2005): 118. URL: <<http://hdl.handle.net/10972/1364>>. Esa imagen del indio elemento que integra un paisaje de colores y formas armónicas se encuentra en los comentarios de Elly von Khulmann, durante la inauguración de la exposición de telas indígenas guatemaltecas en Hamburgo en 1937. Entonces, ella incita al auditorio a imaginar “un cielo tropical, plantas tropicales, volcanes de bellísima forma piramidal, viejas iglesias y fuentes y, entre todo esto, los indios con sus trajes de colores... mercados pueblerinos visitados por multicolores figuras movibles”. Elly von Khulmann, “Exposición de telas indígenas guatemaltecas en el Museo Etnográfico de Hamburgo en diciembre de 1937”, *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*, Año XIV, N° 4, tomo XIV, junio de 1938, pp. 434-435.

22 El famoso antropólogo guatemalteco Antonio Goubaud Carrera, en el contexto de la revolución de 1944, consideraba que el indígena inexorablemente se adaptaría a la cultura moderna. Antonio Goubaud Carrera, “Adaptación del indígena a la cultura nacional moderna”, en: Antonio Goubaud Carrera, *Indigenismo en Guatemala* (Centro Editorial “José de Pineda Ibarra”, Ministerio de Educación Pública, 1964), 141-150. Rodríguez Cascante, “Guatemala, las líneas de su mano...”, 119.

23 Cardoza y Aragón, 28.

aparece participando en la Semana Santa de Antigua. El viajero describe con las siguientes palabras la inusitada aparición de este personaje:

“en la puerta de la iglesia, vestido de cucurucho, tocado con rarísimo casco de cartón y usando unos zapatos desvencijados me encuentro a Manuel Tuch, peón de nuestras tierras... Al encontrármelo de precónsul romano [representa en la procesión el papel de Poncio Pilatos], se me reveló todo el sabor rural de la procesión de Santa Ana”.²⁴

En el viaje Manuel Tuch es el único indígena caracterizado como sujeto. El narrador le atribuye, entre otras características negativas, su “español difícil”.²⁵ Pero no se contenta con calificar el manejo que Tuch hace de su propio idioma. Situado cómodamente en su referente idiomático, juzga la capacidad de dominio que Tuch tiene de su lengua materna sin conocerla, pues sostiene que esta “**debe estar** tan menguada como su castilla”.²⁶ Con el superlativo “rarísimo” refiere a lo inapropiado de su vestuario. Juzgada por el enunciador, desde su propio campo referencial, la escena es realmente grotesca en cuanto viola las convenciones simbólicas que para él son innegociables. Lo grotesco expresa la radical desubicación del sujeto en relación con su posición en el mundo, convirtiéndolo en blanco de la risa burlesca. Cuenta su sorpresa cuando vio que Manuel Tuch:

“portaba la sentencia en la diestra, en la otra mano los zapatos viejos que ya no pudo aguantar más. El casco de cartón caíale por un lado, tapando un ojo al precónsul que sudaba aguardiente... Los zapatos en la mano enguantada de blanco, con la elegancia despreocupada de un noble inglés, como si luciese, precisamente, un pañuelo”.²⁷

Más adelante completa la descripción de Tuch refiriendo a su “mano enguantada... [en la que se] traslucían sus uñotas negras de labriego”.²⁸

No podría haber un Poncio Pilatos más ridículo. La representación del poder en Manuel Tuch, individuo ubicado en la escala más baja de la sociedad como peón y como indígena, acentúa el patetismo de su pobreza tanto material como cultural. He allí donde su discurso coherente y armonioso, creador de cuadros costumbristas llenos de quietud y de paz, empieza a descomponerse.²⁹ El Lunes Santo el viajero se aleja de Antigua, “perseguido por la imagen de Manuel Tuch...”.³⁰ El rostro de Tuch perturba el discurso nacional fundamentado en la armoniosa

24 *Ibid*, 64.

25 *Ibid*.

26 Las negritas son nuestras.

27 Cardoza y Aragón, 66.

28 *Ibid*, 67.

29 Un análisis de esta escena se encuentra en: Carrillo, *Árbol de historias...*, 282-283.

30 Cardoza y Aragón, 65.

síntesis; es el indio al servicio de sus heredades, es parte de la vida cotidiana, es quien representa la discursividad que escapa a los marcos académicos y ubica al viajero en esa vivencia diaria entre ladinos e indígenas, límite infranqueable, de las tesis hegemónicas del feliz mestizaje. El viajero, entonces, como lo sostiene Carrillo, se aleja radicalmente del indígena para representarse como parte del mundo de los poseedores, de la oligarquía.³¹ Pero el viajero no logrará permanecer por mucho tiempo en su cómodo sitio de poder desde el que se impone al otro a través de la burla. Dominado por una extraña angustia, se sumergirá en una experiencia interior que hará entrar en crisis sus referentes identitarios.

Sin embargo, cuando el autor parte hacia Atitlán, recobra momentáneamente la bella quietud de la imagen costumbrista: “los indígenas visten trajes diferentes en color y adornos, tejidos por las mujeres, mientras los hombres cultivan frutos, legumbres y flores...”... las mujeres hilan los huipiles que visten, las cintas que adornan su cabeza, las telas rojas que flamean sus piernas...”³² Habla de “multitud de mujeres con sus envoltorios rojos subidos hasta los muslos cetrinos, lavando ropa, aseándose o bañando a sus criaturas. Contra el azul verdoso de agua, aquel rojo vivísimo instaura inmediatamente sensación de país remoto”.³³ Describe a las mujeres “pequeñas, de oscura lava, de obsidiana”.³⁴ Cuerpos caracterizados por sus colores, por su quehacer cotidiano y los objetos que este quehacer produce. Sin embargo, en medio de ese tranquilo paisaje, de nuevo reaparece un elemento perturbador. Esa “sensación de país remoto” sugiere una distancia irreconciliable con el otro que se irá profundizándose conforme se avanza en la narrativa.

Mutismo y otredad radical

En el pueblo indígena de Atitlán busca las expresiones religiosas propias del mundo guatemalteco. Pero de nuevo se encuentra frente a una escena extraña, inubicable en sus lógicas referenciales:

“Maximón, muñeco vestido a la europea, un puro en la boca de la máscara sin carácter y con rasgos de hombre blanco, campaba en la propia puerta de la iglesia, sobre una banca. Estrenaba ropas... Los indígenas, antes de entrar en el templo, reverenciaban a Maximón, besándole las ropas, los pañuelos, los zapatos y repartían puros entre los cofrades. Las velas ardían y los incensarios perpetuaban su nubecilla de pom frente al ídolo, grotesco y desgarbado, vestido con ropas nuevas, de espantapájaros dandy... Nadie ha sabido explicar quién es o qué representa”.³⁵

31 Carrillo, *Árbol de historias...*, 208-209.

32 Cardoza y Aragón, 68-69.

33 *Ibid.*, 69.

34 *Ibid.*

35 *Ibid.*, 73-74.

“Nadie”, ¿incluirá a sus fieles? En este trayecto, la comunicación con el otro no existe siquiera como posibilidad.³⁶ El viajero deduce a través de la observación, pero la comunicación no está contemplada como vía posible de conocimiento. Cuando escucha a indígenas, solo oye sonidos indiscernibles. El mundo indígena carece de voz y, en las pocas escenas en que se les escucha, el intercambio de palabras exclusivamente sirve para afirmar la posición de poder del viajero. Por lo general, el otro habla a través de gestos que él interpreta y, cuando sus propios referentes simbólicos se agotan, simplemente impone en su discurso el sinsentido, lo “indiscernible”, expresado en la risa burlesca o bien en lo raro, lo exótico. Pero lo exótico no genera curiosidad, deseo de imponer un saber. Más bien en este caso abre vías conducentes a la perturbación, pues cuanto más avanza el viajero en su trayecto, más se profundiza la distancia con esa otredad cercana. Aunque no menciona explícitamente las ciencias humanas, parece estar también cada vez más convencido de que su esfuerzo por decir la verdad sobre el otro es inútil.³⁷ A estas alturas del relato, el viajero ha dejado atrás discursos de su época como el antropológico y el indigenista. Con estos también quedaron atrás las narrativas coherentes sobre el indígena en las que aparecía naturalmente integrado al paisaje natural y cultural guatemalteco.

Sin embargo, el viajero continúa afirmando la pertenencia del indígena a la sociedad guatemalteca, pues sostiene “con propiedad deberíamos llamarlo guatemalteco y abandonar la palabra aborigen, típica del vocabulario conquistador...”. Contradictoriamente con la imposición de esta nueva denominación, se limita a sustituir una identidad impuesta por otra. Acudiendo al poder de nombrar; asimila lo indígena a la pretendida mismidad guatemalteca.³⁸ Sin embargo, su discurso integrador adquiere tonos cada vez más disonantes conforme el otro se le revela despojado de trajes folclóricos.

Esa religiosidad que cataloga de “neolítica” también es “intensa y prístina”. Pero esa pureza es candorosa, es un producto del alcohol, de la explotación y del “anestésico fanatismo”.³⁹ Más adelante, asumiendo típicos criterios utilizados por intelectuales y por quienes escriben a favor del orden como de quienes lo cuestionan, narra desgarradoras escenas de borracheras en las que aparecen hombres tirados, sucios y vomitados así como mujeres, también borrachas “desgreñadas y gimoteantes como plañideras”⁴⁰ que caminan llevando niños a la espalda mientras sus hijos mayores siguen sus pasos. Pero los culpables de este cuadro, son las vendedoras de alcohol, las ricas del pueblo, “que lo manejan [a los indios] como ganado”.⁴¹ La explotación, entonces, no

36 En su encuentro con el indígena “la inevitable extrañeza del otro es captada por la mirada externa...”. Carrillo, *Árbol de historias...*, 282.

37 Sobre la relación entre poder y conocimiento en la invención del mundo colonial por parte de los países imperialistas, véase: Edward W. Said, *Orientalismo* (Madrid, España: Libertarias, 1990).

38 Tzvetan Todorov reflexiona sobre el poder de la palabra en el proceso de apropiación colonial. Todorov, 35. Cardoza y Aragón, 79.

40 *Ibid.*, 113.

41 *Ibid.*

encuentra resistencia alguna, el indio trabaja bajo los términos del explotador y termina dilapidando sus escasos recursos en el alcohol y en la iglesia, enriqueciendo al estanco y al cura.

La escena de las mujeres borrachas acompañada de sus hijos adquiere particular fuerza aberrante en una sociedad en la que la temática del alcoholismo se construye a través de dos rostros identitarios: un hombre consumido, enlodado en el alcohol y una mujer víctima, que sufre junto a sus hijos y lucha por redimirlo. La mujer borracha rebasa los parámetros de los imaginarios sociales establecidos. En este caso, el vicio se asocia con transgresiones genéricas que distancian al narrador de ese mundo indígena. El bucólico paisaje que integra naturaleza y corporalidades en perfecta sincronía se descompone y se impone la abyección expresada en el desorden de cuerpos cubiertos de sus propias secreciones. Para colmo, las mujeres, baluartes de la vergüenza, a plena luz del día participan descaradamente de la orgiástica escena.⁴²

El viajero reflexiona sobre ese otro, descubriéndolo como un ser pasivo, gracias a una religiosidad que, si bien es ingenua y sincera, a la vez resulta envilecedora. Sostiene que le causan más malestar las procesiones de gentes hipócritas de los ricos de Antigua o Quezaltenango. Sin embargo, al avanzar en el relato percibimos que las manifestaciones sacras del indígena serán, para nuestro viajero, no solo incomprensibles sino también aberrantes y, más que perturbadoras, angustiantes. No obstante, todavía se pueden escuchar los sonoros ecos de su risa.

El Viernes Santo por primera vez el narrador conversa con indígenas. Pero sus interlocutores no comparten la religiosidad tradicional, pues son evangelistas y por ello han permanecido al margen del teatro de la Semana Santa. Esta conversación, lejos de conducir a un intento de comprensión de otras alternativas religiosas, más bien permite evidenciar su ingenuidad. Aunque los indígenas evangélicos le aseguraron que no tienen “supersticiones”, también le hicieron saber que desde que rezan “al dios evangelista” sus plátanos son de mejor calidad.⁴³ El viajero, al margen del intercambio comunicativo, atribuye su opción religiosa a las estrategias de dominación norteamericanas. Finalmente, en esta escena nuestro narrador parece haber recuperado el control sobre él mismo, lo que le permite reafirmar su posición de poder. Clausurado el diálogo, pues el intercambio de palabras no conduce a la interacción discursiva, el viajero reafirma la vieja conclusión de las elites guatemaltecas: la incapacidad indígena de superar “mitos y supersticiones”.⁴⁴

42 La doble victimización del otro interno, sujeto pasivo explotado por el hacendado y por la cadena de productores y comerciantes que se enriquecen con el negocio del licor, puede apreciarse en la obra del ensayista salvadoreño Alberto Masferrer. Véase, por ejemplo, su ensayo publicado por primera vez en 1925, “El dinero maldito. La calle de la muerte”, en: Alberto Masferrer, *El dinero maldito y más de Alberto Masferrer* (San Salvador, El Salvador: Canoa Editores, 1993), 9-41.

43 Cardoza y Aragón, 80.

44 *Ibid.*, 81.

Uno de sus interlocutores le cuenta que en San Marcos había un Santiago montado en una mula. Cuando un nuevo cura llegó al pueblo decidió cambiar la mula por un caballo blanco. Extrañamente las limosnas menguaron. Entonces reunió a los cófrades para indagar sobre el particular. “–Padre– le contestó uno de los ‘naturales’–, ¿cómo querés que demos limosnas, que estemos contentos? El ‘milagroso’ no es Santiago sino la mula”.⁴⁵ El narrador usa la risa burlesca en un doble sentido: se apropia del chiste evangélico para ridiculizar la sacralidad del indígena católico; pero también usa la sacralidad de indígenas evangélicos para hacerles caer la sanción burlesca, risa que cierra espacios a toda reflexión en cuanto impone la soberanía de quien ríe.⁴⁶

Termina esta narración refiriendo a una tragedia: un hombre ebrio pereció en el lodo de la rivera. En esta forma logra establecer un vínculo necesario entre la superstición y el vicio y entre este y la muerte. He allí el círculo vicioso en el que está envuelto el indígena.

El indígena como otredad irreductible

A su llegada a Chichicastenango, descrita por estudios de la cultura como tierra “fecunda en su folklore”,⁴⁷ la narrativa folclorista reaparece. De nuevo presencia el espectáculo de los cuerpos indígenas cubiertos con sus signos externos identitarios. Pero si bien nuestro viajero se sintió muy dueño de sí cuando, mediante bromas burlescas, explicó las inconsistencias de la cultura indígena, su experiencia en Chichicastenango será distinta. Entonces la perturbación y angustia que le acompaña desde la aparición de Manuel Tuch, se impone sobre sus descripciones etnográficas, agudizándose hasta alcanzar niveles insostenibles. Esa vivencia interior se inicia con su reflexión sobre la temporalidad del mundo indígena. No es nueva en su narrativa, pero adquiere un particular énfasis que lo lleva a una conclusión clave en sus siguientes reflexiones: su tiempo es inmutable. Un representante de la modernizante revolución de 1944 se percató de que el mundo indígena se ubica fuera de la temporalidad lineal europea, escapando así a una categoría fundamental de la modernidad: el progreso, pues “el reloj marca una hora de hace 5 mil años”.⁴⁸ Cardoza y Aragón explora ese abismo de la temporalidad construido desde la etnografía que establece una distancia inconmensurable entre

45 *Ibid.*

46 Una reflexión sobre el poder de la risa burlesca en la desvalorización de la otredad se encuentra en: Patricia Alvarenga Venutolo, “Sexualidad, corporalidad y etnia en la narrativa centroamericana”, en: *Hacia una historia de las literaturas centroamericanas. Tensiones de la modernidad. Del modernismo al realismo. Tomo II*, (eds.) Valeria Grinberg Pla y Ricardo Roque Baldorinos (Guatemala, Guatemala: F&G Editores, 2009), 365-367.

47 Martín Ordóñez, “Religión, magia y folklore en Chichicastenango”, *Guatemala indígena*, volumen XIV, N° 2, diciembre 1969, p. 201.

48 Cardoza y Aragón, 94.

el explorador de otras culturas y su objeto-sujeto de investigación. Mientras quien se ocupa de representar al otro se encuentra en la historia, plenamente integrado al tiempo de la modernidad, aquellas culturas que no responden ágilmente a las demandas del progreso, como lo sostiene Johannes Fabian, permanecen ajenas a la dinámica del tiempo, es decir, son construidas como resistentes a todo cambio. Esa diferencia que la antropología prevaleciente en los siglos XIX y XX expresa, a partir de una supuesta inmutabilidad del otro, lo vacío de su complejidad subjetiva para construirlo desde una mirada externa como ser exótico, incapaz de responder a los cambiantes retos de la historia.⁴⁹ El estático mundo de las poblaciones distantes a la dinámica del progreso solo supera su inercia cuando las sociedades avanzadas se impulsan en estas transformaciones que conducen a la modernización; pero también, inevitablemente, a una transformación destructora de esas culturas que hasta hoy han carecido de toda posibilidad de futuro. El viajero se nos revela cada vez más distante de la tesis que líneas atrás parecía suscribir; tesis compartida por la izquierda de su época, según la cual el problema del indio reside en la explotación, por lo que, una vez esta sea superada, se le podrá ubicar cómodamente en la moderna temporalidad.⁵⁰

Su distanciamiento de la idea de la perfectibilidad del indio, que se hace más notorio conforme se avanza en la lectura, es concordante con la visión prevaleciente en el mundo hegemónico guatemalteco, reacio a aceptar la posibilidad de su asimilación a la civilización. En la década de 1940, aunque los líderes revolucionarios se preocupan por buscar su integración a la sociedad hegemónica, tal proyecto, contradictoriamente, convive con una visión en la que la posibilidad de “redimirle” se hace cada vez más remota. En el seno mismo de los discursos modernizadores del mundo indígena, también se revela la noción de que ese otro se encuentra irremediamente expulsado del tiempo de la modernidad.⁵¹

49 Johannes Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object* (New York, EE. UU.: Columbia University Press, 1983).

50 De acuerdo con Arturo Taracena Arriola, Enrique Gordillo, Tania Sagastume y otros, en el proceso de reformismo social que tiene lugar a partir de la revolución de 1944, prevaleció la tesis de la integración del indígena, concebido como víctima pasiva de sus explotadores a la civilización. En este contexto se creó el Instituto Indigenista con la misión de contribuir en la resolución del “problema indígena” y promover el estudio y el rescate de sus tradiciones culturales en una coyuntura de auge del folclor en Mesoamérica promovida en buena medida por el desarrollo del indigenismo y, en el caso de Guatemala, también vinculada al descubrimiento del potencial ofrecido por el turismo cultural. A ninguno de los líderes revolucionarios que definieron la política indígena “se le ocurrió la posibilidad de que los propios indígenas definieran su destino o participaran en su propia redención vocablo preferido de los indigenistas guatemaltecos”. Arturo Taracena Arriola, *et al.*, *Etnicidad, estado y nación en Guatemala (1944-1985). Volumen II* (Antigua Guatemala, Guatemala: CIRMA, 2004), 40.

51 En Guatemala, según Taracena Arriola y otros, la construcción de una política de integración del indígena a la nación no fructifica. Más bien se impone la tendencia a la legitimación de la bipolaridad indio ladino. Arturo Taracena Arriola, *et al.*, *Etnicidad, estado y nación en Guatemala (1808-1944). Volumen I* (Antigua Guatemala, Guatemala: CIRMA, 2002), 45.

En su recorrido encuentra a los indígenas en las gradas del templo “quemando grandes cantidades de resina sagrada”.⁵² Entonces declara que se siente “fuera de la realidad”, es decir, enajenado. La escena le resulta absolutamente inubicable y, por ello, tiene que recurrir a los más distantes mundos de los que se tiene conocimiento para tratar de describirla. Él experimenta la sensación de encontrarse:

“en Oriente, en poblados de países inaccesibles, de países que ya no existen. En Babilonia o Nínive, en Ur de los caldeos, en tierras de Judea, en el Tibet, dos, cuatro mil años atrás. Pisaba mi propia tierra, la del Popol Vuh, el corazón del reino quiché. Por el cielo cruzaban los aviones, veloces como balas”.⁵³

Este cuadro le es tan inusitado y extraviado de su propia realidad que para describirlo acude a una aparición espectral. Su perpleja mirada visibiliza a esos otros “entre la hoguera como fantasmas”.⁵⁴ Pero, ¿por qué le es tan lejana y perturbadora la escena? ¿No era de esperar que le fuese más difícil de asimilar a Maximón, un curioso y absurdo muñeco, que podría asemejarse tanto a un dandy como a un espantapájaros? ¿Será acaso que, más que el humo de las velas, le perturba la teatralidad que en esta escena adquiere la devoción indígena? Describe a los hombres:

“cuidando las velas encendidas... de pie, arrodillados, sentados, encucillados, la mujer junto a ellos, implorando mil cosas diversas con ademanes parsimoniosos, abriendo los brazos, inclinando el cuerpo, en perorata convincente, abstraída para que sus palabras sean atendidas”.⁵⁵

Ese extrañamiento radical, ¿tendrá acaso que ver con una imposibilidad de acceder a los referentes de la sacralidad, imposibilidad que conduce al sinsentido? El viajero descubre una nueva expresividad mística presente en la confluencia de los cuerpos, en sus exagerados movimientos, en sus expresiones sonoras. Cuando refiere a la religiosidad tradicional, pareciera ubicarse en un mundo familiar, aunque se preocupa por hacernos saber que él considera estas expresiones sacras como un producto de la escasa evolución del indígena, como parte consustancial de su sumisión a las diferentes esferas de poder impuestas sobre él desde tiempos inmemoriales. Sin embargo, a sus ojos mantienen su propia coherencia. Páginas adelante, cuando su extrañamiento frente a la sacralidad indígena lo conduce al clímax de su angustia, señala: “Cristo en la iglesia tiene

52 Cardoza y Aragón, 96.

53 *Ibid.*

54 *Ibid.*, 97.

55 *Ibid.*, 98.

apenas más categoría que los ídolos”.⁵⁶ Pareciera que le resulta asimilable el fervor indígena cuando cree posible ubicarlo en parámetros propios del catolicismo. El viajero recupera, en alguna medida, su sosiego cuando la sacralidad que presencia no lo desvía de lo conocido, de lo aceptado como dado, de esa parte inevitable del mundo indígena, que, aunque tiene su originalidad, comparte una expresividad característica de su propio mundo. Pero cuando los referentes católicos se desdibujan para ir al encuentro de nuevas expresiones sagradas, la radical pérdida de sentido del mundo indígena lo hace acudir al recurso narrativo de la animalización: “En la oscuridad, donde las velas establecen un río de oro rojizo, en el aire denso de humo y multitud, el sordo alarido animal de bestia que sufre, de hombre primordial agobiado, se nos graba para toda la vida”.⁵⁷

Definiendo su sacralidad como una “marca milenaria”, los expulsa nuevamente del tiempo de la nación. Desterrados habitando en un limbo que se va presentando como insuperable, nuestro relator nos transmite la sensación de que, conforme experimenta mayor cercanía física con el indígena ensimismado en su vivencia mítica, menos convencido está del optimismo que otrora manifestara hacia las potencialidades liberadoras de la revolución.⁵⁸ Entonces afirma con desconsuelo:

“se han quedado perdidos, desterrados en la propia patria, peregrinando dentro de las creencias arcaicas... Ni los dioses nativos ni los ultramarinos recién llegados pueden ayudarlos. Se sumergen en la superstición mecánicamente... ciegos. No los alumbraba ya ni el resplandor de la civilización aborigen; ignoran el pasado y viven el presente, mil años atrás o cinco mil, deseando solo que se les deje en paz... Se hallan literalmente aplastados por la miseria y el fanatismo. Han perdido la voluntad de rebelarse... hundidos en el fondo del tiempo, del espacio, ahogados en la luz, como si se les hubiese arrojado desde lo alto de las pirámides, con las campanas de la iglesia y los ídolos atados al cuello...”.⁵⁹

El viajero descubre con horror y extrañeza que ese indígena sumiso, no solo es dominado por los terratenientes explotadores, sino también —y diríamos, siguiendo su discurso, principalmente— por sus propias ataduras identitarias.

56 *Ibid*, 113.

57 *Ibid*, 98. Una reflexión sobre el zoomorfismo como mecanismo de construcción del sujeto indígena en estas páginas de *Guatemala: Las líneas de su mano* se encuentra en: Rodríguez Cascante, “Guatemala, las líneas de su mano: Identidad cultural e imaginario nacional”.

58 Lorena Carrillo sugiere que Severo Martínez Peláez, representante de la izquierda intelectual guatemalteca de mediados del siglo XX, en su obra *La patria y el criollo* identifica la cultura indígena con la opresión. Ana Lorena Carrillo, “Crónica, discurso criollo y relato historiográfico en *La patria del criollo* de Severo Martínez Peláez”, *Mesoamérica* (EE. UU.) 44 (diciembre 2002): 128. URL: <<http://www.mesoamericavista.org/publicacion44.htm#AnaLorenaCarrillo>>; disponible en URL: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2442629>>.

59 Cardoza y Aragón, 99.

Ante esa miseria no solo material sino también moral, el viajero se vuelca sobre sí manifestando: “Qué miserable soy, cómo puedo dormir, cómo puedo comer sin que mi sueño sea pesadilla y mi pan amargo”.⁶⁰ Pero sus palabras siguientes nos sugieren que su culpa va más allá del dolor por esa otredad condenada a una vida miserable. También expresa esa incapacidad que se va haciendo cada vez más evidente en su reflexión, para aceptar al indígena como parte de la nación, problema planteado especialmente a partir de su radical extrañamiento con una sacralidad distinta a la del mundo cristiano.⁶¹ Entonces asume una posición fuertemente crítica a la mirada folclorista que caracterizó las primeras secciones de su obra. “Jamás podré contemplar a mi patria como una pintoresca vitrina de indios llenos de color, de miseria y atraso.... [ellos] caminan en sentido inverso a la salida”.⁶² De nuevo reaparece la ceguera como recurso literario para explicar la incapacidad de aquellos sujetos a quienes observa, de ubicarse en la realidad a partir de sus coordenadas provenientes del mundo mítico y, utilizando el zoomorfismo, sugiere la degradación en la que se encuentran, pues “por querer levantarse reptan más y más hasta que ya no caminan, sino que reptan en la oscuridad, amontonados, bajo agua bendita y latinajos aun cuando muchos apenas entienden español”.⁶³

Esta referencia al reptil en el imaginario social se ubica al otro extremo de la mítica serpiente emplumada, símbolo del poder de los grandes imperios prehispánicos. El acto de reptar remite a los imaginarios occidentales. Un cuerpo que reptar carece de los atributos más básicos del ser humano: es la inversión del cuerpo erguido y, por tanto, la inversión del proceso de transformación del animal en humano.⁶⁴ Entonces su perspectiva se acerca a la del liberalismo decimonónico. La imagen del indígena degradado a reptil podría operar como metáfora de las palabras de un anónimo articulista del *Diario de Centroamérica* para quien este, a partir de la experiencia de conquista y colonización, una vez convertido en “esclavo pasivo del capricho y del abuso más indigno, y de degradación en degradación, de descenso en descenso, bajando hasta el último peldaño, llegó a ser un conjunto etnográfico formado por parias”.⁶⁵ En Cardoza y Aragón se aprecia ese sentido de la degradación como proceso histórico que conduce hasta

60 *Ibid*, 100.

61 “En esa tensión no resuelta entre las aspiraciones universales y el referente nacional aparecen contradicciones que no son solamente problemas literarios. Al no presentarse la ética de la alteridad como una política identitaria, lo anterior es también un problema conceptual, teórico y político”. Arias, “La literariedad, la problemática étnica...”, 96-97.

62 Cardoza y Aragón, 100.

63 *Ibid*, 101.

64 “El hombre moderno culmina el proceso de construcción del propio cuerpo como obra de arte, un orden arquitectónico que rechaza el mundo informe y animal”. Ginés Navarro, *El cuerpo y la mirada. Desvelando a Bataille* (Barcelona, España: Anthropos, 2002), 100- 101.

65 *Diario de Centroamérica*, “La raza indígena I”, 16 de noviembre de 1896, p. 1. Tomado de: Edgar Barillas, *El problema del indio durante la época liberal* (Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas. Serie Monografías, Volumen 2, Universidad de San Carlos de Guatemala, 1989), 61-63.

el nivel más bajo que podría ocupar un ser humano, nivel en el que llega a ser despojado de su humanidad. Entonces el indio es representado por intelectuales que se ocupan en “resolver el problema indígena” con imágenes que sugieren su inconmensurable distancia del mundo de la razón y su semejanza con la animalidad. El anónimo intelectual del *Diario de Centroamérica* habla “de ese pueblo obscuro, que hoy vive agrupado viciosamente”⁶⁶ mientras el autor de “El ejército y los indios” refiere a esa “manada de seres envilecidos...”,⁶⁷ Marco Antonio Carrillo usa la imagen de “rebaños” y “turbas” al comparar a la colectividad indígena con el desordenado trote de informes masas animalescas.⁶⁸ En cambio, el indígena antiguo, ascendiente de la colectividad nacional, producto de la mezcla española e indígena, es construido como digno representante de la civilidad.⁶⁹ El narrador es consistente con esta ruptura en la construcción identitaria entre el indígena del mundo de la conquista y el indígena contemporáneo. Como señala Ana Lorena Carrillo, en la obra de Cardoza y Aragón, “la cultura ancestral de los quichés, simbolizada en el Popol Vuh es una huella reconocible que no es abordada con extrañeza”.⁷⁰

Es decir, el texto de Cardoza y Aragón recrea imágenes del mundo indígena ya presentes en la intelectualidad guatemalteca a la vuelta del siglo XX. Su texto expresa magistralmente las diferencias discursivas desarrolladas en el mundo hegemónico guatemalteco. El indígena ancestral y el folclorizado, ambos representantes de la nación mestiza, son dignos de odas poéticas, pues constituyen un símbolo vital que da sentido a la existencia de la comunidad nacional. En cambio, el indígena de carne y hueso representa la otredad despreciada por su diferencia cultural y su miseria. Pero ese desprecio va más allá de la incompreensión al otro.

¿Distancia radical o cercanía inquietante?

La reflexión del viajero toma un giro inusitado. Entonces se le devela una parte de sí que le resulta, francamente, insoportable. Esta experiencia ofrece al lector una nueva veta explicativa acerca de la perturbación que lo ha venido

66 *Ibid.*

67 *Revista Militar Ilustrada*, “El ejército y los indios”, 15 de septiembre de 1911. Tomado de: Edgar Barillas, *El problema del indio durante la época liberal* (Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas. Serie Monografías, Volumen 2, Universidad de San Carlos de Guatemala, 1989), 92.

68 Marco Antonio Carrillo, “La incorporación del indio a la escuela”, *La Gaceta*, 11 de noviembre de 1928, N°42. Tomado de Edgar Barillas, *El problema del indio durante la época liberal* (Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas. Serie Monografías, Volumen 2, Universidad de San Carlos de Guatemala, 1989), 79.

69 Beatriz Cortés, “Racismo, intelectualidad y crisis de la modernidad en Centroamérica”, en: *Tensiones de la modernidad. Del modernismo al realismo*, (eds.) Valeria Grinberg Pla y Ricardo Roque Baldovinos (Guatemala: F&G Editores, 2009), 432.

70 Carrillo, *Árbol de historias...*, 187.

asaltando en diferentes momentos de su viaje. De repente es poseído por una extraña sensación que expresa con las siguientes palabras: “Siento la campana y el ídolo atados a mi cuello, pero voy logrando salir a la otra orilla”.⁷¹ Si el viajero al inicio de su recorrido parecía estar convencido de que el destino de su patria estaba en una feliz síntesis entre el mundo indígena y el español, un rostro de espanto parece emerger entre las nubes conforme su viaje lo aleja de la mirada mítica, o bien de la folclorizada visión del indígena, conduciéndolo a un encuentro vivencial con el otro, como en un inquietante sueño. Ese sujeto que, a corta distancia, se manifiesta ante sus ojos como ser más cercano al irracional animal que al ser humano, se revela ahora como una parte de sí profundamente perturbadora. En el paroxismo de este encuentro, el viajero confiesa: “he sentido angustia, malestar físico, soterrado y amargo, en el templo de Chichicastenango, en donde he visto nacer los mitos, como quien ve nacer el hombre, los dioses, las supersticiones, la poesía. El parto, el alumbramiento, nos deja medusados”.⁷² ¿Por qué esa radical distancia con el indígena que percibe en estas páginas, “lo angustia”, lo deja “medusado”? Acudiendo a Freud podríamos decir que eso angustioso es ominoso, es decir, algo íntimo, reprimido en la propia subjetividad, que retorna para manifestarse externamente. Ese “exterior” radicalmente extraño, al manifestarse como parte de sí, perturba sensiblemente al sujeto. Sostiene Freud que “esto ominoso no es efectivamente algo nuevo o ajeno, sino algo familiar de antiguo a la vida anímica, solo enajenado de ella por el proceso de la represión”.⁷³

Esa angustia y horror frente al otro, ¿expresa acaso el temor ladino de que esa abyección que él inevitablemente lleva en sí, se haga manifiesta? La construcción de esa distancia radical frente al otro, ¿responderá a una angustiante necesidad del sujeto ladino de ocultar esa vergonzosa parte de sí, esa parte tan íntima pero también tan repudiada?

A través de esta experiencia, paradójicamente deslumbrante y cegadora, el viajero se ha despojado de una superflua valoración de su identidad, ingresando, quizá sin proponérselo, desde otros ángulos no convencionales, a esa otredad. Este es el momento del alumbramiento que, irónicamente, lleva a develar un espacio interno, irremediamente destinado a permanecer en la oscuridad. Alejado de la armónica síntesis del mestizaje, aparece la fascinación ante el horror, la atracción peligrosa de lo desconocido: Medusa. El verbo méduser que Cardoza y Aragón traduce como “medusado” significa “pasmado”. Pasmado, explica Pascal Quignard es “lo que impide la fuga de aquello de lo que deberíamos huir y que nos hace “venerar” nuestro propio miedo, haciéndonos preferir nuestro espanto a nosotros mismos”.⁷⁴ Esa fascinación, agregamos, es el reverso del conocimiento.

71 Cardoza y Aragón, 101.

72 *Ibid.*, 111.

73 Sigmund Freud, *Obras completas. Volumen 17 (1917-1919)* (Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, 2001), 241.

74 Pascal Quignard, *El sexo y el espanto* (Córdoba, Argentina: Cuadernos de Litoral, 2000), 59.

La visión fascinadora se impone frente a cualquier capacidad reflexiva, es luz cegadora, es la mirada estrellada en el sol radiante.⁷⁵ La aparición de Medusa, ¿tendrá que ver con lo ominoso de este encuentro? La mirada del narrador, extraviándose en senderos inéditos, es conducida a cambios inusitados de perspectiva que provocan ese encuentro con el indio despojado del maquillaje del folclor y del mito, esa temible y angustiante “aparición”, que le devela su propia esencia identitaria. ¿Será esta la fuerza que vitaliza y renueva el racismo del pueblo ladino guatemalteco?

Esa impertinente violación del mundo sagrado indígena lo ha llevado a lo innombrable. “Nos acalla” dice:

“así a los peces voladores, cuando entre el cielo y el mar, ciegos y videntes, descubren, fulminándose, otro universo... vivo el tiempo del pez volador entre dos universos, entre dos elementos, entre el cielo y el mar, la sangre indígena y la sangre mediterránea, que vive su instante sin saber si retornar a la onda o persistir en el mundo de los luceros y los pájaros”.⁷⁶

El “pez volador” expresa ese universo de contradicciones que nunca encontrará su resolución en la síntesis; su eterno periplo entre luz y tinieblas sugiere una modernidad que, cuanto más se empeña en dominar la naturaleza humana, más incapacitada parece encontrarse para profundizar en sus misterios.⁷⁷

El viajero, transmutado en el pez volador, se declara naturalmente incapaz de ver la luz frente a ese otro mundo. Enfrentado ante dos universos, solo puede ser vidente en uno de ellos. ¿Se trata acaso de una representación de la experiencia del ladino guatemalteco frente al indio? De acuerdo a Martín Lienherd en, *Flor y misterio de la danza. El carnaval de Huejotzingo*, escrita en 1942, señala la incapacidad de aprehender al otro “con nuestros ojos occidentales”, pero a la vez propone el éxtasis como vía que permite captar “la profunda solidaridad que existe, a raíz de su común origen divino, entre los seres del cosmos”.⁷⁸ Pero esta temprana reflexión acerca de formas de conocimiento del otro a través de vías

75 La reflexión crítica de Georges Bataille al poder de la razón, revierte la metáfora del sol como símbolo de un perfecto y armonioso orden del mundo en luz insoportablemente enceguedora. Ignacio Díaz de la Serna observa que, en Bataille, “...la visión del sol es lo que los ojos no soportan. Los ojos están baldados en la medida en que el sol es innoble, inmundado”. Ignacio Díaz de la Serna, *Del desorden de Dios. Ensayos sobre Georges Bataille* (México, D.F.: Taurus, 1997), 38.

76 Cardoza y Aragón, 108.

77 “El pez –“pez soluble” de Breton– y el camaleón son figuras que se inscriben en la tradición surrealista como representaciones del devenir constante y de una realidad alejada de la rigidez de los conceptos”. Alicia H. Puleo, *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea* (Madrid, España: Cátedra, 1992), 79.

78 Martín Lienhard, “La noche de los mayas: Representaciones de los indígenas mesoamericanos en el cine y la literatura (1917-1943)”, *Mesoamérica* (EE. UU.) 44 (diciembre 2002): 109-110. URL: <<http://www.mesoamericarevista.org/publicacion44.htm>>; disponible en URL: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2408004>>.

que transgreden el conocimiento científico occidental no se recupera en *Guatemala: las líneas de su mano*. El viajero, expuesto a escenas que le resultan radicalmente distantes a sus estrategias para acceder al conocimiento, tampoco ha experimentado el deseo por la búsqueda de formas emocionales de interacción. La angustia se impone haciendo en él más imperiosa la necesidad de distanciarse, de diferenciarse. El éxtasis como mecanismo para llegar al otro a partir de la experiencia compartida refiere a un sujeto deseoso de penetrar en sus más íntimos espacios, esa otredad. En cambio, la angustia, el horror de la ominosidad, conduce a la clausura de posibilidades de interacción, pues cualquier muestra de cercanía pondría en evidencia lo que nunca debió de haber salido a la luz.

Quizá por ello, en una misma oración, el viajero sugiere una distancia inconmensurable entre él y su objeto de observación; pero, a la vez, integra esa otredad como parte del nosotros, que “como aguas polares, bajo los témpanos, cruza una corriente ancha, profunda y caliente de los trópicos, así en la masa líquida no advertimos elemento extraño; toda es agua azulada... Lo indígena se halla en el mestizo. Invisible y evidente condicionando su vida”.⁷⁹

Esta metáfora deja atrás la feliz hibridez del mestizaje y nos convoca a utilizar el concepto de heterogeneidad cultural de Antonio Cornejo Polar, concepto cercano a la contradicción dialógica que, apunta Francisco Rodríguez, caracteriza la obra de Cardoza y Aragón. Esta no conduce a la síntesis sino más bien se constituye “en espacio de encuentro y convivencia de contrarios”.⁸⁰ Cornejo Polar, en su análisis de la obra de José María Arguedas, *Ríos Profundos*, descubre la heterogeneidad que “se introyecta en el propio sujeto y lo desestabiliza”. Se trata de un “sujeto inestable, hasta internamente escindido...”.⁸¹ Pero *Ríos Profundos* refiere a un proceso subjetivo distinto al que nos presenta Cardoza y Aragón. Su narrador-protagonista, Ernesto, no solo “conoce” el mundo indígena, este constituyó realmente parte suya, antes de su traumatizante vivencia de desarraigo, cuando por la fuerza fue transplantado a la ciudad. En una sociedad carente de espacio para introducir parámetros culturales distantes de los europeizantes, esa experiencia subjetiva, ni se borra ni se integra, subsiste contradictoriamente, subordinadamente, a aquella otra que ha debido adaptarse para sobrevivir en un mundo radicalmente distinto. Tanto Cardoza y Aragón como Arguedas posan su mirada en esas corrientes que conmueven los espacios más íntimos de los sujetos, imposibles de integrar; pero también imposibles de borrar.

Si bien el protagonista de la obra de Arguedas, en un arrebatado, felizmente se deja conducir hacia esa dimensión particular de su mundo interno, donde “sujeto y discurso se pluralizan”⁸² el viajero de *Guatemala: Las líneas de su*

79 Cardoza y Aragón, 107.

80 Rodríguez Cascante, *Autobiografía y dialogismo...*, 196.

81 Antonio Cornejo Polar, *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas* (Lima, Perú: Editorial Horizonte, 1994).

82 *Ibid*, 215.

mano experimenta una vivencia distinta. Se presenta como un sujeto escindido a través de una experiencia ominosa. La negación de ese “otro” íntimo, que debió de ser negado para obtener el beneplácito del Padre –el Estado, el poder, la sociedad hegemónica–, se manifiesta a través del rostro odiado, terrorífico, conforme el foco de la mirada se afina desafiando el orden del mundo que subyace en aparente quietud y armonía bajo el sol radiante de la razón.

A punto de partir de Chichicastenango, el narrador nos dice que en los indígenas:

“Tienen por nosotros, pensaba alguien, conmiseración, y no sería extraño que por nosotros estuviesen orando. No se percibe desprecio ni orgullo en ellos. He aguzado el oído, los ojos, el corazón... Simplemente nosotros, los testigos, no existimos, no estamos. Ellos, los chichicastecos, no nos ven. Somos invisibles...”⁸³

El otro ahora tiene el poder de definir los términos del encuentro. Se ubica en la posición dominante. “Seguros de su invisibilidad, para nada se preocupan de nosotros y menos aún de compadecernos”.⁸⁴ La situación colonial en este momento se revierte. El otro muestra su poder invisibilizador frente al mundo dominante, en una escena donde el viajero es un extranjero al que le es vedado el ingreso al mundo sacro que solo puede advertir desde una exterioridad que frustra toda posibilidad interpretativa. Se trata de ese indígena que, según Lilly Jongh Osborne, posee una “apariencia estoica e indiferente”.⁸⁵ Ya David Sapper había referido también a su “calma estoica”⁸⁶ que anula los referentes interpretativos. Sus pensamientos, vedados a los lenguajes que provienen del habla y de la mirada, son impenetrables.⁸⁷ Entonces el viajero, colocándose en el papel del otro no subvierte la alteridad, más bien afirma su radicalidad. A estas alturas de la narración, cuando ya hemos transitado por la perturbadora experiencia íntima y, a la vez, radicalmente ajena del viajero, no nos sorprende el desenlace.

Permitiéndose un lapsus, un distanciamiento con el discurso correcto del mestizaje, ha viajado a través de su propia interioridad buscando desentrañar las raíces más profundas de la problemática étnica guatemalteca. El autor concluye este encuentro frontal con el indio recurriendo nuevamente al pez volador como imagen metonímica: “Que responda el pez volador. Los peces voladores se ciegan en la luz. Si no fuesen ciegos, cantarían”.⁸⁸ En este momento desgarrador en que ese íntimo indígena es un extraño no deseado, ni la razón

83 Cardoza y Aragón, 113.

84 *Ibid.*

85 Lily Jongh Osborne, “Ensayos sobre costumbres de los indígenas de Guatemala”, *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, Año VIII, tomo XVIII, septiembre de 1931, p. 115.

86 David K. Sapper, “Costumbres y creencias religiosas de los indios Queckchi”, *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*, año II, tomo II, N° 2, diciembre de 1925, tomo II, p. 189.

87 Jonhg Osborne.

88 Cardoza y Aragón, 113.

ni el arte son capaces de interpretar esa diferencia. Entonces se derrumba la coherencia narrativa que posibilitaría una síntesis identitaria de ese ser guatemalteco, irremediabilmente cruzado por esas “corrientes internas” tan distintas como irreconciliables.

Reflexiones finales

Cardoza y Aragón en *Guatemala: Las líneas de su mano*, combinando los géneros autobiográficos, ensayísticos y poéticos, se propone ir tras las huellas de la cultura letrada de su tierra para fundar así la escritura guatemalteca.⁸⁹ Su proyecto, en este sentido, no parece disentir de las propuestas nacionales prevalecientes en su época. Sin embargo, en el viaje de regreso al lugar de la infancia, mundo telúrico de encuentro con los ancestros, metáfora de la nación guatemalteca, el autor se distancia de su programa cultural para introducirnos en una especie de lapsus. Entonces vemos cómo se va delineando a través de la narrativa una profunda crítica a la nación mestiza que él mismo, en el resto del texto, parece suscribir. ¿Por qué esta contradicción? Quizá su adscripción a la discursividad hegemónica de su época representa una especie de rendición. Ante la incapacidad de encontrar parámetros referenciales que vayan más allá de la propuesta de la homogeneidad nacional, la asume como única opción posible. El viajero, personaje autobiográfico, en el momento culminante de su encuentro con la otredad, experimenta la omnisididad, pero él mismo no deja de ser el rostro de angustia y terror que desenmarca el relato de una narrativa estructurada, orientada a fundar las bases de la literatura guatemalteca. El viajero representa el espacio de sombras que se ocultan tras el proyecto de fundación de una nación. Más que develar el llamado problema indígena, evidencia la problemática del ladino, cuya hibridez, le remite a un incómodo y vergonzoso origen. El autor se apropia de los discursos hegemónicos y evidencia las profundas contradicciones entre la figura del glorioso indígena mítico, que simbólicamente dignifica la hibridez y el personaje abyecto del indio contemporáneo. En su narración, después de su feliz tránsito por el mito se encuentra con el despiadado rostro de ese otro cuyas huellas inevitablemente están grabadas por siempre en su cuerpo y en su propia vivencia cultural. ¿Será acaso el viajero ese otro oculto, reprimido que, en un momento de paroxismo, llevado por su propia escritura, se devela ante el autor, ocultándose de nuevo cuando la escritura retoma las tranquilas aguas del ensayo sobre la literatura y la cultura nacional?

89 Francisco Rodríguez Cascante, “La historia de la nación y la narrativa de la utopía colectiva en *Guatemala, las líneas de su mano*, de Luis Cardoza y Aragón y Aragón”, *Káñina* (Costa Rica) 28, n. 1 (2004b): 35.

