



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Génesis de lo bárbaro
en la obra de Miguel Ángel Asturias hasta la publicación
de *Hombres de maíz*“

Verfasserin

Silvia Freudenthaler

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:
Studienrichtung lt. Studienblatt:
Betreuerin:

A 236 352
Diplomstudium Romanistik UniStG Spanisch
Ao. Univ.-Prof. Dr. Emanuela Hager

El saber y el valor alternan grandeza. Porque lo son, hazen inmortales; tanto es uno quanto sabe, y el sabio todo lo puede. Hombre sin noticias, mundo a oscuras. Consejo y fuerças, ojos y manos; sin valor es estéril la sabiduría.

Baltasar Gracián

Danksagung

Ich möchte mich an dieser Stelle aus ganzem Herzen bei meinen Eltern bedanken, die ihr immer hinter mir steht, meine Träume stets erfüllend.

Agradecimientos

Además quiero dar las gracias a la familia Albán, mis amigos ecuatorianos, quienes nunca perdieron ni la calma ni la fe enseñándome el español, a mis compis de la universidad, a mis seres queridos, a los profesores de literatura y especialmente a la Sra. Dra. Emanuela Hager.

Índice

1. Introducción	1
2. Visiones de América Latina antes de 1900.....	3
2.1 Teorías de la cultura y de la civilización hasta el final del siglo XIX.....	5
2.2 La lucha americana contra la barbarie.....	16
3. Miguel Ángel Asturias, el escritor sociológico y antropológico	34
3.1 Vida y obra I: desde el nacimiento hasta la ida a Europa	35
3.2 Vida y obra II: la estancia en París.....	54
3.3 Vida y obra III: la vuelta a Guatemala y su obra narrativa	70
4. <i>Hombres de maíz</i>	82
5. Conclusiones y perspectivas	103
Bibliografía	104
Apéndice	115
Deutsche Zusammenfassung	115
Deutsches Abstract.....	124
Curriculum Vitae.....	125

1. Introducción

En cuanto a la obra narrativa del escritor guatemalteco Miguel Ángel Asturias existen innumerables estudios sobre los aspectos sociopolíticos y económicos empleados y la síntesis con la cosmogonía maya-quiché. Lo que hace falta es una revelación del desarrollo literario asturiano hacia este punto ideológico y estético. Una transición, obvia particularmente entre 1923 y 1933, y casi ignorada por parte de la literatura secundaria. Por consiguiente, esta tesina representa una búsqueda de influencias ideológicas y estéticas tanto europeas como americanas en su obra hasta la publicación de *Hombres de maíz* (1949). La pregunta clave será ¿qué métodos sociológicos utilizaba Asturias para estudiar los problemas sociales de Guatemala antes de irse a Europa y qué influencias iniciaron la nueva estética, que incluye también una forma innovadora de crítica social?

Las opiniones en cuanto al tratamiento de una diversidad cultural son muy diversas, por lo que el primer capítulo quiere demostrar los orígenes ideológicos aún representados en su tesis *El problema social del indio* (1923). Una sinopsis de las teorías elaboradas por pensadores europeos a partir del descubrimiento hasta el positivismo explicará también la perspectiva americana en el siglo XIX. Para fundamentar la cercanía entre las legitimizaciones coloniales y las visiones después de la independencia, analizaré *Facundo* de Domingo Faustino Sarmiento, a quien se debe la llamada dicotomía “civilización y barbarie”.

A continuación, analizaré los conceptos aplicados por Asturias desde 1923 hasta 1933. La primera fecha corresponde con la publicación de su tesis *El problema social del indio* y la segunda con su regreso del exilio europeo a Guatemala. Quiero explicar las transformaciones y revelar que el autor, que recibió en el año 1967 el Premio Nobel *for his vivid literary achievement, deep-rooted in the national traits and traditions of Indian peoples of Latin America*,¹ no sentía desde el principio tanta solidaridad con los “national traits and traditions of Indian peoples” o por lo menos no conocía los métodos adecuados para tratar la realidad sociocultural guatemalteca. Para demostrar los cambios paso a paso, voy a dividir este capítulo en los períodos

¹ http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1967/asturias.html
5 de abril, 2012

centrales de su vida, al mismo tiempo que presento las obras principales de cada época y las teorías y métodos utilizados:

1. El período desde su nacimiento hasta la terminación de los estudios de derecho y su ida a Europa en 1924. Las ideas claves serán su juventud bajo el régimen dictatorial de Estrada Cabrera y la resistencia estudiantil. El análisis de la tesis *El problema social del indio*, escrito en la Facultad de Derecho, Notariado y Ciencias Políticas y Sociales de Guatemala, demostrará la influencia de la sociología positivista.
2. La era europea desde 1924 hasta 1933 y especialmente su estancia en París. Los estudios antropológicos y el contacto con los artistas franceses e internacionales serán los momentos más influyentes de esta década. Las publicaciones periodísticas de este período indican el cambio ideológico y el aumento de los conocimientos en cuanto a lo americano. El pesimismo cultural, el surrealismo y el interés por lo exótico por parte de los intelectuales europeos serán otros temas tratados. Esta parte es esencial para el entendimiento de la obra narrativa asturiana.
3. El retorno a Guatemala en 1933 y la publicación de su obra narrativa desde los años cuarenta. A través de un análisis breve de *El Señor Presidente* – que es probablemente su obra más conocida – esta parte tiende a contextualizar la creación con la renovación literaria y demostrar la importancia de Asturias en cuanto al desarrollo posterior de la literatura americana (el boom). Como la perspectiva americana ha sido tratada en capítulos anteriores, la teoría estética de lo real maravilloso americano, elaborada por Alejo Carpentier, será otro tema estudiado.

La síntesis de las influencias será analizada en el último capítulo mediante la novela *Hombres de maíz*. El enfoque estará en los conocimientos asturianos de la teogonía quiché, la aplicación compleja de conceptos dualistas y la crítica social trasformada en novela.

2. Visiones de América Latina antes de 1900

*Podemos, pues, llamarlos bárbaros en presencia de los preceptos que la sana razón dicta, mas no si los comparamos con nosotros, que los sobrepasamos en todo género de barbarie.*²

Antes de aproximarme a la obra de Miguel Ángel Asturias debo explicar varios aspectos en cuanto a las teorías de la civilización elaboradas antes de 1900. No se debe olvidar que aquellas teorías siempre han sido parte del sistema colonial u otros métodos de opresión. Se trata de un análisis complejo, sobre todo si se tiene en cuenta que la historia de las ideas combina varias disciplinas: no sólo los cambios de interpretaciones filosóficas y de lideratos políticos sino también la realización literaria participan en este proceso. Además, las fronteras entre los contribuyentes de esta fusión interdisciplinaria no son fijas,³ más bien se superponen aspectos filosóficos, políticos, antropológicos, sociológicos, pedagógicos y literarios. Estas superposiciones se influyen entre sí y dependen de otros discursos actuales de su propio tiempo y lugar. La pregunta fundamental será ¿qué es lo bárbaro y por qué aparecen binomios de las culturas?

Para obtener la posibilidad de analizar la génesis ideológica de lo bárbaro en la obra asturiana, voy a compendiar la gran cantidad de teorías de la cultura y de la civilización hasta el final del siglo XIX en el primer subcapítulo, el cual está enfocado en los filósofos y científicos europeos y sus conceptos. Hay que decir que desde la conquista de América hasta hoy en día no había una única manera de manejar diversidades culturales. Las teorías aplicadas deben ser consideradas como ejemplares, con la intención de presentar una variedad de perspectivas y opiniones, que también serán el fundamento de mi estudio de Asturias, cuya obra no puede ser entendida sin conocimientos de los orígenes de los métodos aplicados.

A continuación, en el segundo subcapítulo, analizaré *Facundo* (1845) del escritor y político argentino Domingo Faustino Sarmiento. Escogí esta obra por ser un texto que

² Montaigne, Michel de: *Ensayos*. Edición digital basada en la de *Ensayos de Montaigne seguidos de todas sus cartas conocidas hasta el día*, París: Casa Editorial Garnier Hermanos, 1912; Capítulo XXX *De los caníbales*; pág. 163

<http://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=1844>

26 de abril 2012

³ Véase, en este sentido, por ejemplo los comentarios de: Krumpel, Heinz: *Philosophie und Literatur in Lateinamerika – 20. Jahrhundert*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 2006

combina los discursos ya mencionados: el político como autor, cuyos conceptos eran muy importantes para el futuro desarrollo de la ideología americana en el tratamiento de la diversidad social y cultural. Del mismo modo, esta obra muestra la influencia del pensamiento europeo contemporáneo en las élites europeizadas.

[La obra tuvo] *el acierto de establecerse sobre una clara y precisa dicotomía de dos discursos culturales que entraron en conflicto en el siglo XIX latinoamericano: por un lado la influyente civilización europea con sus promesas tangibles de progreso, y por otro el país interior, ignoto en gran parte, con su manifiesta caracterización de primitivo, siempre según el punto de vista de la razón ilustrada.*⁴

Mediante un corto estudio sobre el desarrollo social y político, este capítulo pretende demostrar qué estructuras había cuando lo bárbaro ya no era tratado desde el punto de vista europeo sino americano. Con qué problemas las recién nacidas e independientes repúblicas se veían enfrentadas y cómo se manejaba la cultura no-europeizada – estos son los aspectos principales y necesarios para comprender la dicotomía “civilización y barbarie”.

Esta parte introductoria permitirá desarrollar el curso posterior de mi tesina. Me parece esencial demostrar que, incluso después de la independencia política, la herencia colonial mantenía una gran presencia en la sociedad americana. Los problemas creados por el sistema legal colonial, como el apartamiento étnico y las desigualdades, que son obvios tanto en el avance desequilibrado económico y educativo, como en la influencia política e igualdad judicial, no se pudieron resolver. Durante la época colonial, la diferencia principal estaba entre Europa y no Europa, lo que cambió en el siglo XIX. La élite europeizada de América Latina se aprovechó de las teorías que antes habían legitimado al colonialismo en el sentido de la misión civilizadora, para entonces hacer cumplir sus ideas de una América civilizada. El testimonio literario probablemente más importante en este contexto es *Facundo* de Sarmiento. En adelante demostraré que los pensadores y/o escritores seguían influidos por las teorías europeas etnocéntricas hasta el siglo XX y que las estructuras sociopolíticas evitaban cualquier cambio referente al tratamiento de alteridad.

⁴ Rodrigues-Moura, Enrique: *Facundo de Sarmiento y Os Sertões de Euclides da Cunha. Textos co-fundadores de tradiciones literarias nacionales*. In: *Fronteras e identidades – Identidades e fronteiras. Civilización y barbarie – Sertão e litoral*. Klaus-Dieter Ertler, Enrique Rodrigues-Moura (Ed.). Frankfurt am Main: Peter Lang, 2005; pág. 65

2.1 Teorías de la cultura y de la civilización hasta el final del siglo XIX

*Denn ein Barbar ist ja vor allem derjenige,
der an die Barbarei glaubt.*⁵

El tema principal de mi tesina tiene su origen en la coexistencia de dos culturas lejanas. Lo esencial es que la segunda⁶ no es reconocida como una cultura: *Alles, was nicht der Norm entspricht, nach der man selber lebt, wird aus der Kultur in den Bereich der Natur verwiesen.*⁷

Con razón el “sauvage” francés significa “fuera del bosque” (del latín “silvaticus”) e incluso la antigua palabra “bárbaro” (es decir, todos los que no eran griegos o romanos) se basa etimológicamente en el canto de los pájaros.⁸ Este retorno a la naturaleza representa la vieja cuestión ¿en qué se diferencia el hombre del animal? o, desde el colonialismo, los civilizados de los bárbaros.

*Dabei treten begriffsgeschichtlich vor allem folgende miteinander zusammenhängende, doch semantisch unterschiedliche Binome auf: Menschliches vs. Natürliches; Kultur vs. Natur; Zivilisation vs. Natur; Zivilisation vs. Barbarei; Zivilisation vs. Kultur.*⁹

Hoy en día varias disciplinas están de acuerdo en que los seres humanos y los animales son influidos en su desarrollo por el medio ambiente. Esto es lo que se conoce como socialización. Si una cultura entra en contacto con otra cultura con distintas formas sociales (tanto el individuo como la sociedad entera), la primera entonces se siente tan irritada que busca explicaciones, sin entender la semántica cultural de la otra. La primera cultura, por lo tanto, describe a la segunda con términos y conceptos que son familiares a su propia cultura; por ejemplo, la desnudez

⁵ Lévi-Strauss, Claude: *Rasse und Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972; pág. 19 [Un bárbaro es, sobre todo quien cree en la barbarie.]

⁶ No quiero valorar usando estas expresiones. Lo esencial es la perspectiva que se usa para describir lo otro: la primera cultura es la que describe y la segunda es la descrita.

⁷ Lévi-Strauss, Claude: *Rasse und Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972; pág. 17 [Todo lo que no cumple con la norma conocida, es expulsado de lo cultural y trasladado a lo natural.]

⁸ Cfr.: Ibídem; pág. 17

⁹ Dill, Hans-Otto: *Kultur vs. Zivilisation – Genesis zweier anthropologischer Grundbegriffe*. Berlin: Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät der Wissenschaften zu Berlin, 2011 (Bd. 111); pág. 131 [En cuanto a la historia de los conceptos se han producido principalmente los siguientes binomios, que están relacionados entre sí, pero con semántica diferente: Lo humano vs. lo natural; cultura vs. naturaleza; civilización vs. naturaleza; civilización vs. barbarie; civilización vs. cultura.]

de la población indígena aborígen producía inicialmente asociaciones celestiales. La comparación de América Latina con el paraíso tendrá gran importancia, porque representa un lado del tratamiento europeo relacionado con la descripción del Nuevo Mundo y sus habitantes. El otro lado representa las visiones de un continente bárbaro, inferior, peligroso, etc.

El discurso científico ha cambiado constantemente: la Ilustración, el positivismo, el psicoanálisis y la crisis de occidente a partir de 1900 influyeron en el desarrollo de las teorías de la cultura en los siglos XVIII, XIX y XX,¹⁰ pero siempre permaneció en el extremo de superioridad-inferioridad e incluye por ejemplo aspectos utópicos, positivos o románticos. En la gran mayoría de los casos se puede encontrar algo en común: la otra cultura, que constituye el contenido del discurso, está excluida del mismo; las teorías representan siempre el punto de vista de la primera cultura. La independencia y la búsqueda de una emancipación mental en América Latina y la crisis de conciencia a partir de 1900 en Europa obligaron a los filósofos en ambos continentes a explorar nuevas maneras de interpretar el mundo (véase capítulos 3.2 y 3.3).

Con respecto a América Latina, la controversia¹¹ tiene su origen en el siglo XVI con Bartolomé de Las Casas, quien criticó el sistema de la encomienda y en particular la esclavitud y la explotación de los indios por parte de los conquistadores y encomenderos. Las Casas pedía a la Corona Española que la situación de los indios subalternos mejorase. En los años 1550 y 1551 se reunieron en la Corte de Carlos I, en la llamada Junta de Valladolid, Las Casas y Ginés de Sepúlveda, un defensor de la explotación. Sepúlveda defendió la esclavitud basada en cuatro criterios principales:¹²

- El carácter bárbaro natural de los indios.
- La esclavitud como castigo por la idolatría, los sacrificios humanos y otros delitos contra la ley natural.
- La defensa de los desamparados en este entorno bárbaro.

¹⁰ Hay que mencionar además, el marxismo y el poscolonialismo en el siglo XX, pero estos conceptos aún no tienen importancia en este capítulo.

¹¹ Para un análisis detallado de la percepción española de América en el siglo XVI, consulte: Todorov, Tzvetan: *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008¹⁰

¹² Cfr.: Wallerstein, Immanuel: *Die Barbarei der anderen. Europäischer Universalismus*. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach, 2010²; págs. 14 y ss. Wallenstein cita varias partes de la obra de Las Casas.

- La difusión de los valores civilizados y, en particular, de la fe cristiana.

Estas legitimaciones de las potencias coloniales no perdieron importancia en los siglos siguientes. Algunos estudios sugieren que sólo a partir del siglo XX razones económicas sirven como justificaciones,¹³ mientras que otros muestran que el aspecto de la explotación económica ha jugado un papel esencial desde el comienzo de la conquista.¹⁴

En referencia a la antigua comprensión del bárbaro, tengamos en cuenta que casi al mismo tiempo se introdujo este término para referirse a los “indios”:

*Die Naturvölker in den [...] Kolonien waren wie die Nichtgriechen der Antike institutionslos, gesetzlos und nomadisierend, weshalb sich als antike Reminiszenz „Barbar“ wieder einbürgerte. So benennt der spanische Renaissance-Staatsrechtler Vitoria aus Salamanca in seinem Hauptwerk Relecciones sobre los indios y el derecho de la guerra (1538) unter Aristoteles Diktum vom „geborenen Sklaven“ die „ungläubigen Indios“ in den spanischen und portugiesischen Kolonien als „Barbaren“, deren Resistenz gegen das Christentum die Spanier zum Krieg gegen sie berechtigte.*¹⁵

Esta obra resulta impresionante, ya que muestra la posición jurídica en cuanto a la colonización según la doctrina católica.

*Y, fundándose en estos argumentos, dicen los propugnadores de esta opinión. Primero: El Papa tenía plena facultad para instituir a los Reyes de España Príncipes de los bárbaros, porque es el supremo Señor temporal de toda la tierra. Segundo: Y en el caso de que esto no pudiese ser por no haber reconocido los bárbaros indios el poder temporal del Papa, éste, por tal motivo, puede declararles la guerra e imponerles Príncipes.*¹⁶

¹³ Cfr.: Ibídem; pág. 11

¹⁴ Cfr.: Todorov, Tzvetan: *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008¹⁰; págs. 172-174

¹⁵ Dill, Hans-Otto: *Kultur vs. Zivilisation – Genesis zweier anthropologischer Grundbegriffe*. Berlin: Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät der Wissenschaften zu Berlin, 2011 (Bd. 111); pág. 147 [Los pueblos naturales de las [...] colonias eran, como todos los antiguos no griegos, sin ninguna institución, fuera de la ley y nómadas, por lo que “bárbaro” fue restablecido como una reminiscencia de la antigüedad. Así, el jurista renacentista Francisco de Vitoria de Salamanca especifica en sus *Relecciones sobre los indios y el derecho de la guerra* (1538) según el concepto aristotélico del “esclavo nacido”, a los “indios infieles” en las colonias españolas y portuguesas como “bárbaros”, cuya resistencia al cristianismo daba a los españoles el derecho a la guerra contra ellos.]

¹⁶ Vitoria, Francisco de: *Reelecciones de indios y el derecho de la guerra*. Pars secunda: De titulis non legitimis quibus barbari novi orbi venire potuerint in ditionem hispanorum; pág. 81

En la segunda mitad del siglo XVI, Michel de Montaigne escribió el ensayo *De los caníbales* tratando la pregunta ¿qué es la verdadera barbarie? negando – como Las Casas – los conceptos corrientes. Por un lado, Montaigne creía en la imagen del hombre natural, y por otro lado, ponía en duda llamarles bárbaros:

*[...] creo que nada hay de bárbaro ni de salvaje en esas naciones, según lo que se me ha referido; lo que ocurre es que cada cual llama barbarie a lo que es ajeno a sus costumbres. Como no tenemos otro punto de mira para distinguir la verdad y la razón que el ejemplo e idea de las opiniones y usos de país en que vivimos, a nuestro dictamen en él tienen su asiento la perfecta religión, el gobierno más cumplido, el más irreprochable uso de todas las cosas.*¹⁷

El gran humanista veía en ellos una perfección social, similar a la idea platónica de utopía o estado ideal e intentaba defender estas sociedades comparándolas con frutas genuinas, que siguen siendo frutas sin cultivarlas.¹⁸ Montaigne llama al canibalismo una forma de barbarie, pero lo compara con las propias acciones bárbaras: condena en primer lugar la propia (in)justicia y en segundo lugar las falsas intenciones de los conquistadores, quienes aplicaban dos varas para medir las barbaridades.¹⁹

No dejo de reconocer la barbarie y el horror que supone el comerse al enemigo, mas sí me sorprende que comprendamos y veamos sus faltas y seamos ciegos para reconocer las nuestras. Creo que es más bárbaro comerse a un hombre vivo que comérselo muerto; desgarrar por medio de suplicios y tormentos un cuerpo todavía lleno de vida, asarlo lentamente, y echarlo luego a los perros o a los cerdos; esto, no sólo lo hemos leído, sino que lo hemos visto recientemente, y no es que se tratara de antiguos enemigos, sino de vecinos y conciudadanos, con la agravante circunstancia de que para la comisión de tal horror sirvieron de

<http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/1/466/6.pdf>
28 de septiembre, 2012

¹⁷ Montaigne, Michel de: *Ensayos*. Edición digital basada en la de *Ensayos de Montaigne seguidos de todas sus cartas conocidas hasta el día*, París: Casa Editorial Garnier Hermanos, 1912; Capítulo XXX *De los caníbales*; págs. 159-160
<http://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=1844>
26 de abril 2012

¹⁸ En mi opinión esta metáfora no ha perdido actualidad, pensando en los conceptos de educación, asimilación, aculturación e integración aún vigentes hoy en día.

¹⁹ Esta comparación será de interés sobre todo en el discurso poscolonial, en que el colonialismo es considerado como la verdadera barbarie.

*pretexto la piedad y la religión. Esto es más bárbaro que asar el cuerpo de un hombre y comérselo, después de muerto.*²⁰

Durante el siglo XVII los conceptos de Sepúlveda, a pesar de cierta oposición, formaban el núcleo de las legitimaciones. El discurso racial cambiaba definitivamente en el siglo XVIII por la elevación de definiciones particulares para distinguir las “razas”. La Ilustración vio al hombre (no a Dios) como creador del orden social, por lo que la sociedad y sus mecanismos fueron investigados.²¹ Jean-Jacques Rousseau publicó en 1775 el *Discours sur l’origine et les fondementes de l’inégalité parmi les hommes*, en el que desarrolló la idea del buen salvaje, considerando al salvaje bueno de naturaleza, perdiendo este estado poco a poco y sustituyéndolo por la razón. Según Rousseau, la civilización destruye a la sociedad, encadena a las personas, y solamente en un estado de barbarie pueden ser verdaderamente libres.²² Veinte años después, en Alemania, Immanuel Kant publicó *Von den verschiedenen Racen der Menschen* y Johann Friedrich Blumenbach publicó también su disertación *De generis humani varietate nativa*, clasificando los seres humanos en “razas”. Estas obras tienen la función de definir diferencias.²³ Según Imanuel Geiss se puede hablar del racismo moderno después de 1775, añadiendo valores intelectuales y morales a las constantes biológicas de las “razas”.²⁴ Kant marca, además, el principio de la diferenciación entre los términos cultura, civilización y moralidad, describiendo diferencias en el nivel de educación. La cultura es más alta que la civilización porque incluye a las ciencias y las artes.²⁵

Antes, las características físicas (en particular el color del cabello, la estatura y la piel), habían sido percibidas visualmente, pero a partir del siglo XVIII fueron instaladas en la jerarquía de la civilización. El ilustrado Corneille de Pauw, por

²⁰ Montaigne, Michel de: *Ensayos*. Edición digital basada en la de *Ensayos de Montaigne seguidos de todas sus cartas conocidas hasta el día*, París: Casa Editorial Garnier Hermanos, 1912; Capítulo XXX *De los caníbales*; págs. 163-164

<http://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=1844>
26 de abril 2012

²¹ Cfr.: Junge, Matthias: *Auguste Comte*. In: *Idee und Interesse I. Politische Ideen und Gesellschaftstheorien seit der Frühen Neuzeit*. Helmut Reinalter (Ed.). Wien: Braumüller, 2007; págs. 77 y ss.

²² Cfr.: Herman, Arthur: *The idea of decline in western history*. New York: The Free Press, 1997; págs. 29-30

²³ Cfr.: Griesshaber-Weninger, Christl: *Literatur, Rasse und Geschlecht: eine Studie zum Diskurs um die Jahrhundertwende*. Missouri: UMI, 1998; págs. 26

²⁴ Cfr.: Geiss, Imanuel: *Geschichte des Rassismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988; pág. 17

²⁵ Cfr.: Boterman, Frits: *Oswald Spengler und sein „Untergang des Abendlandes“*. Köln: SH-Verlag, 2000; págs. 141-143

ejemplo, veía – en los años 1760 – una correlación entre la falta de crecimiento de la barba y la falta de virilidad, de coraje, inteligencia y de conciencia moral, así como el atraso cultural y la derrota militar.²⁶

*Wenn Körperhaar und Körpergröße [...] ambivalente Geschlechts- und Klassenmerkmale sind, so stellt Hautfarbe den chronologisch und epistemologisch letzten, verzweifelten Versuch dar, auf dem Weg über eine unveränderliche biologische Markierung Klarheit über Differenz zu schaffen – eine Klarheit, die der zwischen „Weiß“ und „Schwarz“ angesiedelte Indianer jedoch verweigert.*²⁷

La solución del problema ha sido el aumento de uno mismo: la piel blanca, la estatura grande, el fuerte crecimiento de la barba – todas características de la propia superioridad. La desinformación de Pauw pasó a Hegel, que fue criticado posteriormente por Alexander von Humboldt, que viajó entre 1799 y 1804 por América Latina, explorando tanto selvas y montañas como diferentes sociedades. Humboldt está considerado como el primer científico interdisciplinario (ciencias naturales y sociales),²⁸ y su obra se caracteriza por una actitud iluminada, negando la superioridad racial de nacimiento. Humboldt era de la opinión de que la superioridad imperial del Occidente no estaba causada por condiciones raciales, sino naturales, geográficas, etc. Humboldt entendía el colonialismo como causa del mal desarrollo de las colonias. A diferencia de Darwin, Humboldt no cerraba los ojos ante el malestar social.²⁹ En 1802 escribió un texto en su diario sobre la influencia de la misión europea titulado *Willkürherrschaft der Mönche*.³⁰

Die gegenwärtigen Missionen verursachen zwei Arten von Schäden: der eine vollzieht sich positiv, derjenige die Zivilisation und Kultur der Menschen nicht zu

²⁶ Cfr.: Zantop, Susanne: „Der Indianer“ im Rasse- und Geschlechterdiskurs der deutschen Spätaufklärung. In: Das Subjekt und die Anderen. Interkulturalität und Geschlechterdifferenz vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Herbert Uerlings (Ed.). Berlin: Erich Schmidt Verlag, 2001; pág. 119-133

²⁷ Ibídem; pág. 132 [Si vello y tamaño corporal [...] son características ambivalentes de género y clase, el color de la piel representa en cuanto a lo cronológico y epistemológico el último y desesperado intento de crear por medio de un marcador biológico una claridad de determinadas diferencias - una claridad que el indio – entre “blanco” y “negro” – hace imposible.]

²⁸ Dill, Hans-Otto: *Alexander von Humboldt – Reiseschriftsteller, Lateinamerikanist, Sozialwissenschaftler*. Berlin: Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät der Wissenschaften zu Berlin, 2010 (Bd. 107); pág. 103

²⁹ Cfr.: Ibídem; págs. 105 y ss.

³⁰ [La tiranía de los monjes]

*fördern, der andere ist ein negativer [...] die Bevölkerung zu verringern, ungeheure Ländereien unbewohnbar zu machen und die freien Indios dazu zu bringen, sich täglich mehr von den christlichen Niederlassungen zurückzuziehen, wodurch der Hass gegen eine Menschklasse vermehrt wird, die unter dem Anschein ihnen [den Indios] Gutes zu tun, ihnen ihren Besitz, ihre Niederlassungen gewaltsam wegnimmt, und sie glauben macht, dass es eine Sünde ist, sich darüber zu beklagen!*³¹

A partir del siglo XIX, las ciencias naturales, aunque con resistencia, se emanciparon de la teología y la filosofía como tercera concepción del mundo. Gracias a la industrialización y el establecimiento de una clase educada aparte del monopolio clerical, se creó una diferenciación funcional en muchas partes de Europa, especialmente en Francia e Inglaterra. La nueva interpretación del mundo se refleja en el positivismo, que fue desarrollado principalmente por Auguste Comte: el método positivo, es decir, el estudio empírico, se reconoce como única forma de estudiar y controlar el estado y progreso de la sociedad (sociología). Los positivistas sólo aceptan lo empírico (las realidades positivas), y niegan todas las especulaciones teológicas y metafísicas al mismo tiempo que creen en la idea del progreso.³² Según Comte, la sociología es la ciencia más compleja y complementa las otras ciencias, por el método de la comparación histórica. Esta jerarquía piramidal de las ciencias y sus métodos también se llama la ley enciclopédica. Comte, además, ha desarrollado la ley de los tres estados, según la cual la humanidad se divide en tres estados de desarrollo: primero es teológica, luego metafísica y finalmente llega a un estado positivo como última instancia.³³

Durante este mismo siglo, el discurso racial se transforma: las características físicas y – como herencia de la ilustración – morales, y psicológicas tenían que ser evaluadas empíricamente. Además, según la ley de los tres estados, las sociedades que no se

³¹ Humboldt, Alexander von: *Über die Freiheit des Menschen*. Manfred Osten (Ed.). Frankfurt am Main: Insel Verlag, 2005⁴; pág. 151 [Las misiones actuales causan dos tipos de daños: uno es positivo porque no cambia la civilización y la cultura de las personas, el otro es negativo: [...] reduce la población, hace inhabitable gran partes y causa que los indios libres se retiran cada día más de los pueblos cristianos, por lo que se aumentará el odio contra de una clase de persona, que pretende a ayudar a la población indígena, pero en realidad roba sus propiedades, sus viviendas, y les hace creer que es un pecado de quejarse.]

³² Mittelstraß, Jürgen (Ed.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler, 1995 (Palabra clave: Positivismus).

³³ Cfr.: Junge, Matthias: *Auguste Comte*. In: *Idee und Interesse I. Politische Ideen und Gesellschaftstheorien seit der Frühen Neuzeit*. Helmut Reinalter (Ed.). Wien: Braumüller, 2007; págs. 80 y ss.

encontraban en el estado positivo fueron clasificadas como sociedades históricamente con un progreso menor. Además, la “raza” fue clasificada como categoría biológica – el racismo positivista – y la negación de una historia diferente a la europea se puede encontrar, por ejemplo, en la obra de Gobineau, que publicó poco antes de Darwin el *Essai sur l’ inégalité des races humaines* (1853-1855), por lo que es considerado como uno de los creadores de la teoría racial fascista.³⁴

*Sämtliche Kriterien der Rassenzuordnung als da sind die verschiedenen Körper-, Charakter- und Verhaltenseigenschaften zählen hinfort als der Rasse wesensmäßig eingeschrieben und werden durch das Blut von einer Generation auf die nächste übertragen. Es sei abschließend noch hinzugesetzt, dass für Gobineau Geschichte überhaupt nur aus der Berührung mit der weißen Rasse entspringt; demnach besitzen weder die gelbe noch die schwarze Rasse eine eigene Geschichte.*³⁵

Gobineau separa tres razas (blanca, negra y amarilla), e interpreta la raza blanca como la más adelantada; además, iguala la historia de la raza con la historia de la cultura, lo que significa que sólo mediante un contacto con la “raza aria”, la cultura o historia puede nacer. Gobineau considera los arios como el origen de la civilización de occidente (y de otras culturas avanzadas), cuya “raza” posibilitaba el progreso así como su mezcla o alejamiento de la “raza limpia” causa la decadencia de la civilización moderna.³⁶ Por este motivo, Gobineau también es considerado un representante del pesimismo cultural.³⁷

Las teorías del evolucionismo social, por lo tanto, ya existían antes del evolucionismo biológico.³⁸ La teoría de la evolución no se reduce a la biología, sino que también permite la idea de un proceso evolutivo total que se manifiesta en todas las áreas: [...]

³⁴ Cfr.: Griesshaber-Weninger, Christl: *Literatur, Rasse und Geschlecht: eine Studie zum Diskurs um die Jahrhundertwende*. Missouri: UMI, 1998; pág. 29

³⁵ Ibídem; pág. 37 [Todos los criterios de la clasificación racial, que contienen el cuerpo, el carácter y modos de comportamiento, desde entonces son inscritos en los diferentes entes raciales, que se transmiten a través de la sangre de una generación a la siguiente. Por último, hay que añadir para Gobineau, incluso la historia sólo nace por el contacto con la raza blanca, por lo tanto, ni la raza amarilla ni la negra tienen su propia historia.]

³⁶ Cfr.: Herman, Arthur: *The idea of decline in western history*. New York: The Free Press, 1997; págs. 68-75

³⁷ Véase el análisis de Schmidt, Martin: *Der Begriff Kulturpessimismus*. Leipzig: Universität Leipzig, 2007
<http://www.cultiv.net/cultranet/1218560668MA.pdf>
18 de julio, 2012

³⁸ Por esto es incorrecto llamarlo darwinismo social.

*umfassende Evolution des Weltalls, der Erde, der Organismen sowie letztlich auch des gesellschaftlichen und geistigen Lebens.*³⁹

Lo que confunde al lector se ubica en la paradoja de que ni Sarmiento ni el joven Asturias diferencian entre la evolución biológica y la evolución social y cultural: [...] *uno puedo rápidamente notar que en algunos aspectos Sarmiento anticipó el evolucionismo social de Darwin y el racismo positivista al explicar la realidad social Argentina.*⁴⁰ Desde el siglo XIX, lo biológico, lo social y lo cultural está agrupados. La europeización exigida por Sarmiento y Asturias (con el propósito de formar sociedades civilizadas) puede ser identificada como un “falso evolucionismo”, que en palabras de Lévi-Strauss consiste en la idea de que las diferentes culturas están, según el principio darwinista, en diferentes estados de progreso. Es decir que como en el evolucionismo biológico, también la sociedad se desarrolla y mejora. La cultura europea ya ha llegado a un nivel de desarrollo muy alto. Y como las demás están en un estado menos desarrollado, por consecuencia, deben forzar su progreso para que llegaran al mismo estado como Europa. Este darwinismo social se atribuye a Herbert Spencer.

*Er knüpfte inhaltlich an Darwin an und zeigte, dass die Prinzipien des Evolutionsgeschehens auch als Grundprinzipien des menschlichen Verhaltens und insbesondere auch als Grundprinzipien des sozialen Handelns nutzbar gemacht werden konnten.*⁴¹

La teoría de la evolución, que Sarmiento sin duda conocía,⁴² está basada en similitudes y es sólo un pequeño paso hacia las equivocaciones que resultan de estas

³⁹ Mittelstraß, Jürgen (Ed.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler, 1995 (Palabra clave: Positivismus). [...] evolución completa del universo, la tierra, los organismos, y en última instancia, de la vida social e intelectual.]

⁴⁰ Davis, Herold Eugene: *Latin American Thought: A Historical Introduction*. Baton Rouge: Louisiana State UP, 1972; pág. 78; citado en: Gutiérrez Laboy, Roberto: *Pensar y entender a Hostos*. San Juan/Puerto Rico: Ediciones SITUM, 2009; pág. 55

⁴¹ Wittkau-Horgby, Annette: *Materialismus. Entstehung und Wirkung in den Wissenschaften des 19. Jahrhunderts*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1998; pág. 182 [Seguía el contenido de la obra darwinista y demostró que los principios del proceso evolutivo pueden ser aplicados a los principios básicos de la conducta humana y, en particular, a los principios fundamentales de la acción social.]

⁴² En un discurso del 19 de Mayo en 1882, durante la conferencia pronunciada en el Teatro Nacional, organizada por el Círculo Médico Argentino, Sarmiento dijo lo siguiente sobre Darwin: *Pudiera decir, señores, que me era familiar el nombre de Darwin desde hace cuarenta años, cuando embarcado en la Beagle que mandaba Fitz - Roy, visitó el extremo Sur del Continente, pues conocí el buque y su tripulación y desde luego el Viage de un Naturalista que hube de citar no pocas veces hablando del Estrecho.*
<http://www.proyectosarmiento.com.ar/trabajos.pdf/conferenciadarwin.pdf>

comparaciones: por ejemplo en cuanto al uso de herramientas de piedra durante la Edad de Piedra Europea y los aborígenes de hoy.

*Diese Differenz führt axiologisch zum Denken in den Kategorien von Superiorität und Inferiorität, geographisch zur Überlegenheit des Nord(westens) über den Süd(osten), historisch, unter Rückgriff auf die Evolutionstheorie, von Hegel und Marx bis Heinrich August Winkler und Jürgen Habermas, zur Behauptung der Überlegenheit und Höherwertigkeit des Späteren, Modernen über das Frühere, Traditionelle, Archaische, angeblich Minderwertige. In dieser evolutionistischen Perspektive erscheint der Okzident, weil das Spätere, auch als das Höhere. Auch ist der Westen infolge seiner politischen und wirtschaftlichen Vormachtstellung in der Welt der Weltdistributor der Kulturen und insoweit Urheber ihrer unterschiedlichen Entwicklungspfade.*⁴³

No se debe olvidar que el evolucionismo aún incluye aspectos pesimistas, por ejemplo, la desaparición de los que fracasan. Esta perspectiva será de gran importancia en el decadentismo y posteriormente en la idea de un Occidente en decadencia.

Al final del siglo XIX, la periodización según Lewis Henry Morgan,⁴⁴ que distingue entre el salvajismo, la barbarie y la civilización, incrementa el discurso racial. De esta diferenciación de fases hablaré con más detalle en el análisis de *El Problema social del indio*.

Este capítulo introductorio ofrece un resumen de la historia de las ideas europeas respecto al tratamiento de lo no-europeo, para seguir con la perspectiva americana durante el siglo XIX. Incluso después de la independencia las clases altas querían mantener su posición hegemónica. Debido al vacío político e institucional las

20 de marzo, 2012

⁴³ Dill, Hans-Otto: *Kultur vs. Zivilisation – Genesis zweier anthropologischer Grundbegriffe*. Berlin: Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät der Wissenschaften zu Berlin, 2011 (Bd. 111); pág. 148 [Esta diferencia lleva axiológicamente a pensar en categorías de superioridad e inferioridad, geográficamente la superioridad del Norte (Noroeste) frente al Sur (Sudeste), históricamente, con el recurso a la teoría de la evolución, de Hegel y Marx a Heinrich August Winkler y Jürgen Habermas, a afirmar la superioridad de lo menos viejo y más moderno sobre lo viejo, tradicional, arcaico, supuestamente inferior. En este punto de vista evolutivo, el Occidente, por ser menos viejo, es lo máximo. El Occidente es gracias a su hegemonía política y económica en el mundo el distribuidor de las culturas e igualmente el origen de las distintas rutas culturales.]

⁴⁴ Morgan, Lewis Henry: *Ancient Society or researches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization*. New York: Elibron Classics, 2005

personas que anteriormente – a causa de su nacimiento – no habían tenido el derecho de participar en el sistema político, podrían llegar a estas posiciones (caudillos). La élite tradicional, por lo tanto, utilizaba las legitimaciones coloniales con el fin de mantener la vieja jerarquía. Además, hay que tener en cuenta que las riquezas de la oligarquía se basaban en las estructuras coloniales, por ejemplo, en el trabajo forzado.

*La historia de estos países, desde 1810 a 1920, se realiza en la difícil búsqueda de un equilibrio. Rechazar el pasado indígena, rechazar el pasado español, recurrir a formas políticas e institucionales importadas de Europa y trasplantarlas directamente a estructuras sociales y económicas de tipo colonial, no podía más que conducir a estas formas de sociedades dictatoriales o anárquicas y, por ello mismo, al dar lugar a la indignación del escritor, hacer surgir esta literatura novelesca de testimonio inmediato.*⁴⁵

Resulta bastante interesante que los conflictos políticos, los problemas sociales y el sufrimiento de las poblaciones oprimidas no fueron analizados por métodos socioeconómicos hasta 1928 (en aquel año *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* de José Carlos Mariátegui fue publicado), sino a través de explicaciones llenas de prejuicios: por los comportamientos tradicionales (como la ociosidad), por razones históricas y causas geográficas-climáticas.⁴⁶ Paradójicamente, las teorías marxistas no se diferenciaban mucho de los métodos de la sociología y antropología académica: según la idea de un desarrollo socioeconómico y sociocultural linear, América Latina representaba algo anacrónico.⁴⁷

⁴⁵ Minguet, Charles: *Hacia una interpretación de Hispanoamérica (perfiles e identidades)*. Roma: Bulzoni, 1987; págs. 310-311

⁴⁶ Cfr.: Schmidt, Karin: *Das Südamerikabild als personenbezogenes, europäisches und interkontinentales Phänomen*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 1993; pág. 134

⁴⁷ Cfr.: Ribeiro, Darcy: *Amerika und die Zivilisation: Die Ursachen der ungleichen Entwicklung der amerikanischen Völker*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985; págs. 27-29

2.2 La lucha americana contra la barbarie

*La República era solicitada por dos fuerzas unitarias:
una, que partía de Buenos Aires y se apoyaba en los liberales del interior;
otra, que partía de las campañas y se apoyaba en los caudillos
que ya habían logrado dominar las ciudades;
la una, civilizada, constitucional, europea; la otra, bárbara, arbitraria,
americana.*⁴⁸

El binomio “civilización y barbarie” tiene sus raíces en América Latina y especialmente en los movimientos de emancipación durante la época de independencia, que se puede dividir en tres períodos: *las luchas por la independencia (1790-1824), el proceso de descolonización (1824-1853)* y finalmente *la organización política y social (1853-1885)*.⁴⁹ En este siglo es fundamental que dentro de las élites americanas hubiera no sólo una emancipación política sino también mental. Durante casi tres siglos, la filosofía escolástica española había dominado la formación de los pensadores en América Latina. Pero con el cambio de la dinastía española (la sucesión de la Casa de Borbón a los Austrias) se extendían las ideas de la Ilustración en las colonias: el romanticismo, el utilitarismo y el positivismo.⁵⁰ Desde el primer período, los sujetos literarios trataron de aspectos ideológicos y políticos, disputando tanto los posibles sistemas políticos para las nuevas repúblicas/naciones, como la educación y el progreso económico.

La segunda mitad del siglo XVIII fue una época de cambios revolucionarios en Europa y América, un tiempo de lucha entre la concepción aristocrática y la democrática de la sociedad, entre sistemas de gobierno monárquicos y republicanos, entre conservadurismo y liberalismo. Los pensadores políticos de Hispanoamérica se encontraban del lado de la Ilustración e invocaban los conceptos de soberanía del pueblo, los derechos naturales y la igualdad, defendiendo al mismo tiempo la “constitución”, la “ley” y la “libertad”, aunque lo

⁴⁸ Sarmiento, Domingo F.: *Facundo o Civilización y barbarie*. Barcelona: Edicomunicación, S. A., 1994; pág. 135

⁴⁹ Cfr.: Gutiérrez Laboy, Roberto: *Pensar y entender a Hostos*. San Juan/Puerto Rico: Ediciones SITUM, 2009; pág. 51

⁵⁰ Cfr.: Krumpel, Heinz: *Philosophie und Literatur in Lateinamerika – 20. Jahrhundert*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 2006; pág. 30

*que entendían por estos conceptos no era equivalente a una democracia convencional.*⁵¹

La idea de la igualdad optimista duró sólo un breve período, como se puede observar en la literatura política: las ideologías radicales poco a poco son reemplazadas por las preocupaciones sobre la nueva realidad y las dificultades existentes. El representante probablemente más importante es Simón Bolívar, cuyos testimonios escritos tratan inicialmente de su ideología revolucionaria y después de su decepción:⁵²

*Bolívar había profesado la fe de los ilustrados en el poder de la razón para organizar adecuadamente la nueva realidad sociopolítica, pero cuando esa realidad desafió sus previsiones [...] desconfió de las máximas “exageradas” de los derechos del hombre y de los códigos imaginados por ciertos visionarios para repúblicas “aéreas”, ideales de libertad y de democracia que habían llevado a los territorios liberados a la anarquía, y defendió un gobierno autoritario cuyo despotismo ilustrado favoreciese la estabilidad política de los nuevos países.*⁵³

Los pensadores creían en la necesidad de renovar el sistema educativo para lograr una regeneración social y moral. El primer defensor de una reforma del sistema educativo fue el venezolano Andrés Bello, el cual – influido por el utilitarismo – consideraba necesario expandir la educación para mejorar la sociedad en su totalidad. También en la obra sarmientina se encuentra junto a la utilidad “poblar” la fórmula “educar” y “legislar” para civilizar las partes bárbaras de la Argentina.⁵⁴

A diferencia de otros países en América Latina (como México o Bolivia), el poder colonial español se había preocupado poco por la región de La Plata, a causa de la falta de materias primas y de trabajadores indígenas.⁵⁵ Durante el período colonial, debido a la falta de interés, se establecieron estructuras económicas y sociales que se diferenciaban significativamente de los demás países de América Latina. Desde el

⁵¹ Lynch, John: *La formación de los Estados nuevos*. In: Historia de Iberoamérica. Tomo III – Historia contemporánea. Manuel Lucena Salmoral, John Lynch (Ed.). Madrid: Cátedra, 1988; pág. 150

⁵² Cfr.: Fernández, Teodosio: *Historia de la literatura hispanoamericana*. Madrid: Editorial Universitas, 1995; págs. 61 y ss.

⁵³ *Ibidem*; p. 62

⁵⁴ Cfr.: Gutiérrez Laboy, Roberto: *Pensar y entender a Hostos*. San Juan/Puerto Rico: Ediciones SITUM, 2009; págs. 52 y ss.

⁵⁵ Cfr.: Ribeiro, Darcy: *Amerika und die Zivilisation: Die Ursachen der ungleichen Entwicklung der amerikanischen Völker*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985; especialmente el capítulo X. *Die Völker des La-Plata-Raumes*.

siglo XVI la élite criolla local y los mestizos han sido responsables de la expansión del virreinato,⁵⁶ que se caracteriza desde entonces por un desequilibrio geográfico:

Im Norden entwickelte sich aufgrund der differenzierten Bedürfnisse der Zentren der Minenproduktion (Perú, Bolivien) – mit denen enge Handelskontakte bestanden – eine relativ breite und diversifizierte Produktionsstruktur, die Ackerbau, verschiedene gewerbliche Tätigkeiten und sogar Ansätze einer Textilmanufaktur umfaßte. Dagegen stellte der Litoral [Südosten, Anm. d. V.] im 16. und 17. Jahrhundert eine Region ökonomischer Stagnation dar, die fast ausschließlich durch die monokulturelle Ausrichtung auf extensive Viehwirtschaft bestimmt war. Sie beschränkte sich auf die sog. „Vaquería“, d.h. das Einfangen, Töten und Häuten der Tiere.⁵⁷

Las razones de la supremacía de la ganadería son muy diversas (tanto las condiciones geográficas, como la tradición española de los latifundistas), pero como consecuencia, y eso es lo importante para mi estudio, se creó una sociedad que sería dominante hasta el siglo XIX. Me refiero a los grandes terratenientes que tenían que contratar, debido a la falta de mano de obra gratuita (trabajo forzado, especialmente indígena), a los trabajadores asalariados. La ganadería, a su vez, condujo a extensivas relaciones comerciales, que fortalecían la ciudad portuaria de Buenos Aires y los comerciantes residentes. Estos sectores, sin embargo, nunca producían para el propio mercado, sino siempre para el comercio mundial. Igualmente excepcional en cuanto a la situación argentina era la falta de interés en construir una industria independiente. Gran Bretaña se convirtió, tanto en importación como en exportación, en el socio principal y más tarde también en el socio financiero de programas de infraestructura e industrialización.⁵⁸

⁵⁶ Cfr.: Boris, Dieter y Peter Hiedl: *Argentinien. Geschichte und politische Gegenwart*. Köln: Pahl-Rugensteinverlag, 1978; págs. 13 y ss.

⁵⁷ *Ibíd.*; pág. 14 [En el norte, debido a las necesidades diferenciadas de los centros de la producción minera (Perú, Bolivia) – con cuales existían estrechos contactos comerciales – se desarrollaba una estructura de producción relativamente amplia y diversificada, incluyendo la agricultura, diversas actividades comerciales e incluso la manufactura textil rudimentaria. Por el contrario, el litoral [al sureste, nota del autor] en el siglo XVI y XVII representa una región de estancamiento económico, que fue casi exclusivamente determinada por la orientación monocultural para la ganadería extensiva. Se limita a la denominada “vaquería”, es decir capturar, matar y despellejar a los animales.]

⁵⁸ Cfr.: *Ibíd.*; págs. 18 y ss.

*During the period 1825-1850 western investors were notoriously unwilling to risk their capital in Latin America. We do not know if this was due to the lack of stability in the Latin American countries or, rather, to the inadequate capacity of the European economy itself at this early stage of industrialization. We do know, however, that European merchants succeeded in seizing control of the entire network of foreign trade in Latin America.*⁵⁹

Hacia el final del siglo XVIII había, por lo tanto, dos grandes clases económicas (comerciantes y terratenientes), las cuales adquirieron supremacía política y económica, que antes habían pertenecido al norte del Virreinato. Los terratenientes y los comerciantes, esperando la autonomía económica y política, formaban el núcleo del movimiento de independencia.

Las clases descritas representan, por una parte, las provincias del interior, por otra, la región costera desarrollada, y al mismo tiempo los dos movimientos políticos: los federales y los unitarios. Los unitarios (que son los comerciantes y terratenientes de la provincia y la ciudad de Buenos Aires) lucharon por una centralización bajo el gobierno de Buenos Aires. Los federales (los grandes terratenientes – “caudillos” – y la población dependiente de ellos) insistieron en la igualdad de las provincias, peleando contra la hegemonía de la provincia y ciudad portuaria de Buenos Aires.⁶⁰

Una vez que la ilusión de una nación emancipada fue destruida en Argentina (de 1835 a 1852) hubo un régimen autoritario bajo el caudillo Juan Manuel de Rosas), los románticos exiliados (principalmente a Chile y Uruguay) empezaron a escribir contra la opresión política.⁶¹ Sobrevivir la crisis política, captar los problemas del país y desarrollar ideas para mejorar la república eran las metas principales.

Esse grupo de intelectuais e políticos exilados ficou conhecido como a “geração de 37”, da qual faziam parte, entre outros, Juan Batista Alberdi, Juan María Gutiérrez e Esteban Echeverría. Sarmiento, alguns anos mais novo que as

⁵⁹ Mörner, Magnus: *Latin American “landlords” and “peasants” and the outer world during the national period*. In: *Land and Labour in Latin America*. Kenneth Duncan, Ian Rutledge (Ed.). Cambridge: University Press, 2008² (Cambridge Latin American Studies; Bd. 26); pág. 458

⁶⁰ Cfr.: Boris, Dieter y Peter Hiedl: *Argentinien. Geschichte und politische Gegenwart*. Köln: Pahl-Rugensteinverlag, 1978; págs. 15 y ss.

⁶¹ En *El romanticismo en la América hispana* Emilio Carilla divide a los románticos más importantes de América Latina en tres generaciones: la primera incluye nacidos entre 1810-1820, la segunda entre 1830-1840, y la tercera después de 1850. Tanto Sarmiento como los demás miembros de la generación de 37, pertenecen a la primera generación de románticos. Cfr.: Carilla, Emilio: *El romanticismo en la América hispana*. Madrid: Editorial Gredos, 1958

*figuras exponenciais dessa geração, pode, mesmo assim, ser considerado um de seus integrantes.*⁶²

Durante la dictadura de Rosas, Sarmiento se preocupó mucho por la barbarie natural de las provincias y por el caudillismo. El término “caudillo” con sus connotaciones asociadas es un fenómeno de las guerras de independencia común en toda América Latina, junto con el aumento de la producción y el consiguiente aumento de los terrenos cultivados en mano privada. Desde entonces, la palabra caudillo significa, por lo general, un líder que consigue el poder político sin legitimidad (como mediante unas elecciones), sino a través de su fuerza personal y económica. Al ser propietario de grandes extensiones de terreno, trabajadores, soldados y otros recursos, su posición social como líder local está asegurada. Para mantener y ampliar esta posición (regional o incluso nacional), el caudillo reúne seguidores (la llamada clientela), quienes, violentamente, mantienen bajo control a los adversarios. En la mayoría de los casos, el caudillo está actuando sólo en el interés de su propia región. Se garantiza su posición ya sea mediante la promesa de terrenos o posiciones políticas a la clientela en caso de victorias, o también en la formación de monopolios, por cuales la clientela se vuelve aún más dependiente. Esta organización es como una pirámide, y el patrón puede subir en esta jerarquía con la expansión de su clientela o a través de alianzas, mientras obtiene acceso a más recursos (económicos, militares o de carácter político). Un caudillo puede llegar a la cima de la pirámide y cambiar de la hacienda por el palacio, poniéndose un uniforme. John Lynch diferencia entre dictador y caudillo, en la medida que el dictador actúa sobre todo a nivel nacional, pero no local ni regional. El caudillismo es considerado como el primer paso a la dictadura; los dos términos se diferencian a partir de 1870, por lo cual el caudillismo en general es un fenómeno de las estructuras del siglo XIX.⁶³

Born of a weak state, the caudillo further destabilized the state when he made his bid for power, or rebelled against those who possessed power, or provoked rivals when he obtained power. By definition a caudillo was incompatible with the existence of an imperial state headed by a monarch, ruled by the

⁶² Noronha da Sá Mäder, Maria Elisa: *As Nações imaginadas da Argentina e do Brasil nos textos de Sarmiento e do Visconde do Uruguai*. In: Fronteras e identidades – Identidades e fronteiras. Civilización y barbarie – Sertão e litoral. Klaus-Dieter Ertler, Enrique Rodrigues-Moura (Ed.). Frankfurt am Main: Peter Lang, 2005; pág. 48

⁶³ Cfr.: Lynch, John: *Caudillos in Spanish America 1800-1850*. Oxford: Clarendon Press, 1992

*monarch's law, and administered by the monarch's officials. So the caudillo was not to be found in colonial Spanish America. Nevertheless, even before 1810, there were premonitions and precursors.*⁶⁴

Por lo tanto, el caudillo no existía políticamente antes de 1810. Los caudillos no podían lograr tanto poder porque las estructuras coloniales no lo permitieron. Pero cuando las naciones independientes no sabían cómo controlar todo el país (las regiones lejos de la capital por ejemplo), la anarquía dominaba. A causa de ésta (que se nota en la falta de estructuras políticas, etc.) los caudillos tenían la posibilidad de conseguir el poder. Las luchas surgieron cuando el gobierno nacional no pudo controlar el país, o cuando líderes regionales mandaron a sus guerreros rebelarse contra la política central.

*Una vez más, ya que el centro solía emplear la fuerza, las regiones encargaban su defensa a un guerrero local fuerte. Y muchos caudillos – tanto Venezuela como Argentina nos ofrecen ejemplos de ello – fueron locales sólo hasta que se hicieron nacionales, federalistas hasta que se hicieron centralistas. A escala nacional, un golpe coronado por el éxito podía conllevar espectaculares recompensas.*⁶⁵

La estructura básica del sistema caudillista se encuentra en la relación de propietario y peones. Para obtener tierras, créditos y un bajo nivel de seguridad social y física, los peones dependen del propietario y de su tierra.

*A landlord with a clientela had a basic qualification for the caudillo system and could move on to political action, either as a contender for power or as a client of a supercaudillo. Caudillo competition and rule thus drew peasants into political struggles as fighters or producers, often against their will. As caudillos usually sided with local hacendados against the claims of their workers, they might have to use force on peasants or else mobilize them by promises and incorporate them into a system of mass clientage.*⁶⁶

⁶⁴ Ibídem; pág. 9

⁶⁵ Lynch, John: *La formación de los Estados nuevos*. In: Historia de Iberoamérica. Tomo III – Historia contemporánea. Manuel Lucena Salmoral, John Lynch (Ed.). Madrid: Cátedra, 1988; pág. 157; La situación es paradójica: los caudillos federalistas cuando dominaban más provincias, se cambiaron en unitarios, y en cambio los unitarios, deseando lo mejor para todo el país, en federales.

⁶⁶ Lynch, John: *Caudillos in Spanish America 1800-1850*. Oxford: Clarendon Press, 1992; pág. 6

En su obra citada, John Lynch analiza también el término “cacique” que se diferencia del caudillo por su [...] *rural mentality and regional objectives; they defend the status quo, lead peasant protests, and retain traditional forms of domination*.⁶⁷ Esta distinción es esencial, especialmente para el análisis de *Hombres de maíz*, debido a la separación precisa que Asturias marca entre el caudillo y el cacique, para demostrar los intereses sociales y políticos de las fracciones. Los dos autores tematizan la jerarquía social desde distintos puntos de vista: Sarmiento es sobre todo un adversario político de caudillos reales (Quiroga y Rosas), no se ocupa de este fenómeno para criticar la desastrosa situación social en general, sino para mostrar que particularmente en el más alto nivel político los caudillos causan daño y evitan el progreso de civilización en Argentina. Este aspecto será también un asunto clave de las publicaciones periodísticas de Asturias en los años veinte. No se debe olvidar que la obra sarmientina es además una obra casi pre-positivista, con los métodos sociológicos aún poco desarrollados.

*Todas las cuestiones sociales, ventiladas; federación, unidad, libertad de cultos, inmigración, navegación de los ríos, poderes políticos, libertad, tiranía, todo se ha dicho entre nosotros, todo nos ha costado torrentes de sangre. El sentimiento de la autoridad está en todos los corazones, al mismo tiempo que la necesidad de contener la arbitrariedad de los poderes la ha inculcado hondamente Rosas con sus atrocidades. Ahora no nos queda que hacer sino lo que él no ha hecho, y reparar lo que él ha destruido.*⁶⁸

El joven sociólogo Asturias se orientó en el ejemplo argentino: como Sarmiento pensaba que el gran problema social - casi me atrevería a decir la “cuestión indígena” – se puede resolver con un aumento de inmigración, educación y transformaciones sociales. Más tarde se dedica a las consecuencias fatales de este proceso para el pueblo y la cultura guatemalteca.

La biografía de Domingo Faustino Sarmiento y la historia de la joven república están relacionadas desde el principio. Sarmiento nació el 15 de febrero 1811, cerca de la frontera con Chile en la provincia argentina de San Juan de la Frontera. En 1828 se negó, como declarado unitario, al servicio militar, por lo que tuvo que ir por primera

⁶⁷ Ibídem; pág. 6

⁶⁸ Sarmiento, Domingo F.: *Facundo o Civilización y barbarie*. Barcelona: Edicomunicación, S. A., 1994; pág. 270

vez a la cárcel. Huyó del caudillo Facundo Quiroga, el gobernador de la provincia San Juan, en 1831 con su padre y otros unitarios a Chile. En 1836, regresó a Argentina, donde continuó con sus actividades periodísticas. También se dedicó a su deseo de una reforma educativa. En 1840 fue detenido de nuevo, pero pudo escapar a Chile:⁶⁹ [...] *en su segundo destierro es el periodista brillante, el político, el polemista literario y, sobre todo el incipiente mentor de la educación popular en América.*⁷⁰ Sarmiento continuó su lucha contra Rosas desde el exilio, y así durante pocos meses en 1845 escribió *Facundo*, que no sólo trata de la existente lucha de las culturas, sino también de cómo la Argentina podrá subir después de la caída de Rosas. Primero, Sarmiento publicó el ensayo en el diario chileno *El Progreso*:

*El dos de mayo comienza, con su dramática invocación (Sombra terrible de Facundo), la primera entrega del folletín de Facundo. [...] Estas veinticinco entregas constituyen la verdadera edición princeps de la obra. Entenderlo de esta manera, como matriz textual, explica generalidades y particularidades de la obra en la que cobran sentido elementos expresivos y de composición propios del discurso periodístico.*⁷¹

En julio del mismo año el texto fue publicado también en forma de libro bajo el título *Civilización y barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga*.

La edición usada en mi tesina⁷² es igual a la de 1874 - la última publicada durante la vida de Sarmiento - y empieza con una *Advertencia del autor*, una *Introducción* y una *Dedicatoria*. Siguen quince capítulos, que son el núcleo de la obra, tratando la geografía, la sociedad, la historia y los hechos políticos durante la primera mitad del siglo XIX en la Argentina.⁷³ Además, el libro da soluciones cómo mejorar la república en el último capítulo. La obra termina con un *Apéndice*.

En este *Apéndice*, titulado *Documentos de don Juan Facundo Quiroga*, Sarmiento cita varias proclamas del período entre 1829 y 1833 *que llevan la firma de Facundo*

⁶⁹ Cfr.: Reichardt, Dieter (Ed.): *Autorenlexikon Lateinamerika*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994; págs. 112 y ss.

⁷⁰ Sarmiento, Domingo F.: *Facundo. Civilización y barbarie*. Edición de Roberto Yahni. Madrid: Cátedra, 1993²; Introducción; pág. 11

⁷¹ Ibídem; págs. 11-20

⁷² **En adelante todas las citas, con el número de página en paréntesis, proceden de:** Sarmiento, Domingo F.: *Facundo o Civilización y barbarie*. Barcelona: Edicomunicación, S. A., 1994.

⁷³ Yo sólo profundizaré los aspectos que tienen algo que ver con la especificada dicotomía y no me ocuparé de los detalles históricos.

Quiroga (pág. 279), como *monumentos de la época de barbarie* (pág. 280). Sarmiento trató de utilizar estas fuentes para señalar la incapacidad de un espíritu tan primitivo:

La incorrección del lenguaje, la incoherencia de las ideas y el empleo de voces que significan otra cosa que lo que se propone expresar con ellas, o muestran la confusión o el estado embrionario de las ideas, revelan en estas proclamas el alma ruda aún, los instintos jactanciosos del hombre del pueblo y el candor del que, no familiarizado con las letras, ni sospechas siquiera que haya incapacidad de su parte para emitir sus ideas por escrito. [...] Todo esto es barbarie, confusión de ideas, incapacidad de desenvolver pensamientos por no conocer el sentido de las palabras. (pág. 279)

Sarmiento, como positivista, adopta este manejo de fuentes en particular para subrayar el carácter científico de la obra. Debo mencionar que el género literario de *Facundo* es casi imposible de clasificar.⁷⁴ Por un lado, es un panfleto político escrito en el extranjero. Por otro lado, es un reflejo de la sociedad latinoamericana y la guerra entre las culturas. La obra ha sido criticada frecuentemente porque Sarmiento la definió como obra de investigación y no como novela de ficción, exponiendo hechos históricos sólo de su propia perspectiva. El autor respondió a esta crítica en su *Advertencia del autor*, en la que se disculpa por algunas contradicciones, al mismo tiempo que da por entendido que es la única obra que trata sobre este tema: *Pero debo aclarar que en los acontecimientos notables a que me refiero, y que sirven de base a las explicaciones que doy, hay una exactitud intachable, de que responderán los documentos públicos que sobre ellos existen.* (pág. 19)

En la *Introducción a la Edición 1845* Sarmiento explica la conexión entre Rosas y Facundo Quiroga mediante un estudio de la naturaleza política argentina, lo que resulta casi imposible por la falta de otros estudios. Sarmiento se refiere, en primer lugar, al francés François Guizot, el primer historiador de la civilización europea, que clasifica en varias etapas desde la caída del imperio romano.⁷⁵ De acuerdo con Guizot,

⁷⁴ [...] *it refuses to be contained within any clearly definable genre or style.* Jones, C. A.: *Sarmiento: Facundo*. England: Tamesis Books, 1974; pág. 8

⁷⁵ A partir de 1828 (Guizot), el discurso histórico se preocupa más de las estructuras sociales (la sociedad como órgano), especialmente de las sociedades subalternas, y menos de la política oficial y sus líderes. Influido por el positivismo, estadísticas económicas y otras fuentes positivas deberían revelar una historia empírica de la cultura. Véase el estudio detallado en: Schleier, Hans: *Neue Ansätze der Kulturgeschichte zwischen 1830 und 1900. Zivilisationsgeschichte und Naturgesetze. Darwinismus und Kulturbioslogismus*. In: *Historisierung und gesellschaftlicher*

se podrían distinguir dos partidos en América Latina: el europeo y el americano. Sarmiento contradice esta opinión, él cree que no hay que estar en favor de lo europeo, es decir del absolutismo español en particular, para estar en contra de lo americano. Sarmiento dice que el carácter de los partidos que existían durante la época colonial ha cambiado, y que ahora habrá que luchar contra el enemigo bárbaro en el propio país, ya que éste impide cualquier progreso hacia una sociedad civilizada, según el modelo positivista de los estados de progreso.

“Estos argentinos son muy amigos de los europeos”; y el tirano de la República Argentina se encarga oficiosamente de completarles la frase, añadiendo: “¡Traidores a la causa americana!” ¡Cierto! Dicen todos; traidores, esta es la palabra. ¡Cierto! Decimos nosotros; traidores a la causa americana, española, absolutista, bárbara. ¿No habéis oído la palabra salvaje que anda revoloteando sobre nuestras cabezas? De esto se trata ¿de ser o no ser salvaje? (pág. 27)

Los quince capítulos siguientes forman una unidad temática que trata esta cuestión. La discriminación dentro de la ex-colonia ha cambiado de los binomios “metrópoli vs periferia” hacia “sociedades europeizadas vs americanas”, como averigua Sarmiento:

La guerra de la revolución argentina ha sido doble: primero, guerra de las ciudades, iniciada en la cultura europea, contra los españoles, a fin de dar mayor ensanche a esa cultura; y segundo, guerra de los caudillos contra las ciudades, a fin de librarse de toda sujeción civil y desenvolver su carácter y su odio contra la civilización. Las ciudades triunfan de los españoles, y las campañas, de las ciudades. (pág. 84)

Respecto a la estructura, Sarmiento utilizó un modelo típico del siglo XIX, que poco después fue desarrollado por Hippolyte Taine (también un positivista):⁷⁶ la trisección “ambiente – raza⁷⁷ – situación histórica”.

Wandel in Deutschland im 19. Jahrhundert. Ulrich Muhlback (Ed.). Berlin: Akademie Verlag, 2003; págs. 137-158

⁷⁶ Cfr.: Rodrigues-Moura, Enrique: *Facundo de Sarmiento y Os Sertões de Euclides da Cunha. Textos co-fundadores de tradiciones literarias nacionales*. In: *Fronteras e identidades – Identidades e fronteiras. Civilización y barbarie – Sertão e litoral*. Klaus-Dieter Ertler, Enrique Rodrigues-Moura (Ed.). Frankfurt am Main: Peter Lang, 2005; págs. 66 y ss.

⁷⁷ Como clasificación biológica determinada.

[...] las tres partes (el medio, el hombre y la nación) se hacen cargo de tres ramas de filosofía enciclopedista pero que en su génesis no tenían ese orden: la preocupación por el hombre fue la inicial en el sentido en que fue la primera manifestación de lucha entablada por la “razón” contra el espíritu medieval y absolutista; luego vino la preocupación por el medio y, finalmente, en Rousseau, por la nación.⁷⁸

Para analizar lo bárbaro, Sarmiento trata de sistematizar las leyes sociales, por lo que la obra es, aunque en su forma rudimentaria, un ensayo sociológico. Sarmiento esquematiza en primer lugar la geografía argentina, particularmente la Pampa, y en segundo lugar, los habitantes de las regiones descritas (como la fisiología y la personalidad de los gauchos).⁷⁹ La tercera temática es la revolución de 1810 y sus consecuencias. A continuación, Sarmiento sigue con el estudio sobre Facundo Quiroga, el más famoso caudillo de las guerras civiles durante la anarquía. Sarmiento utiliza las características geográficas para explicar la sociedad y las injusticias desde la independencia. El uso de una relación determinista entre la naturaleza y la sociedad se debe principalmente a los intelectuales franceses de su tiempo y posteriores a Comte, como Guizot. Según Sarmiento, el inmenso tamaño de Argentina es responsable de la falta de sociedades modernas en la Pampa. El autor señala que a causa de la ausencia de instituciones educativas, la población se quedó en un estado de pre-diluvio. Describe las distintas provincias, sus composiciones étnicas y, en particular, critica la falta de estructuras civiles. Sarmiento clasifica las diversas formas del gaucho y finalmente analiza a los caudillos:

Con esta sociedad, pues, en que la cultura del espíritu es inútil o imposible, donde los negocios municipales no existen, donde el bien público es una palabra sin sentido, porque no hay público, el hombre dotado eminentemente se esfuerza por producirse y adopta para ellos los medios y los caminos que encuentra. El gaucho será un malhechor o un caudillo, según el rumbo que las cosas tomen en el momento en que ha llegado a hacerse notable. (pág. 75)

⁷⁸ Jitrik, Noé: *Prólogo*. In: Domingo F. Sarmiento. *Facundo o Civilización y barbarie*. Biblioteca Ayacucho, 1977; pág. XLII

⁷⁹ Para Sarmiento hay cuatro tipos de gauchos: el rastreador, el baquano, el gaucho malo, el cantor (véase capítulo II). El *gaucho malo* puede ser entendido como antítesis del *buen salvaje* de Rousseau, para reforzar la idea del *gaucho caudillo*.

Sarmiento define la idea que en estas sociedades solamente puede dominar la arbitrariedad:

[El caudillo] *Tiene todos los poderes; su injusticia es una desgracia para su víctima, pero no es un abuso de su parte; porque él puede ser injusto; más todavía: él ha de ser injusto necesariamente; siempre lo ha sido.* (pág. 77)

Sarmiento quería emplear la biografía de este caudillo argentino para representar la época de la independencia. Como muchos escritores del siglo XIX, Sarmiento se basa en los acontecimientos históricos con el fin de crear una imagen de la Argentina contemporánea. Para él la biografía y la historia están intensamente relacionadas. Al final del tercer capítulo, el autor da un resumen de su tratado: describe una vez más que antes de 1810 había dos sociedades en la Argentina: *la una, española europea culta, y la otra bárbara, americana, casi indígena* (pág. 78), ambas enfrentadas por las guerras de independencia y luchando juntas contra los españoles. Finalmente la fracción civilizada no pudo obtener el control y un caudillo tomó el poder:

Desenvolviéndose los acontecimientos, veremos las montoneras provinciales con sus caudillos a la cabeza; en Facundo Quiroga, últimamente triunfante en todas partes, la campaña sobre las ciudades, y dominadas éstas en su espíritu, gobierno y civilización, del estanciero don Juan Manuel de Rosas, que clava en la culta Buenos Aires el cuchillo del gaucho y destruye la obra de los siglos, la civilización, las leyes y la libertad. (pág. 79)

Para no entrar demasiado en detalles sobre la política argentina, solamente quiero dar una orientación de los capítulos que tratan sobre la lucha entre los federales y los unitarios. Desde el capítulo V, Sarmiento nos revela la persona Juan Facundo Quiroga. En este capítulo, la biografía y su carrera política son los temas centrales, [...] *una larga serie de hechos que sólo pinta el mal carácter, la mala educación y los instintos feroces y sanguinarios de que estaba dotado* (pág. 102).

Sarmiento describe el caudillaje arbitrario de Facundo Quiroga y su ascenso político en La Rioja (capítulo VI). Sarmiento critica el ejercicio autocrático del poder, la brutalidad y la intolerancia del político. En el capítulo séptimo, resume la historia de Córdoba y Buenos Aires. En relación a Buenos Aires, Sarmiento habla de Rivadavia, *el*

*presidente iluminista que enriqueció a la Argentina con las conquistas de la civilización:*⁸⁰

Que le quede pues, a este hombre, ya muerto para su patria, la gloria de haber representado la civilización europea en sus más nobles aspiraciones, y que sus adversarios cobren la suya de mostrar la barbarie americana en sus formas más odiosas y repugnantes; pues Rosas y Rivadavia son los dos extremos de la República Argentina, que se liga a los salvajes por la Pampa y a la Europa por el Plata. (pág. 132)

En cuanto a la soberanía de Quiroga/Rosas en Buenos Aires, Sarmiento entonces trata de demostrar otra vez cómo esta forma de dominación ha podido difundirse desde la Pampa a la anteriormente civilizada región de las ciudades. En los capítulos siguientes, Sarmiento describe el desequilibrio político del poder, la intriga, y en particular, la barbarie de los federales en la Argentina.

Para resumir: la primera parte es un estudio sociológico embrionario de la sociedad argentina, que explica el estado de la barbarie, que ocupa la segunda parte. Las conclusiones sarmientinas en cuanto a la dicotomía “civilización y barbarie” forman los capítulos XIV y XV, que son la tercera parte del libro. En las ediciones de 1851 y 1868 estos capítulos han sido suprimidos y sólo a partir de la edición de 1874 (su último año como presidente de la república) incorporados de nuevo, para que [...] *a comparison could be made between the plan for a new government contained in the third part of Facundo and the achievements of his own period of office. He would show in this way how far he had remained faithful to his principles, even after thirty years.*⁸¹

Desde el capítulo XIV Sarmiento se distancia de lo histórico, acercándose a lo actual, describiendo la situación catastrófica bajo el poder de Rosas desde 1840, así la humillación del pueblo (persecución, opresión, etc.) y la brutalidad de la Mazorca:

Las palabras Mueran los salvajes, [82] asquerosos, inmundos unitarios, son por cierto muy conciliadoras, tanto que sólo en el destierro o en el sepulcro habrá

⁸⁰ Sarmiento, Domingo F.: *Facundo. Civilización y barbarie*. Edición de Roberto Yahni. Madrid: Cátedra, 1993²; Introducción; pág. 13

⁸¹ Jones, C. A.: *Sarmiento: Facundo*. England: Tamesis Books, 1974; pág. 37

⁸² *Los diarios de Montevideo empezaron a llamar salvaje a Rosas; un día la Gaceta de Buenos Aires apareció con esta agregación al tema ordinario: mueran los salvajes unitarios; repitiólo la Mazorca, repitieronlo todas las comunicaciones oficiales, repitieronlo los gobernadores del interior, y quedó consumada la adopción. “Repita usted la palabra salvaje, escribía Rosas a López,*

quienes se atrevan a negar su eficacia. La Mazorca ha sido un instrumento poderoso de conciliación y de paz, y si no, id a ver los resultados y buscad en la tierra ciudad más conciliadora y pacífica que la de Buenos Aires. (pág. 233)

Para imposibilitar cualquier forma de resistencia, se destruye la infraestructura, como por ejemplo la suspensión del correo, a veces con consecuencias económicas catastróficas (no sólo dentro de la Argentina), para que el régimen se conforme.

En medio de este movimiento general del mundo para acelerar las comunicaciones de los pueblos, don Juan Manuel de Rosas, para mejor gobernar sus provincias, suprime los correos, que no existen en toda la República hace catorce años. (pág. 244)

Para Sarmiento, otra prueba de la monstruosidad de Rosas es su relación con la población negra: Rosas les dio más libertades, por lo cual tomaron partido por el caudillo y se convirtieron en una masa incalculable de posibles espiones.

La idea principal de la obra *Facundo* es la fe en una nueva época burguesa en la Argentina, después de la caída de Rosas. Para emanciparse, la Argentina debe disponer de una economía y una educación valorable.

¿Quiere la Inglaterra consumidores, cualquiera que el gobierno de un país sea? Pero, ¿que han de consumir seiscientos mil gauchos pobres, sin industria como sin necesidades, bajo un gobierno que, extinguiendo las costumbres y gustos europeos, disminuye necesariamente el consumo de productos europeos? (pág. 262)

En el capítulo XV, titulado *Presente y porvenir*, el autor aclara de qué manera disminuye el poder de Rosas: la guerra civil, los bloqueos económicos, la guerra contra los países limítrofes, los enemigos en la propia clientela y un cambio de opinión en las provincias dejan surgir la fe en un fin de la tiranía. Para cambiar la sociedad habrá que construir una infraestructura valiente (correos y tráfico marítimo en particular), para explotar las riquezas del interior. Otro paso para posibilitar una Argentina civilizada, es la inmigración de europeos blancos, a quienes la América del Norte debía su progreso constante. En consecuencia, el pensamiento pro-europeo de

hasta la saciedad, hasta aburrir, hasta cansar. Yo sé lo que digo, amigo." Más tarde se le agregó inmundos; más tarde, asquerosos [...]. (pág. 243)

Sarmiento sale de las esferas utilitaristas de educación y civilización y entra en un contexto racial, combinado con aspectos económicos: demasiadas partes de Argentina son despobladas y antieconómicas:

Pues bien: 100.000 por año harían en diez años un millón de europeos industriosos diseminados por toda la República, enseñándonos a trabajar, explotando nuevas riquezas y enriqueciendo al país con sus propiedades; y con un millón de hombres civilizados, la guerra civil es imposible, porque serían menos los que se hallarían en estado de desealarla. (pág. 277)

En las últimas páginas introduce *El nuevo Gobierno* y sus conceptos: para una Argentina civilizada y pacificada – no sólo dentro del país o con los países limítrofes sino también con Europa – es inevitable tanto la libertad de la prensa y de expresión, la jurisprudencia reorganizada y el reconocimiento de los pensadores, así como igualmente la modernización de la educación:

El NUEVO GOBIERNO organizará la educación pública en toda la República con rentas adecuadas y con Ministerio especial como en Europa, como en Chile, Bolivia, y todos los países civilizados; porque el saber es riqueza, y un pueblo que vegeta en la ignorancia es pobre y bárbaro, como lo son los de la costa de África^[83] *o los salvajes de nuestras Pampas. (pág. 271)*

En resumen, la idea sarmientina de una sociedad civilizada contiene las siguientes características. Inicialmente lo bárbaro tiene que ser expulsado de las ciudades y de la política oficial y, en consecuencia, además exterminado en la Pampa. El pueblo – especialmente los líderes locales – deben recibir una educación europea/norteamericana actual, para que tanto la arbitrariedad como las ideologías del poder absoluto sean sustituidas por el pensamiento progresista. En este contexto hay que decir, que según Sarmiento las particularidades bárbaras son intensamente parte de la sociedad no-europeizada, y finalmente, que una reorganización radical de la sociedad será inevitable. Con la ayuda de una inmigración europea, el pensamiento bárbaro poco a poco se mezclará automáticamente con ideas civilizadas hasta que por fin predominaran sólo éstas.

⁸³ La comparación de África y la Pampa es bastante común en *Facundo: La misma lucha de civilización y barbarie de la ciudad y el desierto existe hoy en África; los mismo personajes, el mismo espíritu, la misma estrategia indisciplina entre la horda y la montonera. (pág. 83)*

Respecto a la dicotomía, hay que añadir que los conceptos de “civilización y barbarie” son intercambiables. Ya he hablado sobre los cambios entre unitario-federal y la transformación contextual de “salvajes”. Además: como el gaucho malo es una figura predestinada del romanticismo, la admiración es – según casi toda la literatura secundaria consultada – obvia.

More disturbing is that the book, which is meant to be an attack on Quiroga and the gaucho as the embodiment of the barbarism which Sarmiento sees as the threat to Argentinean progress, shows what looks like a sneaking regard for both Quiroga and the gaucho, and that the conflict between Civilización y barbarie, the opposing forces of the work's subtitle, is blurred by the obvious admiration for the strength and glamour of the upholders of barbarism.⁸⁴

En mi opinión, en cambio, no se debe confundir el manejo estilístico con su verdadero pensamiento. En 1868 Sarmiento fue elegido presidente de la Argentina, ejecutando sus ideas, destruyendo todas las formas de barbarie,⁸⁵ por lo que su período político de vez en cuando es llamado una forma de caudillismo nuevo o letrado.⁸⁶

Desde las últimas décadas del siglo XIX hasta los años veinte del siglo siguiente la antítesis “civilización y barbarie” era omnipresente pero se transformó. La búsqueda de una identidad sin influencias españolas y las ideas positivistas se mezclaron y fueron además influidas por un entendimiento cíclico de las culturas (según Spengler): América Latina y sus sociedades representaban algo joven (por ser entendidas menos desarrolladas), que resultó en el modelo que este continente todavía mantuviera todas las posibilidades de un progreso. Muchos pensadores, como Martí, Rodó y Vasconcelos estaban de acuerdo en que el futuro pertenece a América Latina y su latinidad/hispanidad, y que otras culturas/civilizaciones ya estaban en decadencia.⁸⁷ Según Vasconcelos, las demás “razas” ya habían llegado al punto de descenso. A causa de la colonización y la mezcla de “razas” Vasconcelos veía en los

⁸⁴ Jones, C. A.: *Sarmiento: Facundo*. England: Tamesis Books, 1974; pág. 7

⁸⁵ Cfr.: Dill, Hans-Otto: *Kultur vs. Zivilisation – Genesis zweier anthropologischer Grundbegriffe*. Berlin: Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät der Wissenschaften zu Berlin, 2011 (Bd. 111); págs. 149 y ss.

⁸⁶ Jones, C. A.: *Sarmiento: Facundo*. England: Tamesis Books, 1974; pág. 18

⁸⁷ Por ejemplo América del Norte y el utilitarismo. Después de la Primera Guerra Mundial también Alemania y Francia por sus barbaridades.

sudamericanos la quinta “raza”: la llamada “raza cósmica”.⁸⁸ José Vasconcelos será muy influyente en cuanto al pensamiento de Miguel Ángel Asturias, y no se debe olvidar que sus teorías aún contenían muchos aspectos racistas:

*El desenlace autoritario de las ideas de Vasconcelos estaba en el ambiente de sus mejores días y provenía de Gobineau y Spengler. Aunque debe decirse que de todas aquellas nefastas utopías raciales, quizá la suya fue la única que predicaba la integración y no la exclusión, la civilización contra la barbarie. Entelequia de un esteta nacional, al esfumarse, volvió la memoria hacia la única integración que, según Vasconcelos, había funcionado en nuestra historia, la promovida por los misioneros franciscanos de la conquista. Ellos son las sombras que se mueven tras los discursos del apóstol del alfabeto y del educador americano.*⁸⁹

También en Europa se formaron ideas parecidas. El Conde Hermann Keyserling, por ejemplo, un filósofo de la cultura, fue en su tiempo muy reconocido y famoso tanto en Alemania como en el extranjero. Contrario a muchos otros, Keyserling no veía las causas de la diferencias entre América Latina y Europa ni en la sangre ni en la “raza”. Su obra *Südamerikanische Meditationen* (1932)⁹⁰ no es ningún libro sociológico o antropológico sobre América Latina, sino que trata del cambio de la visión de la vida, cambio que tuvo lugar durante su viaje a Sudamérica en 1911. Asturias lo conoció en 1930 (dos años antes de la publicación) y describe el pensamiento de Keyserling de la siguiente manera:

Y al sur, en Sudamérica, una civilización que tiene por sus relaciones con la tierra, alma y corazón, y conceptos de moral y de arte que le dan vitalidad espiritual y hacen posible que renazca en ella una humanidad futura. El renacimiento de la cultura humana debemos esperarlo de Sudamérica, cuando Europa, y todas las razas y todos los hombres, vengán a equilibrar en Sudamérica los valores de tierra e individuo, que hasta ahora no están equilibrados, pues, como hemos visto, es la tierra la que predomina sobre el

⁸⁸ Cfr.: Schmidt, Karin: *Das Südamerikabild als personenbezogenes, europäisches und interkontinentales Phänomen*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 1993; págs. 132-158

⁸⁹ Domínguez Michael, Christopher: *Estudio preliminar*. In: José Vasconcelos. *Obra Selecta*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992; pág. XLIII

⁹⁰ Cfr.: Keyserling, Hermann Graf: *Südamerikanische Meditationen*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1932

*hombre, a tierra espléndida, maternal y gloriosa, que, más que el concepto de raza, es el eje al rededor del cual han girado y giran todas las culturas de nuestro globo.*⁹¹

Por lo tanto, el artículo *El conde Hermann Keyserling en el Teatro de la Princesa* es un testimonio muy valioso, que muestra también el interés de Asturias por las nuevas teorías culturales. Publicado el 12 de junio 1930, Asturias da un resumen de lo escuchado: según Keyserling, el hombre en general no debe alejarse nunca de la tierra, porque de su relación con ella nacen las emociones, lo espiritual, el alma artística. Si el hombre está desterrado, como en el caso de los norteamericanos blancos, *se desarrolla una civilización mecánica* (pág. 435), que no se preocupa por la naturaleza, la gente o la tierra, y que explota sin pensar en las consecuencias. En cambio, en Sudamérica, la naturaleza nunca fue dominada, por lo que el hombre queda subordinado. Keyserling encuentra en la naturaleza *la última razón de la manera de ser del sudamericano* (pág. 435), que se diferencia significativamente de la norteamericana.

⁹¹ Asturias, Miguel Ángel: *París, 1924-1933. Periodismo y creación literaria*. Edición Crítica. Amos Segala (Ed.). Madrid: ALLCA XX, 1996 (Colección Archivos: 2ª ed.; 1); *El conde Hermann Keyserling en el Teatro de la Princesa* (12 de junio, 1930); pág. 435

3. Miguel Ángel Asturias, el escritor sociológico y antropológico

*El manual de angustias, que es el libro de Asturias, llegó a su hora.
Un nuevo momento se marcaba para la literatura hispanoamericana. Era
la hora de reencontrar a la más genuina América,
y traducirla y revelarla en palabras transidas de verdad.*⁹²

En cuanto al desarrollo ideológico, la tesis de Miguel Ángel Asturias titulada *El problema social del indio* es un documento muy valioso. Fue terminada en 1922 y publicada al año siguiente.⁹³ Se trata de su primer testimonio de un trabajo científico sobre la población indígena y es conocido como uno de los primeros estudios sociológicos guatemaltecos sobre este tema. Fiel a las teorías del siglo XIX, la obra critica el mal nivel de vida, resume las causas históricas, analiza el estado contemporáneo de los años veinte según el método sociológico, esperando tanto una mejora mediante la *educación, higienización y mestización* (pág. 95), como un adelanto biológico causado por la *inmigración* (capítulo VIII).

Igual que en la vida de Sarmiento, otros hechos políticos afectaron la biografía y la producción literaria de Asturias. Durante el período parisino (1924-1933) la creación literaria de Asturias recibió influencias del surrealismo. Pero aún más interesante es el cambio que ha revelado su forma de entender las culturas precolombinas. Sus artículos, que en gran parte escribió para el período guatemalteco *El Imparcial* atestiguan su preocupación sobre la situación social de Guatemala, y demuestran el nivel de madurez de sus conocimientos, especialmente referente a los métodos y teorías de varias disciplinas.

Después de su regreso a Guatemala en 1933 siguieron más de diez años de silencio total: su muy debatida conducta durante la dictadura de Jorge Ubico (1931-1944):

*No adivinaron Asturias y sus amigos que estaban frente a un nuevo autócrata,
cuyo dramático imperio duraría hasta 1944, ensangrentando a Guatemala bajo
su implacable y fría crueldad. La nueva reedición del régimen de Estrada*

⁹² Uslar Pietri, Arturo: *Testimonio*. In: Miguel Ángel Asturias. *El Señor Presidente*. Paris: Editions Klincksieck, 1978; pág. XVI

⁹³ **En adelante todas las citas, con el número de página en paréntesis, proceden de:** Asturias, Miguel Ángel: *El problema social del indio. Y otros textos*. Claude Couffon (Ed.). Paris: Centre de Recherches de l' Institut d' Études Hispaniques, 1971

*Cabrera sacudió de sorpresa y dolor a muchos que habían creído terminada la trágica era de los déspotas tropicales.*⁹⁴

Sólo a partir de la mitad de los años cuarenta sería su obra principal publicada, aunque muchos textos ya habían sido terminados o por lo menos existían en forma de narraciones breves.

3.1 Vida y obra I: desde el nacimiento hasta la ida a Europa

*También es notable su facilidad para imitar (cualidad de las razas inferiores) gracias a esta facilidad es hábil para la arquitectura y el dibujo; pero es incapaz de crear.*⁹⁵

Miguel Ángel Asturias nació el 19 de Octubre de 1899 en la ciudad de Guatemala. Era hijo de un abogado acreditado, cuya familia tenía sus orígenes en la aristocracia española y podía remontar su genealogía hasta el inicio de la conquista de América. Su madre, María Rosales, era mestiza y se ocupaba de la educación de niños indígenas. Sus padres tenían una actitud liberal y se preocupaban por el malestar social. Cuando Ernesto Asturias [sich] *in seiner Funktion als Gerichtspräsident weigerte, revoltierende Studenten zum Tode zu verurteilen, wurde er dafür 1903 enteignet und mit seiner Familie in die Provinz verbannt.*⁹⁶

A causa de este destierro, Miguel Ángel Asturias pasó su infancia (de 1903 a 1908) en la casa de su abuelo en Salamá, donde estuvo en contacto con la cultura indígena y probablemente aprendió quiché. Su abuela tuvo especial importancia en su desarrollo: *Sie war es, die ihm die Legenden der Mayas erzählte, ihn mit der magischen*

⁹⁴ Sánchez, Luis Alberto: *Escritores representativos de América. Tercera serie*. Madrid: Editorial Gredos, 1976; pág. 58

⁹⁵ Asturias, Miguel Ángel: *El problema social del indio. Y otros textos*. Claude Couffon (Ed.). Paris: Centre de Recherches de l' Institut d' Études Hispaniques, 1971; pág. 57

⁹⁶ Welly, Carina: *Literarische Begegnungen mit dem Fremden. Intranationale und internationale Vermittlung kultureller Alterität am Beispiel des Erzählwerks Miguel Ángel Asturias*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2004; pág. 17 [en su posición de presidente del tribunal se negó a condenar a muerte a estudiantes rebeldes, por lo que fue desposeído en 1903 y desterrado con su familia a la provincia.]

*Welt der Maisgötter und des Gottes Huracán vertraut machte.*⁹⁷ Estos años, sin embargo, no tuvieron mucho impacto en cuanto a su conciencia del mestizaje, como también opina Michael Rössner:

Wobei Mestize im Ursprung keineswegs als geistiges Selbstverständnis zu sehen ist, wie die Dissertation beweist. Die Familie Asturias gehörte offensichtlich zur assimilierten Oberschicht, und das „Mestizen-Bewusstsein“ kommt Asturias wohl erst, als Raynaud in seiner altamerikanistischen Vorlesung an der Sorbonne mit den Worten auf ihn zustürzte: „Vous êtes maya!“⁹⁸

En el año 1908, la familia de Asturias fue indultada y pudo regresar a la capital, donde el joven Asturias, de ese momento en adelante, pasaría a formar parte de la élite. *Su padre, abogado, le ofrecía en la capital guatemalteca, la formación y las comodidades de un hogar cristiano, impregnado a la vez de positivismo.*⁹⁹

Después de su bachillerato, el joven Asturias empezó la carrera de Medicina en 1917, que cambió al año siguiente por la Facultad de Derecho, Notariado y Ciencias Políticas y Sociales de Guatemala. Su educación familiar explica sus actividades políticas en la oposición estudiantil. 1920, después de dos décadas, la dictadura de Manuel Estrada Cabrera fue derrocada, y la Asociación de Estudiantes Unionistas fundada, que simpatizaba con el Partido Unionista. Asturias trabajaba para los periódicos estudiantiles *El Estudiante* y *Studium*, en los que no sólo atacó al dictador sino también articuló la necesaria unión de los movimientos estudiantiles y obreros. Como delegado, Asturias viajó en agosto de 1921 al Primer Congreso Internacional de Estudiantes a México, donde conoció a José Vasconcelos, quien le influyó ideológicamente, y a Valle-Inclán, que ejerció tenía gran influencia en cuanto a su

⁹⁷ Lorenz, Günther W.: *Miguel Ángel Asturias. Porträt und Poesie*. Neuwied und Berlin: Luchterhand, 1968; pág. 12 [Fue ella quien le contó las leyendas de los mayas, quien lo introdujo en el mundo mágico del dios del maíz y del dios Huracán.]

⁹⁸ Rössner, Michael: *Europäische Avantgarde und Ethnologie im Kontext der Suche nach nationaler Identität: Gedanken zum frühen Asturias und zum frühen Carpentier*. In: Iberoamericana. Frankfurt am Main, 1987 (11. Jahrgang Nr. 2/3); pág. 27 [En su origen, mestizo no debe ser entendido como evidencia mental, talmente demuestra la tesis. La familia Asturias pertenecía obviamente a la élite asimilada, y la conciencia de ser mestizo nació en Asturias en el momento cuando en la Sorbona Raynaud, durante una clase sobre la América precolombina, se acercó a Asturias con las palabras: „Vous êtes maya!“]

⁹⁹ Cheymol, Marc: *Miguel Ángel Asturias entre latinidad e indigenismo: los viajes de prensa latina y los seminarios de cultura maya en la Sorbona*. In: Miguel Ángel Asturias. París, 1924-1933. Periodismo y creación literaria. Edición Crítica. Amos Segala (Ed.). Madrid: ALLCA XX, 1996 (Colección Archivos: 2a ed.; 1); pág. 846

producción literaria.¹⁰⁰ Asturias consiguió un mejor entendimiento de la Revolución mexicana, que encauzaba un mejoramiento del estado social de la población indígena y una reforma agraria. Asturias quería lo mismo para Guatemala, aunque de una manera pacífica.¹⁰¹

*Pero antes, era conveniente establecer una radiografía minuciosa del mal indio. De regreso a Guatemala, Asturias inició rigurosas investigaciones en las provincias mayas: en las ciudades y los campos recogió de las familias indígenas los testimonios y documentos que le permitirían exponer en su tesis, con una precisión brutal, todos los aspectos de la poco envidiable condición india. Y de proponer remedios, diferentes sin duda de los previstos en sus conversaciones con Vasconcelos.*¹⁰²

En 1922 Asturias fue cofundador de la Universidad Popular (UP), con el propósito de ofrecer cursos gratuitos (de todos niveles) para todo el pueblo. En diciembre de 1923, Asturias se graduó con la tesis *El problema social del indio*.

En busca de estudios sociológicos sobre Guatemala del tiempo en que Asturias escribía *Hombres de maíz*, he encontrado un artículo valioso: *Anthropological research problems with reference to the contemporary peoples of Mexico and Guatemala* (de 1943).¹⁰³ Los autores demuestran en este ensayo, que casi no hay estudios científicos sobre la situación contemporánea de la población indígena. En cambio, la mayoría de las investigaciones son históricas, por ejemplo arqueológicas. Este artículo me parece esencial, porque da un resumen de las publicaciones etnológicas (sobre Guatemala y México) más importantes hasta 1943. Quiero añadir que la tesis de Asturias no está incluida, aunque algunas obras ya habían sido publicadas antes de 1900. Enumera los siguientes estudios al estar relacionados con mi tesis:

¹⁰⁰ Cfr.: Martin, Gerald: *Cronología*. In: Miguel Ángel Asturias. *Hombres de maíz*. Edición Crítica. Gerald Martin (Ed.). Madrid: ALLCA XX, 1997 (Colección Archivos; 21); págs. 461 y ss.

¹⁰¹ Cfr.: Taracena Arriola, Arturo: *Miguel Ángel Asturias y la búsqueda del "Alma nacional" guatemalteca. Itinerario político, 1920-1933*. In: Miguel Ángel Asturias. París, 1924-1933. Periodismo y creación literaria. Edición Crítica. Amos Segala (Ed.). Madrid: ALLCA XX, 1996 (Colección Archivos; 2a ed.; 1); págs. 679-689

¹⁰² Couffon, Claude: *Introducción*. In: Miguel Ángel Asturias. *El problema social del indio*. Paris: Centre de Recherches de l' Institut d' Études Hispaniques, 1971; págs. 10 y ss.

¹⁰³ Cfr.: Beals, Ralph, Robert Redfield, Sol Tax: *Anthropological research problems with reference to the contemporary peoples of Mexico and Guatemala*. In: *American Anthropologist*, 1943 (Bd. 45/1); págs. 1-21

*Mexico and Guatemala offer numerous opportunities for studies of various phases of acculturation, particularly with relation to the adjustment to the invasion of industrial civilization. Other topics for study which come to mind are: child training and development; economic life; status and class differences; the role of ceremonial and the relation between commerce and the division of labour to secularization. The list is obviously by no means complete. In the field of the community study there is also need for the study of peasant communities that are ostensibly Mexican or Guatemalan, particularly in more isolated regions and in areas formerly Indian or contiguous to present day Indian areas.*¹⁰⁴

Ya veinte años antes de esta publicación, Asturias ha analizado la mayoría de lo mencionado, pero:

*La pura lectura de este trabajo demuestra que las fuentes de Asturias son más bien librescas, y escasas: por loable que sea el intento, no resulta ser el fruto de una investigación directa sobre la realidad indígena. El conocimiento que el joven Asturias podía tener de los indios aparece muy reducido.*¹⁰⁵

Aparte de la impresionante superficialidad científica, la obra es profundamente racista, y se basa en varias teorías ya explicadas en el capítulo anterior.

*Sin embargo, cabe pensar que, como todos sus compañeros, no sólo desconocía a los principales exponentes mundiales del pensamiento social, sino que no tenía referencia de los trabajos de antropología, etnohistoria y sociología de sus contemporáneos europeos o americanos. Sufría el atraso científico que los catedráticos de la Universidad de San Carlos padecían debido al ostracismo intelectual en que vivieron durante los veintidós años de estradacabrerismo.*¹⁰⁶

El autor les llama una “raza” inferior, tratando las ventajas de la inmigración según el modelo argentino. *Flamante abogado*, expresa en su tesis de grado de 1923, El

¹⁰⁴ Ibídem; pág. 2

¹⁰⁵ Cheymol, Marc: *Miguel Ángel Asturias entre latinidad e indigenismo: los viajes de prensa latina y los seminarios de cultura maya en la Sorbona*. In: Miguel Ángel Asturias. París, 1924-1933. Periodismo y creación literaria. Edición Crítica. Amos Segala (Ed.). Madrid: ALLCA XX, 1996 (Colección Archivos: 2a ed.; 1). pág. 851

¹⁰⁶ Taracena Arriola, Arturo: *Miguel Ángel Asturias y la búsqueda del “Alma nacional” guatemalteca. Itinerario político, 1920-1933*. In: Miguel Ángel Asturias. París, 1924-1933. Periodismo y creación literaria. Edición Crítica. Amos Segala (Ed.). Madrid: ALLCA XX, 1996 (Colección Archivos: 2a ed.; 1); pág. 687

problema social del indio, *una serie de proposiciones acerca del indio que adolecen de un fuerte racismo a expensas de los mayas*.¹⁰⁷ La razón que explica cómo Asturias, posteriormente, pudo pasar por un cambio tan radical, la encontramos en su estancia en Europa y especialmente su traducción del *Popol Vuh*.¹⁰⁸

La estancia de Asturias en París fue capital en la elaboración de su obra. Es en París donde tomó conciencia de su personalidad y de sus exigencias y en donde el contraste del viejo mundo hizo que naciese en él la realidad del mundo que nos iba a revelar.¹⁰⁹

Me parece interesante que aparte de sus publicaciones periodísticas en los años treinta, en la literatura secundaria, su obra antes de *El Señor Presidente* queda casi totalmente excluida, aunque los parámetros implicados en la tesis forman el fondo de crítica en *Hombres de maíz* y otras obras: en la tesis, los estereotipos raciales, con respecto a la fisiología y la psicología, son usados metódicamente para revelar la esencia de todos los “indios” guatemaltecos, y tener entonces una base científica para mejorar a esta población y posibilitar un futuro mejor para todo el país. En *Hombres de maíz* estos estereotipos demuestran lo contrario, las injusticias sociales que sufre la población indígena, y realizadas por parte de la sociedad ladina.

La edición usada en mi tesina¹¹⁰ fue publicada en 1971 y contiene una *Advertencia*, que Asturias añadió para esta reedición. En esta advertencia, Asturias sigue criticando la miseria catastrófica y *la desvitalización del indígena* (pág. 18) al mismo tiempo que articula su deseo de una reducción del analfabetismo y de una reforma agraria. Asturias no se distancia de su propósito pero rechaza la teoría de mestización.

En mi tesis, entre los medios estudiados para la solución de este angustioso problema de la regresión vital del indígena, proponía, con juvenil entusiasmo, la

¹⁰⁷ Brotherston, Gordon: *Gaspar Ilóm en su tierra*. In: Miguel Ángel Asturias. *Hombres de maíz*. Edición Crítica. Gerald Martin (Ed.). Madrid: ALLCA XX, 1997 (Colección Archivos; 21). pág. 594

¹⁰⁸ Cfr.: Ibídem; págs. 596 y ss.

¹⁰⁹ Pillement, Georges: *El París que Asturias ha visto y vivido*. In: Miguel Ángel Asturias. París, 1924-1933. Periodismo y creación literaria. Edición Crítica. Amos Segala (Ed.). Madrid: ALLCA XX, 1996 (Colección Archivos: 2a ed.; 1). pág. 747

¹¹⁰ Asturias, Miguel Ángel: *El problema social del indio. Y otros textos*. Claude Couffon (Ed.). Paris: Centre de Recherches de l' Institut d' Études Hispaniques, 1971 (Es la única reedición de la tesis; Véase: Reichardt, Dieter (Ed.): *Autorenlexikon Lateinamerika*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994; pág. 357.); Todas las citas se refieren a esta publicación, por lo que los números de página se encuentran entre paréntesis al fin de cada cita.

inmigración. Un fuerte mestizaje a base de sangre nueva. A la fecha, la experiencia ha demostrado que si se llevan inmigrantes, éstos, no sólo no se mezclan con el indio, sino muy pronto se convierten en jefes, patrones, amos o capataces del infeliz nativo.

Por otra parte, últimamente ha surgido otra manera, de enfocar este asunto, en lo tocante a mejorar al indio, a elevarlo para que se incorpore al Occidente. Si se parte del concepto de que el indio guatemalteco es un ente que en sí encierra los elementos de otra cultura, de su cultura ancestral, propia, que alcanzó pasmoso desarrollo en las artes, los conocimientos de la naturaleza, etc. no hay que occidentalizarlo, sino tratar de despertar en él esos elementos de su cultura nativa, de su personalidad profunda. En este caso, lo que debe hacerse, es proporcionarle los medios para desarrollarse, ampliar sus formas de vida, y unir la técnica a su cultura, para que así, si él quiere, más adelante, se incorpore a la nuestra. (pág. 18)

Sin embargo, especialmente la última frase, no parece un alejamiento suficiente. Michael Rössner también critica que esta advertencia no disminuye el aspecto racista de la obra: *Bemerkenswert ist, dass sich Asturias auch im Vorwort zur Neuausgabe von 1971 nur zu einer halbherzigen Distanzierung von seinen früheren Thesen bereitfindet.*¹¹¹ No se debe olvidar, lo que también subraya Asturias, y es que sus intenciones han sido a) mejorar la situación de la mayoría de la población (la población indígena) y b) culpar la minoría (a los ladinos) por ignorar este problema. La segunda ambición se menciona muy pocas veces en la tesis, y el análisis del malestar tiene prioridad. Solamente en relación con sus artículos publicados hasta 1933 (véase el siguiente subcapítulo), los errores de los ladinos lograrán más importancia.

La tesis tiene ocho capítulos, pero solamente los seis primeros están anunciados en el índice. Tratan los siguientes grupos temáticos: lo historiográfico, lo sociológico, lo biológico y soluciones propuestas.

En el primer capítulo, titulado *Introducción*, Asturias critica la élite, por él considera semicivilizada: *formamos la minoría semicivilizada de Guatemala (profesionales,*

¹¹¹ Rössner, Michael: *Europäische Avantgarde und Ethnologie im Kontext der Suche nach nationaler Identität: Gedanken zum frühen Asturias und zum frühen Carpentier*. In: Iberoamericana. Frankfurt am Main, 1987 (11. Jahrgang Nr. 2/3); pág. 27 [Cabe señalar, que Asturias también en su advertencia a la reedición de 1971 solamente se distancia poco entusiasmado de sus tesis anteriores.]

estudiantes, comerciantes, periodistas, etc.) (pág. 32). Explica que la sociedad oficial, la minoría de la población guatemalteca y los ladinos, se niega a incluir a los demás, abandonándolos en la miseria, por ejemplo, en cuanto a los intereses políticos: [...] *la mayoría indígena vive fuera de la ley* (pág. 33). Como Sarmiento, Asturias no hace un análisis concreto en cuanto de la situación económica, sino que se concentra en las consecuencias del desequilibrio. Aunque en su advertencia de 1971 Asturias expresara [...] *mi protesta de entonces frente a la injusticia con que se trata al indio, [...] y la explotación a que es sometido por las clases llamadas pudientes y el capital extranjero* (pág. 19), este aspecto no es tratado en su tesis.

*La ausencia de un estudio de los mecanismos de explotación no le permitió ver que, en la injusticia de la propiedad agraria y en la explotación forzada de la mano de obra, radica la situación de miseria en la que está hundido el indígena y por medio de la cual se le oprime culturalmente. De esa forma, su análisis se quedó en la visión superficial del fenómeno. Es decir, la malnutrición, el alcoholismo, la falta de higiene y las enfermedades propias a todo el pueblo explotado. Por ello veía en la mala aplicación de las leyes las injusticias de la realidad guatemalteca.*¹¹²

Asturias concluye en este contexto que *el problema no es nuevo, pero está olvidado* (pág. 33). El aspecto de estar olvidado se repite varias veces en la tesis, combinado con un pesimismo que niega cualquier solución posible. De todos modos, el autor quiere luchar contra este pesimismo, porque para él sin solución no habrá ningún mejor futuro para el país. Más en adelante escribe:

El interés que cada día aumenta en las naciones civilizadas por el bienestar material, moral e intelectual de las clases populares, en algo debe alcanzar a esta tierra, y puede que en una hora de suprema aflicción, sacando fuerzas de nuestras propias fuerzas, dejemos la ciudad cómoda y atareada, para proporcionar un santo alivio a las almas que en los campos se mueren de miseria. (pág. 95)

¹¹² Taracena Arriola, Arturo: *Miguel Ángel Asturias y la búsqueda del "Alma nacional" guatemalteca. Itinerario político, 1920-1933*. In: Miguel Ángel Asturias. París, 1924-1933. Periodismo y creación literaria. Edición Crítica. Amos Segala (Ed.). Madrid: ALLCA XX, 1996 (Colección Archivos: 2a ed.; 1); pág. 687

Según las teorías sociológicas, Asturias ve en su propio estudio un intento de estudiar las leyes sociales de la otra cultura, para encontrar la posibilidad de formar una cultura única: *El estudio de nuestras sociedades ha de ponernos en posibilidad de hacer de Guatemala una nación racial, cultural, lingüística y económicamente idéntica* (pág. 34) y añade que *ni las razas ni las lenguas distintas son el problema porque tenemos a la vez diversos grados de cultura* (pág. 36).

En el segundo capítulo de *Sociografía Indígena* el autor da un resumen histórico de la sociedad indígena y distingue entre una época prehispánica, una colonial y una desde la independencia hasta la época actual. Este análisis es el fondo socio-histórico para estudiar la situación del momento en su totalidad, incluyendo las raíces. Aspectos como la organización política, la religión, la familia, la división del trabajo, la agricultura y la alimentación son estudiados en su desarrollo histórico. Asturias considera la organización política y la jurisprudencia durante la época prehispánica *bastante perfecta* (pág. 40), pero a partir de la conquista, la población indígena se ha quedado sin derechos, sometida a la esclavitud y dependiente, y dice Asturias: *Independencia de la minoría para la minoría. El indio, la masa aplastante, era incapaz y sin ideales. Para el indio la independencia representa un cambio de amo; nada más* (pág. 52). Algo similar pasó en la agricultura y la economía, fue rica durante la época prehispánica, pero las viejas estructuras fueron destruidas durante el tiempo colonial, y las expropiaciones después de la independencia resultaron en malnutrición y en enfermedad. *Como antes se vió forzado a trabajar en tierras ajenas, perseguido, y echado como carne de cañón a las guerras que sostenían por cuestiones baladís sus nuevos amos* (pág. 52). La poligamia y las creencias politeístas fueron prohibidas. *El período colonial, representa para el indio el desgaste de sus fuerzas materiales, morales e intelectuales [...]* (pág. 51). Las consecuencias de esta supresión son tratadas en los siguientes capítulos, como por ejemplo, en el tercero:

Quien haya leído la parte sociográfica de este estudio, determinará al momento cuál es la psicología indígena, en alguna de sus características.

Sentimiento moral, utilitarista; mentalidad relativamente escasa y voluntad nula.

Es cruel en sus relaciones familiares; silencioso, calculador, no se deja arrebatar por la pasión ni el entusiasmo; ríe con una mueca terrible, es huraño y ve con los ojos helados de malicia. (pág. 56)

A parte del resumen histórico, lo más interesante es la siguiente pregunta: *¿En qué estado social se encontraban los indios a la venida de los españoles? ¿Eran salvajes? ¿Eran bárbaros? ¿Eran semi-bárbaros? ¿Eran semi-civilizados?* (pág. 42) En el capítulo anterior ya he mencionado a Lewis Henry Morgan, quien ha fijado los términos acerca de los distintos estados de progreso. Según las teorías de Comte, los tres estados de desarrollo se diferencian no sólo por sus interpretaciones del mundo, sino que cada interpretación está asociada a una forma social, por ejemplo lo, teológico con estructuras feudales, lo metafísico con sistemas burgueses, lo positivista con sociedades diferenciadas. En *Ancient Society* (1877/1907) Morgan establece más características para clasificar sociedades. Según su teoría, existen tres períodos: *It can now be asserted upon convincing evidence that savagery preceded barbarism in all the tribes of mankind, as barbarism is known to have preceded civilization. The history of the human race is one in source, one in experience, and one in progress.*¹¹³ El salvajismo y la barbarie tienen cada uno tres subsistemas: *the lower, middle and upper status*, según sus invenciones, formas de agricultura, etc. Éstos y la civilización se diferencian en varios aspectos:

Apart from inventions and discoveries they are the following:

- | | |
|------------------------|---|
| <i>I. Subsistence,</i> | <i>V. Religion,</i> |
| <i>II. Government,</i> | <i>VI. House Life and Architecture,</i> |
| <i>III. Language,</i> | <i>VII. Property.</i> ¹¹⁴ |
| <i>IV. The Family,</i> | |

La civilización según Morgan empieza con la invención de un alfabeto fonético y el uso de la escritura y se divide en *Ancient and Modern*.¹¹⁵ No quiero dar ningún análisis concreto de esta obra, sino demostrar que Asturias no usaba esta sistematización. Sus clasificaciones parecen más arbitrarias, porque la civilización, según Asturias, *está caracterizada por el desarrollo de las actividades de un pueblo en los tres sentidos: industrial, intelectual y moral* (pág. 44). Esto también explica porque la población mestiza está considerada sólo semicivilizada.

¹¹³ Morgan, Lewis Henry: *Ancient Society or researches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization*. New York: Elibron Classics, 2005; págs. V y ss.

¹¹⁴ *Ibidem*; pág. 5

¹¹⁵ *Ibidem*; pág. 12

[...] *el estado social de los indios, a la venida de los españoles, era el de semi-barbarie. Creemos oportuno repetir que los indios eran semi-bárbaros y no civilizados, como corrientemente se dice; [...] La civilización sigue siendo el ideal de los pueblos y, acaso en el devenir de los tiempos, por causas imprevistas y por el esfuerzo regular del hombre, llegue una nación al desarrollo completo de sus actividades, como trabajadora, pensadora y virtuosa. Sólo así podrá llamarse a esa nación civilizada.* (pág. 44)

También en el cuarto capítulo, titulado *La Población*, el autor anota que es *incuestionable que en Guatemala existen dos civilizaciones distintas* (pág. 71) y divide entre una civilización indígena y una moderna. Las sociedades indígenas siguen viviendo como en la época prehispánica: *el indio conserva sus primitivos trajes* (pág. 73), *conservan sin embargo la primitiva costumbre* (pág. 72) (en cuanto a la alimentación), a los medicamentos *se les llama con su primitivo nombre indígena* (pág. 73), en la agricultura *aún trabaja conforme a primitivos sistemas, herencia de sus antepasados* (pág. 74). En cambio, la civilización moderna se define como tal sólo en relación con la mayoría del país: *El término moderna lo usamos en relación al atraso indígena, y corresponde generalmente a los mestizos* (pág. 74).

El tercer capítulo es bastante interesante en cuanto a los métodos. El capítulo se titula *Sociorganología* y, a primera vista, parece contener las categorías I-VII según Lewis Henry Morgan (con el que Asturias no tiene relación, como ya he demostrado anteriormente). En cambio, me parece muy probable que los métodos aplicados se funden en las teorías de Eugenio María de Hostos. Investigando el origen metodológico de Asturias, la palabra clave fue el título del tercer capítulo: *Sociorganología*. En busca de una definición, gracias a internet, solamente aparecieron dos nombres: el de Asturias y el de Hostos. Así, hice una comparación de ambas obras y pude aclarar definitivamente que Asturias usaba las teorías hostosianas en su tesis, aunque no lo hubiera citado ninguna vez.

Hostos era político y pedagógico, y además uno de los primeros sociólogos de América Latina, influido por Comte (en cuanto a la metodología) y Spencer (por su ideología organicista). Sus lecciones universitarias (en los años ochenta del siglo XIX) fueron publicados por sus discípulos en 1904: el llamado *Tratado de sociología*,¹¹⁶

¹¹⁶ Hostos, Eugenio María de: *Tratado de Sociología*. Madrid, 1904
<http://archive.org/stream/tratadodesociol00hostgoog#page/n33/mode/2up>
15 de junio, 2012

que contiene tres libros (*Sociología teórica, Sociología expositiva, Nociones de sociología*). Además, Hostos publicó también, ya en 1888, la obra *Tratado de Moral* (cuatro libros).¹¹⁷ Por lo tanto, hay varias concordancias entre Asturias y Hostos:

En el segundo libro *Sociología expositiva* Hostos diferencia cuatro secciones:

1. Socionomía: es la sociología, el estudio de las leyes sociales.
2. Sociografía: es la sociología descriptiva *que en su carácter general estudia los modos naturales de vivir, según el desarrollo biótico – salvajismo, barbarie, civilización – y el progreso de sus funciones – trabajo, gobierno, educación, religión y moral, organización –, y en su carácter particular describe cada uno de los órganos que integran el organismo social – individuo, familia, tribu, gente [...]*.¹¹⁸
3. Sociorganología: *ciencia de la organización de la sociedad según sus leyes naturales y su grado de evolución*.¹¹⁹
4. Sociopatía: *estudia y clasifica las enfermedades sociales – económicas, jurídicas, intelectuales, mesológicas, etc. – y el modo de prevenirlas*.¹²⁰

Es muy obvio que Asturias seguía estas secciones, en cuanto a la estructura y los títulos puestos. Además, hay una relación referente al entendimiento de las sociedades como un organismo. En el primer libro, *Sociología teórica*, Hostos define varias leyes naturales y da a entender que según la sociología intuitiva y *la conclusión organicista de Spencer de que la sociedad es una realidad biológica o ser viviente*.¹²¹ En su obra¹²² Hostos trata además los diferentes estados sociales y los divide en: salvajismo, barbarie, semibarbarie, semicivilización y civilización, denominaciones que corresponden con las clasificaciones de Asturias. También hay otras partes que son muy similares. Por ejemplo, en el Libro II, capítulo III (*Sociografía*), primera sección, primer párrafo, número 17, Hostos define la civilización como *un proceso ascensional en que se elevan desde el bajo nivel del industrialismo, del intelectualismo y del moralismo que debían caracterizar los períodos de civilización completa*.¹²³ Y sigue en la misma página con los ejemplos de China (moralismo), India (intelectualismo), y

¹¹⁷ Véase por un análisis complejo: Gutiérrez Laboy, Roberto: *Pensar y entender a Hostos*. San Juan/Puerto Rico: Ediciones SITUM, 2009

¹¹⁸ Pedreira, Antonio S.: *Hostos. Ciudadano de América*. Madrid, 1932; pág. 196

¹¹⁹ *Ibídem*; pág. 190

¹²⁰ *Ibídem*; pág. 197

¹²¹ *Ibídem*; pág. 194

¹²² Hostos, Eugenio María de: *Tratado de Sociología*. Madrid, 1904; págs. 96, 97, 99, 101, 105
<http://archive.org/stream/tratadodesociol00hostgoog#page/n33/mode/2up>
15 de junio, 2012

¹²³ *Ibídem*; pág. 106

Egipto (industrialismo del Período Tebáico). En capítulo II (*Sociografía Indígena*), número 6, Asturias escribe lo siguiente: *En la historia no encontramos pueblo alguno que haya alcanzado tal desarrollo. En Egipto dominó el industrialismo (Período Tebaico); en la India, el intelectualismo y en China, el moralismo* (pág. 44).

El quinto capítulo, *Sociopatía*, une los *fenómenos degenerativos* (pág. 79), tratando tanto la fisiología como la psique y sus causas (*etiología*). Otra vez, Asturias explica que este estudio es *para dirigir con seguro paso la marcha de Guatemala hacia el futuro* (pág. 80). Cada estado vive de la salud de sus pobladores. *Un Estado cuya organización tiene por base la inmoralidad, está fuera de todo derecho, fuera de la civilización y comete contra la humanidad el más grave delito* (pág. 85). Y sigue:

Sociedades que presentan anomalías tan profundas en su desarrollo, que se las ve caminar en sentido de menos; cuyo malestar moral y desconcierto económico son extremos; sin conciencia jurídica y faltas de salud intelectual y moral, no pueden ser la base sobre que descansa el futuro de una nación que, como Guatemala, aspira justamente a caminos de perfeccionamiento que la lleven a vivir una realidad mejor. (pág. 86)

Según Asturias, la población indígena y sus órganos se encuentran en el mismo estado que plantas sin luz y *morirá muy pronto* (pág. 81). El estudio es muy subjetivo y el autor también admite que no existe *ninguna clase de Estadísticas para ir sobre bases seguras* (pág. 81). Sin embargo, Asturias enumera seis signos anatómicos (como el *índice cefálico menor que el normal, talla y peso inferiores a los de otras razas* (pág. 81)), cinco signos fisiológicos (comparando estos signos con los habitantes del Congo, la China y otros “inferiores” por un lado, y las “razas” europeas por otro lado), y varios signos patológicos (como *paludismo, parasitismo intestinal* (pág. 82)). La degeneración psíquica se causa por la pérdida de su autoconfianza durante la esclavitud, y el resultando un ser criminal, *fanático, toxicómano y cruel* (pág. 84). Además, estos son *pueblos estancados donde se paga demasiado culto a las tradiciones absurdas que perpetúan sombras* (pág. 84). Las causas, en total nueve, corresponden en su mayoría con los medios tratados en los siguientes capítulos, y sólo se diferencian en: *endemias tropicales, enfermedades que, sin ser del medio, han hallado fácil propagación (sífilis, tuberculosis, etc.), alcoholismo y chichismo, la miseria* (págs. 84-85). Es obvio, que esta mención doble y la diferencia del contenido anunciado (seis capítulos) y el contenido verdadero (ocho capítulos) corresponden: según lo

anunciado en el subcapítulo 30. *Medios para destruir el mal* debería pertenecer al sexto capítulo, que es en realidad el capítulo VIII. Lo mismo ocurrió en la enumeración de las causas: la *Etiología* y la *Terapéutica* interactúan, por lo que son mencionadas dos veces, y además divididas en dos capítulos (VI y VII).

Los últimos tres capítulos contienen las soluciones, o en las palabras de Asturias, los medios que se debe emplear *para retardar la degeneración del grupo social guatemalteco que comprende a la raza indígena* (pág. 113) (capítulo VI y VII) y *para destruir el mal* (pág. 113) (capítulo VIII). Como la tesis es un análisis sociológico refiriéndose en su mayoría a las teorías del siglo XIX, recibe influencias de aspectos biológicos, por lo cual la sociedad es entendida como un organismo que puede sufrir varias enfermedades:

Los organismos sociales, como los individuales, están expuestos a sufrir dolencias, en muchos casos difíciles de curar. Cuando las sociedades humanas enferman por falta de funcionamiento de sus órganos (individuo, familia, municipio, etc.), o por una anemia social que las hace débiles, enfermedades de carácter económico, moral e intelectual, urge la aplicación de medicamentos que las restablezcan. El estudio de tales medicamentos está encomendado a la terapéutica social. (pág. 88)

Según Asturias la nación guatemalteca está enferma, a causa, en gran parte, de la sociedad indígena. Para mejorar no sólo el malestar social de esta población sino de toda la nación, es necesaria una *terapéutica social* (título del capítulo VI). Asturias cita en este contexto solamente a cuatro pensadores y las publicaciones de sus obras principales: *Doctor don Antonio Larrazábal (1810)*, *Fray Matías Córdova* y *Fray Antonio de San José Muro (1797)* y el *Licenciado Antonio Batres Jáuregui (1893)* (pág. 89)¹²⁴ y da un resumen de los cambios recomendados:

En aquel tiempo ya se proponían para mejorar al indio, en sus condiciones de vida, los medios que hasta la fecha se han venido repitiendo: hacerlo propietario de pequeñas parcelas de tierra; obligarlo al cultivo de nuevos productos; no obligar a los indios que tengan sementera propia a trabajar en las fincas de los blancos; considerar al indio incapaz para obligarse y de tal suerte prevenir que

¹²⁴ En toda la tesis, Asturias cita solamente siete fuentes científicas distintas en sus notas. Seis de éstas son citadas solamente una sola vez. En cambio, cita hasta un total de cinco veces a Batres Jáuregui.

para sus contratos intervenga un tutor específico; evitar los abusos de las cofradías, del servicio de sacristías y del servicio parroquial; estimularlo; hacerlo hablar español; procurar que calce y vista como los ladinos; crearle necesidades; desanalfabetizarlo; desterrar de su vida el vicio del alcohol; evitarle malos tratamientos por parte de los ladinos; la mestización y la inmigración. (pág. 89)

En la obra *Los Indios. Su historia y su civilización*,¹²⁵ Batres Jáuregui analiza la historia de los indígenas en América Latina (especialmente de Guatemala) desde las culturas precolombinas hasta el fin del siglo XIX. Jáuregui encuentra la crisis nacional actual en las herencias coloniales respecto al tratamiento judicial de la población indígena, comparable a la separación social y a la falta de educación (particularmente critica la falta de conocimientos de la lengua española). Desacredita el sistema económico actual, por lo que ni los suprimidos tendrán ningún interés de forzar la producción, ni habrá ningún movimiento de las poblaciones a otros lugares, evitando así, cualquier forma de intercambio cultural: *El mal está en el principio; y es bárbaro y anticonstitucional ese procedimiento de trabajos forzados, en un país en que se blasona de libertades individuales para todos los que lo pueblan.*¹²⁶ En cuanto al progreso civilizatorio dice que [la] *escuela espiritualista, la positivista, la antropológica, la evolucionista, etc., establecen diversas teorías acerca del progreso*¹²⁷ y añade que [de] *todos modos, para lograr el mayor avance en la civilización de los indios, se hace necesario inquirir qué causas son las que se han opuesto a que se desarrollen y progresen.*¹²⁸ Esto demuestra que la causa se encuentra en la separación por culpa de los demás:

*La separación de la gente de otra raza mantiene al indio con los hábitos que heredara de sus mayores: no conoce de la civilización sino sus defectos y sus vicios, y las violencias é injusticias que se le hacen sufrir, y por esto se reconcentra en sí mismo y se asocia únicamente con sus compañeros.*¹²⁹

¹²⁵ Batres Jáuregui, Antonio: *Los Indios. Su historia y su civilización*. Guatemala: La Unión, 1893/94
<http://ia700305.us.archive.org/21/items/losindiosuhisto00batriala/losindiosuhisto00batriala.pdf>

10 de junio, 2012

¹²⁶ *Ibídem*; pág. 162

¹²⁷ *Ibídem*; pág. 176

¹²⁸ *Ibídem*; pág. 184

¹²⁹ *Ibídem*; pág. 185

Para Batres Jáuregui la única manera de alcanzar un avance civilizatorio es la de conseguir una homogeneidad social. La última parte de este libro es muy parecida a la tesis asturiana, pero sin tantas influencias racistas, sino más bien socioeconómicas.

Asturias selecciona siete medios en especial para lograr un desarrollo civilizatorio:

- a) La prohibición de *casamiento prematuro*: de un cuerpo y un alma aún en desarrollo no pueden nacer hijos útiles.
- b) *La mala alimentación*, es decir sólo maíz y frijol, es el origen de su inferioridad física: *Hay que hacer un estudio especial para fijar el sistema alimenticio que cuantitativa y cualitativamente conviene al indio; mientras tanto debe inducirse a introducir en su dieta la carne y las hierbas.* (pág. 92)
- c) El *excesivo trabajo* culmina en un agotamiento total, por lo que se debe reducir las horas de trabajo a ocho cada día. Además sigue siendo esclavo: *La inhumanidad se prolongó sobre nuestra vida mal llamada independiente, y después de cien años de libertad, el indio, como un esclavo, hace girar cansadamente la muela de nuestra agricultura.* (pág. 94)

Sigue el séptimo capítulo, tratando los medios d-f, que son fundamentales en la opinión de Asturias, y como consecuencia titulado *Educación, Higienización, Mestización*.

- d) Sólo a través de la *educación* un hombre esclavo se puede convertir en hombre libre. El problema principal es la miseria, porque ésta impide que los niños vayan a constantemente a la escuela, ya que deben trabajar o ayudar a sus padres. En primer lugar, los niños deben aprender español, por ser el idioma parte del alma nacional, y además, el contenido debe ser transformado: *Cursos más interesantes desde el punto de vista de la utilidad personal, despertarían en los padres interés porque sus hijos aprendieran, enviándoles regularmente a la escuela (noticias relativas al cultivo del campo, a la fabricación del pan, cría de animales, etc.).* (págs. 96-97) La escuela debe enseñar especialmente tanto *justicia y amor*, como *las ideas de solidaridad y cooperación* (pág. 98). La *Escuela al aire libre* es el edificio más adecuado para el indio (pág. 98), y no se debe olvidar a los adultos:

La tarea a este fin, perseguirá preparar al indio para una más sana comprensión de sus relaciones sociales, combatir sus supersticiones sin herirle, darle nuevos medios de cultivo y hacerle tomar conocimiento de sus

derechos de ciudadano, de las obligaciones correlativas y del aseo personal que tan descuidado existe entre ellos. (pág. 99)

Este último aspecto corresponde al siguiente medio:

e) La falta de higiene causa muchas enfermedades, por lo que la *higienización* debe ser promovida.

Los medios recién mencionados desean mejorar la situación de miseria, que no puede ser negada o ignorada y corresponden además con el método de Hostos. El siguiente subcapítulo, sobre la *Mestización*, sirve como transición al último capítulo *Inmigración*, que es la parte más racista de la tesis. Personalmente, no entiendo las opiniones de varios científicos que dicen por ejemplo: *Lejos de ser una prueba de racismo paternalista mezquino, esta tesis revela el insuficiente bagaje intelectual de que estaba provisto en un principio, y que hace resultar asombrosa la antropología cultural subyacente en su obra inmediatamente posterior.*¹³⁰ Ellos tienen razón en que la intención de la tesis no era racista, pero es un hecho que las teorías de mestización e inmigración resultan racistas indudablemente.

f) Según Asturias, la *mestización* nunca se realizó, a causa de su prohibición durante el poder colonial español y después por el odio existente y las diferencias profundas, por lo que un *cruzamiento* (pág. 101) ya no era posible, porque *éste es más factible cuando se encuentran pueblos que poseen un grado de civilización parecido.* (pág. 101) Asturias diferencia distintos estados de progreso cultural y quiere que la cultura inferior adopte los beneficios de la superior, que posee su superioridad por la herencia europea:

La mestización persigue, entre sus fines, la homogeneidad racial, cultural y lingüística de un pueblo que cuenta con porciones sociales de civilización o cultura retrasada y de civilización o cultura superior. La mestización, es indudable que hubiera proporcionado al indígena una puerta ancha para pasar de su primitivo estado social al estado social que la civilización europea dejó en estos suelos. (págs. 100-101)

Como la mestización no se realizó, el medio para destruir el mal, es la *Inmigración* (capítulo VIII). En este último capítulo, el autor relativiza los medios para retrasar la

¹³⁰ Segala, Amos: *Introducción del Coordinador*. In: Miguel Ángel Asturias. París, 1924-1933. Periodismo y creación literaria. Edición Crítica. Amos Segala (Ed.). Madrid: ALLCA XX, 1996 (Colección Archivos: 2a ed.; 1); pág. LIX

degeneración y da a entender, que una *raza tan degenerada* no puede ser verdaderamente mejorada por estos métodos. El proceso de degeneración ya está demasiado avanzado, por lo que los medios a-e (que son medicamentos para mejorar, pero no para curar) ya no tienen suficiente impacto para cambiar la situación y proteger la sociedad de una ruina nacional: *Ayer estuvo bien, pero hoy, en este nuevo momento, deben rechazarse tales medios por ineficaces* (págs. 103-104). Asturias entiende la “raza” misma como la misma causa de la enfermedad social:

Debo decir, antes de pasar adelante, que no me contradigo, que si en el capítulo anterior estuve en la situación optimista con respecto a la educación, fué porque allá se trataba de paliativos, medicamentos para retardar el mal; y aquí se trata de remedios causales o, lo que es igual, que ataquen el mal en su causa y lo destruyan. (pág. 105)

El problema social del indio es, por lo tanto, no un problema dentro de la población indígena, sino un problema a nivel nacional; el autor niega la responsabilidad de la historia (apartamiento racial), de los políticos incluso contemporáneos (la falta de educación), de los terratenientes (el trabajo forzado), sino que da a entender que el problema social resulta de la degeneración moral, intelectual y física que se hereda de una generación a la siguiente:

Sangre nueva, he aquí nuestra divisa para salvar al indio de su estado actual. Hay que contrapesar sus deficiencias funcionales, sus vicios morales y sus cansancios biológicos. Hay que volverlo a la vida para que advierta, en esta hora de conmociones, la obligación que tiene de contribuir al triunfo de los ideales que la Humanidad se esfuerza por alcanzar.
El estancamiento en que se encuentra la raza indígena, su inmoralidad, su inacción, su rudo modo de pensar, tienen origen en la falta de corrientes sanguíneas que la impulsen con vigoroso anhelo hacia el progreso. (pág. 106)

Los Estados Unidos y la República Argentina son para Asturias las naciones ejemplares, donde la inmigración ha sido favorable para la sociedad.¹³¹ Ya los pocos

¹³¹ Cfr.: Rössner, Michael: *Auf der Suche nach dem verlorenen Paradies. Zum mythischen Bewusstsein in der Literatur des 20. Jahrhunderts.* Frankfurt am Main: Athenäum, 1988; págs. 201-202; [...] selbst Gordon Brotherstones Qualifikation der Dissertation als Anregung zum „Genocid“ scheint angesichts von Asturias’ Verweis auf die „vorbildliche“ Lösung der Indianerfrage in den USA und Argentinien kaum übertrieben. (pág. 202)]

cruzamientos que ha habido (alemán e indio) (pág. 107) muestran en Guatemala un buen resultado. Solamente mediante de una *reacción biológica* (pág. 107) los demás medios (a-e) triunfarán. En el contexto del cruzamiento Asturias compara a la población indígena – a diferencia de Montaigne – no sólo con frutas, sino también con animales, los cuales a través de cruzamiento y modificaciones han sido mejorados. En consecuencia, las “razas” que son mejores que la “raza indígena” deben ser entrecruzadas, para detener la degeneración. Para estudiar la inmigración *etnológicamente* Asturias cita a Le Bon: 1ª. *que las razas sometidas al cruce no sean muy desiguales numéricamente; 2ª. que no difieran demasiado en sus caracteres y 3ª. que estén sometidas por largo tiempo a idénticas condiciones ambientes.* (págs. 108-109). El citado Gustave Le Bon publicó en 1895 su obra más famosa *La psicología de las multitudes*, y según él, los hombres civilizados se convierten en hombres bárbaros/primitivos cuando se reúnen en masas, por lo que la sociedad industrial, que se caracteriza por las masas, es la última forma de cultura antes de recaer en un estado primitivo.¹³²

Según la teoría de la eugenesia, el control de reproducción es esencial para mejorar una “raza” degenerada; esta teoría es tan racista al aceptar la selección artificial, que lleva a la población indígena al nivel de animal doméstico.¹³³

“El cruzamiento, escribe Le Bon, es el único medio infalible que poseemos para transformar de manera fundamental el carácter de un pueblo, puesto que sólo la herencia es bastante poderosa para luchar contra la herencia.” (pág. 112)

Lo racista en cuanto a esta cita es que las categorías como el aspecto físico, la moral, el carácter, la inteligencia, etc. son típicas y entendidas como absolutas respecto a una sola “raza”. El atributo esencial del racismo es la diferenciación de “razas” superiores e inferiores, que al principio se diferencian por características superficiales, resultando en una separación étnica, y que culmina finalmente en una separación socioeconómica (véase “los medios de retardar la degeneración” a-e). Este desarrollo puede explicar por qué el racismo institucionalizado durante el colonialismo continuaba después de lograr la independencia, el racismo sociocultural ya no existía por las leyes, sino como consecuencia de ellas. Ser diferente significa tener un valor

¹³² Cfr.: Herman, Arthur: *The idea of decline in western history*. New York: The Free Press, 1997; pág. 128

¹³³ Cfr.: Shipman, Pat: *Die Evolution des Rassismus. Gebrauch und Mißbrauch von Wissenschaft*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1995; págs. 164 y ss.

diferente y el citado deseo de una “homogeneidad racial, cultural y lingüística” es el mejor ejemplo del pensamiento racista de Asturias. Según las teorías racistas las categorías sólo pueden ser cambiadas por procesos biológicos como el cruzamiento de dos “razas” que debe durar suficiente tiempo/generaciones.¹³⁴

La teoría de la degeneración, un término que estaba relacionado inicialmente con la obra de Gobineau, apareció a finales del siglo XIX y, en cambio, la teoría de la raza era vista por muchos intelectuales de cualquier ideología como una manera de explicar el fracaso de la civilización.

Indeed, the threat of degeneration became one of the issues on which late-nineteenth-century socialists, radicals, and liberals strongly agreed. The degeneration scare raised the possibility that modern industrial society might be creating a new “barbarism within”.¹³⁵

Esto implicó que esta degeneración biológica fuera adaptada al discurso intelectual de la decadencia que culminó en una revaluación de la cultura después de la Primera Guerra Mundial, y así se encontró en el estado civilizatorio de aquel momento la verdadera barbarie.¹³⁶

Esta historia filosófica y literaria será tratada en el siguiente capítulo.

¹³⁴ Cfr.: Geiss, Imanuel: *Geschichte des Rassismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988; págs. 15 y ss.

¹³⁵ Herman, Arthur: *The idea of decline in western history*. New York: The Free Press, 1997; pág. 111

¹³⁶ Cfr.: Camayd-Freixas, Erik: *Realismo mágico y primitivismo. Relecturas de Carpentier, Asturias, Rulfo y García Márquez*. Lanham: University Press of America, 1998; págs. 1 y ss.

3.2 Vida y obra II: la estancia en París

*Los Estados Unidos, mosca gigante, respondería el punto:
Hombres que se pudren y que por lo mismo no huelen a rosas,
me trajeron a ti: tú sabes que las moscas no entran a las casas limpias.*¹³⁷

Por razones políticas Asturias se fue al extranjero. Pensando en estudiar economía política, partió primero a Londres, donde se quedó solamente dos meses. En julio de 1924 se fue a París, y cuando vio anunciado un curso del profesor Georges Raynaud sobre las civilizaciones precolombinas, decidió quedarse para estudiar etnología en la Sorbona y formarse en historia y cultura de los mayas. A partir de 1926 tradujo el *Popol Vuh* y los *Anales de los Xahil de los indios cakchiqueles* (1928). Alejo Carpentier dijo, en su discurso dictado en el Ateneo de Caracas, el 22 de mayo de 1975 sobre la obra de Miguel Ángel Asturias:

*En Asturias, que es en cierto modo un lazo de unión entre la generación de Gallegos y la mía, puesto que va de los treinta a los cincuenta más o menos, en Asturias la influencia del Popol Vuh es constante, de los libros de Chilam Balam, del Libro de los cachikeles: toda la gran mitología, la gran cosmogonía del nuevo continente inspira las imágenes de Asturias en su prosa.*¹³⁸

Traducir esta obra, le ayudó a desarrollar una especial creatividad lingüística, algo que le influiría desde entonces. Lo característico de esta época es que Asturias no traducía del original sino de la traducción francesa de Raynaud al español.

En la Sorbona, los jóvenes latinoamericanos se matriculaban, más que en las clases de literatura española, en el departamento de filosofía. Como la etnografía formaba parte, entonces, de este departamento, se enteraron con toda facilidad de los recientes descubrimientos. La antropología se desarrollaba entonces en todo el mundo, y especialmente en la América latina, con los informes de las investigaciones hechas en México. [...] El profesor Georges Raynaud llegó de Yucatán con los textos del Popol Vuh, despertando el interés

¹³⁷ Asturias, Miguel Ángel: *París, 1924-1933. Periodismo y creación literaria*. Edición Crítica. Amos Segala (Ed.). Madrid: ALLCA XX, 1996 (Colección Archivos: 2ª ed.; 1); pág. 221 (*La mosca en la nariz*)

¹³⁸ Carpentier, Alejo: *Razón de Ser*. Caracas, Universidad Central de Venezuela: Ediciones de Rectorado, 1976; pág. 64

*de sus estudiantes, especialmente del guatemalteco Miguel Ángel Asturias y del mexicano José María González de Mendoza. Indudablemente, la curiosidad de nuestros escritores e investigadores, más tarde la ciencia seria y sólida de la escuela francesa de etnografía, ayudaron a Ricardo Güiraldes, luego a Miguel Ángel Asturias y César Vallejo, a tomar conciencia del valor del idioma y de la cultura auténtica de sus países, a conocerlos mejor, y, más tarde, a describirlos.*¹³⁹

Para la población pudiente de América Latina la estancia en París ha sido siempre una tradición, aunque las causas y efectos hayan cambiado a lo largo del tiempo. Paulette Patout escribe en su artículo *La cultura latinoamericana en París entre 1910 y 1936* que antes del siglo XX el intercambio cultural entre los latinoamericanos y Francia ha sido unidireccional:

*Pero los franceses se preocupaban poco de preguntarles sobre su país; y los americanos deseaban ante de todo vivir a la francesa, para que todos se olvidaran de su exotismo. [...] casi todos regresaban a su país con recuerdos parisienses para iluminar el resto de sus vidas. En adelante, comían a las horas francesas, bebían vinos franceses, compraban las creaciones del lujo francés, leían libros franceses y, en definitiva, eran nuestros mejores embajadores.*¹⁴⁰

Sólo a partir de 1908/09 la política francesa cambió en cuanto a su relación con América Latina, con la intención de impedir la influencia de Alemania en América, varias instituciones fueron establecidas en Francia, que deberían intensificar las relaciones, como por ejemplo, el Groupement des Universités et Grandes Ecoles de France pour les Rapports avec l'Amérique Latine (1909). Estas instituciones causaron un aumento de interés y de necesidad por representar mejor la cultura de América Latina. Por esto, bibliotecas y revistas fueron fundadas y el Comité France-Amérique Latine organizó todo lo apropiado para reunir a las personas del mundo de la cultura y la política:

Asisten el presidente Paul Doumer, el general Porfirio Díaz, Enrique Larreta, Rubén Darío: es el punto de contacto, de la mayor elegancia, entre los ricos

¹³⁹ Patout, Paulette: *La cultura latinoamericana en París entre 1910 y 1936*. In: Miguel Ángel Asturias. París, 1924-1933. Periodismo y creación literaria. Edición Crítica. Amos Segala (Ed.). Madrid: ALLCA XX, 1996 (Colección Archivos: 2a ed.; 1); pág. 755

¹⁴⁰ *Ibíd.*; pág. 749

*americanos residentes en París y nuestros dirigentes políticos y poderosos industriales, y con ellos se juntan, a veces, grandes figuras artísticas o literarias.*¹⁴¹

La vida cultural parisina se transformó significativamente después de la Primera Guerra Mundial y especialmente entre 1920 y 1933. Por la debilidad económica, vivir en Francia llegó a ser barato como nunca había sido antes. *De modo que el París del franco arruinado es, otra vez, el centro del mundo, más rico en artistas y escritores extranjeros que nunca, venidos a participar con avidez a esta fiesta de las artes, del teatro, de los libros.*¹⁴² El año 1925 representa la culminación de intercambios culturales en París; el Comité France-Amérique aumentaba sus actividades, el periódico *Revue de l'Amérique Latine* fue fundado y los estados latinoamericanos enviaron a su élite de políticos y escritores en función diplomática a Francia. Otros trabajaban de corresponsales, como Alejo Carpentier o Miguel Ángel Asturias, quien escribió, entre 1924 y 1933, 440 artículos para el periódico guatemalteco *El Imparcial*.¹⁴³ Es bastante extraño que Asturias hubiera publicado *artículos relacionados exclusivamente con la realidad sociopolítica guatemalteca y/o latinoamericana*.¹⁴⁴ Exclusivamente no me parece oportuno, porque hay varios artículos, en los que el contenido no se corresponde con esta realidad, por ejemplo, los de 1933 que tratan del fascismo europeo y la probabilidad de otra guerra. Sin embargo, gran parte de los artículos está relacionada temáticamente con la tesis y tratan de temas contemporáneos sobre Guatemala. En esta época el autor podía distanciarse de la teoría del mestizaje y se concentró más en la sociedad ladina. Además, no se debe olvidar que gracias a su trabajo como corresponsal e intelectual, Asturias conoció a los pensadores latinoamericanos y europeos más importantes y su opinión en cuanto a la política económica se convirtió más y más antiimperialista. Los temas principales, que se repiten casi incontablemente son: la educación, la renovación mental, la separación social/racial, la economía (especialmente la

¹⁴¹ Ibídem; págs. 750 y ss.

¹⁴² Ibídem; pág. 754

¹⁴³ La historia de *El Imparcial* y un análisis más profundo de los artículos de Asturias, véase: Martin, Gerald: *M. A. Asturias y El Imparcial*. In: Miguel Ángel Asturias. París, 1924-1933. Periodismo y creación literaria. Edición Crítica. Amos Segala (Ed.). Madrid: ALLCA XX, 1996 (Colección Archivos: 2ª ed.; 1); págs. 641-678

¹⁴⁴ Segala, Amos: *Introducción del Coordinador*. In: Miguel Ángel Asturias. París, 1924-1933. Periodismo y creación literaria. Edición Crítica. Amos Segala (Ed.). Madrid: ALLCA XX, 1996 (Colección Archivos: 2ª ed.; 1); pág. L

agricultura y el predominio del extranjero), la identidad mestiza y varios aspectos en cuanto al arte moderno. Otros motivos son el aguardiente, el juego, el robo y la prostitución. Éstos aparecen dentro de otras reflexiones para subrayar las consecuencias de la política contemporánea.

El primer artículo¹⁴⁵ que se refiere a su tesis se titula *Realidad social guatemalteca I-III* (publicado en *El Imparcial* los 4, 5 y 6 de mayo, 1925), en el que el joven estudiante analiza las estructuras sociales contemporáneas y presenta los problemas que resultan, enfocándose en el aspecto de la ignorancia:

Simplificando, encuentro que Guatemala está formada en su población por dos capas sociales: la masa negra y los semicivilizados. La masa negra está constituida por los indios y los ladinos que no saben leer ni escribir y viven como aquéllos, diferenciándose solamente en el traje o porque hablan español. Los semicivilizados forman el escaso número de habitantes que leen y escriben, facultativos, obreros, finqueros, comerciantes, militares y clérigos, y forman además la clase de los dirigentes, entendiéndose por tales las personas que en un momento histórico gobiernan el país. [...] Presidentes, ministros, diputados y jueces que dan vergüenza. (págs. 26-27)

En este contexto hay que pensar en la proclamada, pero casi no tratada idea de la tesis, de criticar a los ladinos por excluir a la mayoría de la sociedad.¹⁴⁶ En adelante, será característico, que Asturias no culpe a la población indígena de los problemas nacionales, sino a los ladinos. En la segunda parte del artículo, Asturias revela otra razón para explicar *nuestro atraso cultural* (pág. 30): los analfabetos no tienen la culpa, sino los que tendrían todas las posibilidades de forzar un progreso pero no lo hacen. No la masa negra sino los *semicivilizados* son los responsables.

Pero la cultura, pero la civilización... Generalmente se cree que nuestra falta de cultura se debe al número de analfabetos que tenemos y si ello es verdad, por

¹⁴⁵ En adelante todas las citas, con el número de página en paréntesis, proceden de: Asturias, Miguel Ángel: *Realidad social guatemalteca* (I; 4 de Mayo 1925). In: Miguel Ángel Asturias. París, 1924-1933. Periodismo y creación literaria. Edición Crítica. Amos Segala (Ed.). Madrid: ALLCA XX, 1996 (Colección Archivos: 2ª ed.; 1)

¹⁴⁶ Cfr.: Asturias, Miguel Ángel: *Realidad social guatemalteca* (I; 4 de Mayo 1925). In: Miguel Ángel Asturias. París, 1924-1933. Periodismo y creación literaria. Edición Crítica. Amos Segala (Ed.). Madrid: ALLCA XX, 1996 (Colección Archivos: 2ª ed.; 1); pág. 27/Notas: pág. 542: *Su vinculación con la tesis de 1923 es evidente, pero aquí las mismas ideas son mucho más coherentes y sistematizadas.*

otra parte yo creo que también se debe al número de personas que saben leer y escribir y que no leen ni escriben. (pág. 28)

Asturias ataca la enseñanza universitaria y el desinterés común de los estudiantes por un amplio entendimiento intelectual: *Nuestros estudiantes no saben leer y están en su razón utilitarista, la divisa es ser notario* (pág. 29). En la tercera parte del artículo, Asturias conecta esta crítica con la censura de los periódicos: cada guatemalteco lucharía por su propiedad, pero no por el derecho de la prensa libre, que para los alfabetizados no tiene ninguna importancia: [...] *nuestro pueblo no es desvergonzado ni cobarde; es, simplemente, ignorante* (pág. 31).

La cuestión sobre la educación es bastante presente en sus artículos; Asturias la relaciona con ambos lados de la sociedad, como demuestra otro artículo: En *Rusia y el analfabetismo* (19 de noviembre, 1932) en el que da a entender que con una cifra tan alta de analfabetos en Guatemala nunca habrá ningún progreso, hablando no solamente de un avance económico, sino también ideológico:

El proceso de lo superficial, de lo mecánico, no les entra a muchos, que no es ni puede ser nunca "progreso". El verdadero progreso encarna un movimiento más hondo, una resultante de fuerzas invariables que operan de dentro afuera, de cultura a civilización (pág. 486).

Aquí, Asturias se refiere a estadísticas de las repúblicas soviéticas, donde antes de la revolución el 73 % de la población era analfabeto y en 1930 sólo el 38 % de los adultos no sabía leer. Concluye diciendo que la enseñanza debe ser transformada para lograr un cambio radical de la sociedad.

Ya en 1927 (19 de enero) Asturias publicó el artículo *Sistema educacional nocivo al país*, en el que critica el sistema educativo hecho por ladinos para ladinos, y que excluye las necesidades de los campesinos, intensificando al mismo tiempo la separación social:

La separación que ya existía entre el indio y el ladino, se ha hecho más honda como resultado inmediato de un sistema educativo que, al igual de un virus, tiende a destruir el organismo nacional. De un lado está el ladino que sueña con la ciudad y desprecia la agricultura, y de otro lado, el indio, que ve en la escuela al blanco que le quiere robar a sus hijos, educándolos para que jamás vuelvan a la choza, ni a sembrar la tierra. (pág. 153)

Del mismo modo, Asturias encuentra en este sistema la razón de la mala administración agrícola, argumentando que si los ciudadanos (ladinos, educados) supieran cómo trabajar la tierra, la tierra no se vendería a las compañías extranjeras. El escritor propone clases sobre plantas, animales y *cuestionarios higiénicos o de instrucción civil* (pág. 154), explicando nuevas técnicas agrícolas, para que resulte un país culto y autónomo. Otra vez, a finales de 1929 Asturias escribe en *Mentalidad nueva* que se necesita una *escuela que prepare a los futuros cultivadores de las tierras que por entonces nos queden* (pág. 407) para educar a los campesinos, pero que primero la mentalidad de los ya educados debe cambiar.

Otro tema muy importante es la influencia de los propietarios extranjeros y los resultados sociales. En *Nacionalismo económico* (2 de septiembre, 1929) Asturias dice que – por falta de otras formas de producción – se debería forzar la agricultura y cambiar las estructuras existentes, que son, por un lado, parte de una ideología colonial, y por otro lado, errores de los políticos contemporáneos. Usa una retórica bastante similar a la de Sarmiento respecto al nuevo/buen gobierno, lo que corregirá los errores cometidos: *Ese buen gobierno tendría que luchar contra el latifundio, sustituido de la propiedad comunal, a fin de que las tierras hoy improductivas pasaran a manos de los pequeños cultivadores* (pág. 378). También en el tercer capítulo de la tesis se refiere a la propiedad de la tierra y dice que *en la época prehispánica [...] existía el comunal* que daba suficiente comida para todos. En cambio, en la tesis, donde criticó las formas tradicionales de agricultura, prefiere las estructuras pequeñas, aunque sean antieconómicas. Además, según Asturias, debería prohibirse la venta de territorio a extranjeros o compañías extranjeras y hay que reconquistar lo vendido. Para lograr esta transformación a Asturias le parece necesaria tanto la fundación de un partido campesino como una reforma agraria. Ya en 1928 (*Indispensable necesidad de organizar el partido político de los campesinos* (I), 16 de mayo) Asturias ha tratado particularmente este asunto. En su opinión, la mala situación no puede cambiar, porque no existe ninguna posibilidad de votar en contra de la política ignorante, por falta de un partido adecuado. Éste, además, no debería ser fundado solamente por campesinos, sino también *por hombres de la ciudad que amen al campo* (pág. 266). En *Guatemala es un desierto* (2 de octubre, 1929) juzga las importaciones agrarias: *Ayer era el maíz que se traía de fuera. El maíz, nuestro maíz, de lo que fueron hechos los primeros guatemaltecos, según las teogonías quichés* (pág. 385). Al mismo tiempo, Asturias condena las consecuencias de esta política como

malnutrición, hambre y áreas sin cultivos. El argumento elemental es que la mosca (Estados Unidos) viene solamente a lugares sucios y *no se irá hasta que no saquemos la basura* (*La mosca en la nariz*, 17 de diciembre, 1927) (pág. 222).

El pensamiento vasconcelista es muy presente en estos artículos: *Como Vasconcelos, veía en la educación el remedio a las diferencias sociales y culturales de América Latina y, como él, acordaba una gran importancia a la denuncia del imperialismo norteamericano*.¹⁴⁷

Es bastante interesante que después de 1929 los artículos ya no traten más sobre los temas de su tesis, sino sobre literatura, fascismo y la guerra.

Poco a poco, su corresponsalía dejó de tratar los temas políticos y sociales, hasta desaparecer por completo durante el curso del año 1931. La literatura tenía ya un lugar privilegiado en su vida. Eran los años de la redacción final de El Señor Presidente, finalizado en 1932.¹⁴⁸

Aparte de la educación, la economía y su condena de la sociedad ladina ignorante, el impresionante cambio ideológico se puede observar en el discurso de la identidad. En cuanto a las culturas precolombinas y sus herencias en la sociedad mestiza la opinión de Asturias cambió radicalmente. Ya en 1927 escribe lo siguiente (*Hacia una patria mejor*, 18 de abril):

Abundaría si fuese a enumerar todos los bienes del alma indígena, cuyas ciudades pudieron desaparecer en cataclismos que ignora la historia de los hombres, no así los restos de lo que a través de la sangre nos fue dado, de ese don que nos hace adaptarnos con facilidad a los medios más cultos de hoy día, intuir verdades y comprender sistemas. Nuestro haber espiritual autóctono está formado, digámoslo así para fijar un poco las ideas, por una gran intuición y una fácil comprensión – esto en el haber – y en el debe: por todas las debilidades del civilizado. (pág. 174)

En el mismo artículo habla también de *sintetizar* ambas culturas (la española y la indígena) y que la sociedad ladina no debe despreciar la historia guatemalteca,

¹⁴⁷ Taracena Arriola, Arturo: *Miguel Ángel Asturias y la búsqueda del “Alma nacional” guatemalteca. Itinerario político, 1920-1933*. In: Asturias, Miguel Ángel: París, 1924-1933. Periodismo y creación literaria. Edición Crítica. Amos Segala (Ed.). Madrid: ALLCA XX, 1996 (Colección Archivos: 2ª ed.; 1); pág. 685

¹⁴⁸ *Ibidem*; págs. 704-705

porque estas tradiciones son el único verdadero espíritu que posee la nación. En este contexto quiero resumir dos artículos que se dedican a la nueva estética.

En *Las posibilidades de un teatro americano* (18 de junio 1932) Asturias habla tanto de cómo el mito maya-quiché puede ser tratado en el teatro actual, como de la síntesis de las culturas autóctonas con la española y la búsqueda por lo verdaderamente autóctono. Aunque, gran parte, Asturias describa técnicas de representación, los conceptos estéticos son muy obvios. El Mashimón, *es la obra tipo de este género de teatro primitivo mezclado con temas religiosos españoles* (pág. 476). Esta es la obra representada en Semana Santa y aunque el contenido no sea igual de interesante, lo importante aquí son las herencias culturales dentro de la representación: *la traza viva de las creencias nahualistas* (pág. 477), los disfraces, los bailes, y, especialmente, lo americano, como símbolo representado. El teatro sólo americano, según Asturias, no debe contener influencias del teatro europeo/colonial y en consecuencia la decoración, por ejemplo, debe ser diferente: [...] *todo lo fantástico, fantástico hasta el absurdo, lo que sólo es posible en países que son “una locura del sol”. La magia del color y la desproporción constituyen las dos líneas a seguir en cuanto al decorado* (pág. 477). A continuación, Asturias se refiere a los juegos infantiles y encuentra en ellos lo autóctono, que posteriormente será llamado el realismo mágico, [...] *de conciencia semidormida, de alma que se despierta en una naturaleza de encantamiento, donde todo le maravilla* (pág. 477). Para Asturias, la renovación del teatro sería posible a través del uso de máscaras tradicionales, con una naturaleza que actúa, varias influencias del teatro social y con contenidos más complejos y universales que individuales.

En *Las lanzas coloradas* (30 de junio, 1931) Asturias define al *escritor americano* [...] *local o europeo* (pág. 452) y dice que – por la imitación de literatura española, francesa, rusa, italiana, etc. – no puede ser llamado americano. *Los nuevos, y llamemos así a los que aspiran a universalizar lo americano sin vestirlo de europeo, tal y como es, con su belleza y sus efectos, no alcanza todavía al grueso del público.* (pág. 453) Asturias también enumera obras americanas universales que tratan de encontrar lo propio, pero estos no usan ningún lenguaje fácil, ni describen nada superficial: *Don Segundo Sombra, Los de abajo, Doña Bárbara, La vorágine y Las lanzas coloradas.*

En 1931 Asturias ya es un escritor reconocido y aunque vive en París encuentra su propia manera de escribir, equiparando las tradiciones indígenas a las europeas:¹⁴⁹

[...] Asturias nunca aceptó “afrancesarse”, ni dejarse influenciar por las corrientes europeas. Paul Valéry, asombrado y conquistado por la lectura embriagante de las Leyendas de Guatemala, lo recibe tres veces en su casa, después del éxito de la traducción de *Miomandre*, y le dice: “No se quede en Francia; su lógica es diferente de la nuestra. Nosotros los franceses, estamos encerrados en nuestro cartesianismo, en nuestro helenismo, como en una cárcel. Usted ya se escapó: quédese libre en sus selvas.”¹⁵⁰

La pregunta entonces será ¿qué pasó entre 1923 y 1932 qué inspiró tanto la ideología asturiana?

Primero, el estudio de antropología y la influencia del ámbito artístico e intelectual francés. Segundo, pero muy relacionado con el primer punto, la idea de un Occidente en decadencia:

A finales del siglo XIX la nueva confianza cultural de América latina (pensando en el modernismo y Rubén Darío por ejemplo) forzaba un alejamiento de América del Norte y de España, por lo que Francia se convirtió en el nuevo ideal estético. En cuanto a la literatura aparecieron a partir de los años ochenta del siglo XIX dos corrientes literarias europeas, que se distanciaron del academismo estético: el simbolismo y la *décadence* (el decadentismo). Ambas corrientes encontraron sus maestros en poetas, que anteriormente habían sido excluidos del parnasianismo: por un lado a Verlaine, y por el otro a Mallarmé. Los dos eran bastante desconocidos al principio de los años ochenta, lo que cambió en 1884: el personaje principal en *À rebours* de Huysmans posee varias obras de ambos poetas en su colección; además se publicó *Les Poètes maudits*, en el cual Verlaine presentó a poetas como Mallarmé.

Les Poètes maudits, A rebours und Les Déliquescentes hatten die „Meister“ der neuen, bis jetzt verkannten Poesie vorgestellt und diesen eine gesellschaftliche Präsenz verliehen; diese Präsenz innerhalb der öffentlichen Meinung war aber

¹⁴⁹ Cfr.: Lorenz, Günther W.: *Miguel Ángel Asturias. Porträt und Poesie*. Neuwied und Berlin: Luchterhand, 1968; pág. 8

¹⁵⁰ Cheymol, Marc: *Miguel Ángel Asturias entre latinidad e indigenismo: los viajes de prensa latina y los seminarios de cultura maya en la Sorbona*. In: Miguel Ángel Asturias. París, 1924-1933. Periodismo y creación literaria. Edición Crítica. Amos Segala (Ed.). Madrid: ALLCA XX, 1996 (Colección Archivos: 2a ed.; 1). pág. 850

*noch nicht gleichbedeutend mit der Bildung einer literarischen Gruppe; diese ist auf eine materielle Basis als Vorbedingung für die Institutionalisierung angewiesen: eine solche war der Salon von Mallarmé.*¹⁵¹

En este grupo se reunieron los simbolistas, mientras que los *décadents* vieron en Verlaine su ideal, encontrándose en el *Quartín Latin*. Verlaine no podía garantizar (como Mallarmé lo hacía) recibirlos regularmente, con el resultado que los cafés se convirtieron en el lugar principal de encuentro. Los simbolistas, que tuvieron gran importancia por el desarrollo del modernismo de Rubén Darío, rompieron radicalmente con las tradiciones literarias, mientras que los *décadents* siguieron el romanticismo.¹⁵² La fantasía y los sueños exóticos, la metáfora, lo sobrenatural, la sinestesia, los juegos estructurales y lingüísticos caracterizan esta poesía.¹⁵³

La literatura narrativa, que contiene elementos del decadentismo, puede ser dividida en tres períodos: primero, el romanticismo tardío que se caracteriza por la elevación del poeta, por un héroe introvertido, por la creación de mundos artificiales y por el culto de la fealdad y la maldad. Segundo, el período de las ciencias naturales (1855-1885), en el cual los nuevos conocimientos de la psicopatología influían en los personajes. Tercero, la *décadence* a partir de 1884.¹⁵⁴

Antes de Montesquieu, el término decadente se usaba para describir la decadencia del imperio romano, lo que cambió en los años treinta del siglo XVIII, incluyendo también los fenómenos contemporáneos de Francia. Esta significación también incluía a Rousseau, como ya he demostrado anteriormente, por vía de la descripción del distanciamiento del estado primitivo a causa de las ciencias y el arte. Voltaire finalmente combinó en los años 70 del mismo siglo, la decadencia (según Rousseau entendida como la inmoralidad) con la estética. Las opiniones de Rousseau y Voltaire dominaron este discurso hacia el siglo XIX: el encanto por lo feo, lo exagerado, lo

¹⁵¹ Jurt, Joseph: *Literarische Gruppen zur Zeit des fin-de-siècle: Symbolisten und „Décadents“*. In: Aspekte der Literatur des fin-de-siècle in der Romania. Angelika Corbineau-Hoffmann, Albert Gier (Ed.). Tübingen: Niemeyer, 1983; pág. 33 [*Les Poètes maudits*, *A rebours* y *Les Déliquescences* revelaban a los maestros de la nueva, hasta aquel momento subestimada poesía, dándoles una presencia social; esta presencia dentro de la opinión pública no significaba la formación de un grupo literario; ésta necesita una base material para institucionalizarse: una era el salón de Mallarmé.]

¹⁵² Cfr.: Ibídem; págs. 42 y ss.

¹⁵³ Cfr.: Hess, Rainer: *Literaturwissenschaftliches Wörterbuch für Romanisten*. Tübingen: Francke 1989³; pág. 197

¹⁵⁴ Cfr.: Bauer, Roger: *Die schöne Décadence. Geschichte eines literarischen Paradoxons*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001; págs. 12-16

artificial (mundos paralelos al mundo natural) algo que fue criticado intensamente.¹⁵⁵ Con la publicación de *Notes nouvelles sur Edgar Allan Poe* de Baudelaire en 1857 empezó el cambio paradigmático: para Baudelaire la decadencia no es, según la estética académica, ninguna disminución de la cualidad literaria, sino que él la nombró el nuevo ideal, implicando las anteriormente rechazadas características estilísticas y estéticas. Como Rousseau, Baudelaire une la decadencia con la civilización, pero piensa que la civilización misma arruina la belleza.

*Damit hat Baudelaire vorweggenommen, was die programmatische Basis der Décadence-Literatur der letzten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts sein wird: die Proklamation der Décadence als ästhetisches Gegenideal zum Glauben an den zivilisatorischen Fortschritt.*¹⁵⁶

En cuanto al término, el cambio de la significación es esencial: antes la decadencia denotaba algo negativo, estuviera relacionado con la decadencia de la nobleza o con la decadencia de imperios, sociedades etc. Además, esta decadencia incluye tanto causas políticas como morales (por ejemplo el lujo extremo, los excesos sexuales). La siguiente historia del término, antes de convertirse en una palabra de moda, corresponde con acontecimientos políticos: después de la guerra franco-prusiana (1870/71) un intenso pesimismo germinó: la nación francesa parecía en decadencia.¹⁵⁷

La materia más importante y al mismo tiempo más ambivalente de la literatura decadente es la aprobación de la decadencia. En contraposición a otras corrientes que tematizan la declinación, ésta no trata la decadencia social, moral o nacional, sino la decadencia individual. El presente se ve de forma pesimista, pero la decadencia personal es algo positivo. Esta paradoja incluye un amor mórbido, que es siempre parte de cada existencia.¹⁵⁸ Según las teorías de la degeneración biológica, la psicopatología descubrió un aumento de creatividad y de fantasía causado por las enfermedades mentales (especialmente por la inestabilidad psicológica); un aspecto que será de gran importancia.

¹⁵⁵ Cfr.: Koppen, Erwin: *Dekadenter Wagnerismus. Studien zur europäischen Literatur des Fin de siècle*. Berlin: Walter de Gruyter, 1973; pág. 25

¹⁵⁶ Ibídem; pág. 29 [Con esto, Baudelaire anunció, lo que sería la base programática de la *décadence* en las últimas décadas del siglo XIX: la proclamación de la decadencia como ideal estético opuesto a la fe en el progreso civilizatorio.]

¹⁵⁷ Cfr.: Ibídem; pág. 33

¹⁵⁸ Cfr.: Rasch, Wolfdietrich: *Die literarische Décadence um 1900*. München: Beck, 1986; págs. 45-46

A parte de la literatura, también otros discursos se distanciaron de las ciencias naturales, negando el progreso civilizatorio en Europa. Una publicación muy influyente fue la de Oswald Spengler, quien elaboró durante la Primera Guerra Mundial – por lo menos cuando se publicó – su increíblemente famoso y hasta hoy en día muy discutido libro *Der Untergang des Abendlandes*, que fue publicado por primera vez en 1918. En éste, Spengler define su concepto de historiografía, que marca un cambio ideológico por la negación del positivismo relacionado con la filosofía y la historia, metódicamente fundada en la morfología de Goethe, el pesimismo de Nietzsche y muchos otros. Boterman demuestra que esta obra es aún un testimonio del siglo XIX por recibir influencias del romanticismo, del evolucionismo (aunque sea en muchas partes opuesto) y por estudiar estructuras y leyes de la historia (como Comte por ejemplo), especialmente el devenir y la decadencia de las culturas.¹⁵⁹ Según Spengler la historia es cíclica y él la describe de forma poética (como oposición a lo científico). Spengler también niega el concepto eurocéntrico del darwinismo social, usando en cambio los círculos de progreso para explicar la decadencia de Alemania y Europa a partir de 1800. Distingue ocho culturas separadas, que se desarrollaron sin evolución solamente por casualidad y que no pueden ser comparadas porque no están relacionadas. Lo único que tienen en común es su existencia como organismo, que dura más o menos 1000 años. Ser un organismo incluye varias edades/épocas (subida, florecimiento) y consiguientemente una decadencia. Estas épocas son partes determinadas de cada cultura.¹⁶⁰ Los términos cultura y civilización son esenciales en su obra; la civilización es el último período de cada cultura.¹⁶¹ El filósofo deseaba obtener de la sociedad una admiración por los genios y las artes, como durante el romanticismo. Spengler define la antítesis de la siguiente manera:

Denn jede Kultur hat ihre eigne Zivilisation. Zum ersten Male werden hier die beiden Worte, die bis jetzt einen unbestimmten Unterschied ethischer Art zu bezeichnen hatten, in periodischem Sinne, als Ausdrücke für ein strenges und notwendiges organisches Nacheinander gefaßt. Die Zivilisation ist das unausweichliche Schicksal einer Kultur. Hier ist der Gipfel erreicht, von dem aus

¹⁵⁹ Cfr.: Boterman, Frits: *Oswald Spengler und sein „Untergang des Abendlandes“*. Köln: SH-Verlag, 2000; págs. 119-154

¹⁶⁰ Cfr.: Conte, Domenico: *Oswald Spengler. Eine Einführung*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2004; págs. 18-28

¹⁶¹ Cfr.: *Ibidem*; pág. 46

*die letzten und schwersten Fragen der historischen Morphologie lösbar werden. Zivilisationen sind die äußersten und künstlichsten Zustände, deren eine höhere Art von Menschen fähig ist. Sie sind ein Abschluß; sie folgen dem Werden als das Gewordene, dem Leben als der Tod, der Entwicklung als die Starrheit, dem Lande und der seelischen Kindheit, wie sie Dorik und Gotik zeigen, als das geistige Greisentum und die steinerne, versteinemde Weltstadt. Sie sind ein Ende, unwiderruflich, aber sie sind mit innerster Notwendigkeit immer wieder erreicht worden.*¹⁶²

Esto significa que aproximadamente los últimos 200 años de un período, en los que la cultura es sustituida por la civilización, representan la decadencia de cada cultura. La civilización y la decadencia son equiparadas, y – contrariamente a las ideas analizadas en el segundo capítulo de mi tesis – significan la muerte del organismo, representando el pesimismo típico de Spengler.¹⁶³ Durante la civilización todas las características de la cultura, como la religión, la tradición, la ciencia, el arte, la política, etc., mueren. Según Spengler la civilización se caracteriza por una estructura capitalista, en la cual el dinero es superior a los demás valores; en cambio en la cultura sólo existe en un *Ständestaat*.

Este cambio de paradigma, que se demuestra en el alejamiento de las teorías positivas del siglo XIX y una vuelta a los conceptos del siglo XVIII, especialmente a la razón, es esencial para la renovación narrativa. A partir de 1900 la razón-civilización del occidente es cuestionada, por lo que lo irracional se convirtió más importante y fue puesto en la misma categoría que el mito. En la literatura francesa, por ejemplo, existían tres corrientes literarias (entre 1900 y la Segunda Guerra Mundial), que se ocuparon de este tema: el regionalismo, el exotismo y el surrealismo. En el regionalismo francés el campesino era el objeto para escapar de la crisis de conciencia (como en la arcadia barroca), con el gran problema, que aún un campesino

¹⁶² Spengler, Oswald: *Der Untergang des Abendlandes*. München 1963, págs. 43-50

<http://www.zeno.org/nid/20009268065>

5 de julio, 2012

[Porque cada cultura posee su *propia* civilización. Por primera vez estos dos términos, los que hasta aquel momento han sido usados por describir diferencias éticas pocas definidas, fueron utilizados en un contexto periódico, significando una estricta y necesaria *sucesión biológica*. La civilización es el *destino* inevitable de una cultura. Desde allá las últimas preguntas más difíciles de la morfología histórica pueden ser respondidas. Civilizaciones son los estados *más extremos y artificiales*, de cuales el tipo superior de hombre es capaz. (...) Son un *fin*, irrevocable, pero siempre han sido alcanzadas con una necesidad por dentro.]

¹⁶³ Spengler mismo negaba llamarlo pesimismo, porque veía en esta muerte la posibilidad de una renovación.

del siglo XX no podía ser un sujeto irracional. Por eso, el exotismo buscaba nuevas formas de pensamiento en el extranjero. Este interés por lo no-europeo y exótico reducía los complejos poscoloniales de los escritores americanos que vivían en Francia, especialmente respecto a las herencias indígenas.¹⁶⁴ En el ya citado artículo *Las posibilidades de un teatro americano* Asturias también menciona el exotismo:

En París tuve la pena de asistir hace algunos años a la representación de la comedia de un sudamericano, y digo la pena porque la crítica fue unánime en el sentido de que nuestro autor había defraudado al público francés, que, ansioso de exotismo, buscaba un espectáculo de miga americana, y se encontraba una pieza de tipo francés del más mediocre. (pág. 477)

El surrealismo en cambio, no negaba – como el dadaísmo por ejemplo – sino trataba de encontrar nuevas maneras de conciencia, rechazando al mismo tiempo la *raison*. En este contexto la in-/subconsciencia freudiana jugaba un gran papel.¹⁶⁵ Freud (como Breton) explicó la crisis sin aspectos de teorías de la degeneración o de la “raza”, es decir, sin causas biológicas sino psicológicas: cuanto más civilizado sea el hombre, menos fácil de controlar serán los instintos primitivos. Aquí la vuelta a explicaciones ilustradas es muy obvia: el buen salvaje,¹⁶⁶ según Rousseau, mantenía otras formas de conciencia. La publicación freudiana *Unbehagen in der Kultur* (1930) marca además el fin de la interpretación de historia como un proceso civilizatorio: como el sueño y la fantasía están dentro de la inconsciencia, el hombre moderno posee dentro de sí algo primitivo, y esta parte primitiva es aún presente en mentes neuróticas, infantiles, que además de primitivas...

The primitive and savage remain part of the individual psyche in the form of the id. They remain with man as a social creature in the instinct of the primal horde,

¹⁶⁴ Cfr.: Rössner, Michael: *Europäische Avantgarde und Ethnologie im Kontext der Suche nach nationaler Identität: Gedanken zum frühen Asturias und zum frühen Carpentier*. In: Iberoamericana. Frankfurt am Main, 1987 (11. Jahrgang Nr. 2/3); pág. 32

¹⁶⁵ Cfr.: Rössner, Michael: *Auf der Suche nach dem verlorenen Paradies. Zum mythischen Bewusstsein in der Literatur des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Athenäum, 1988

¹⁶⁶ Paul Honigsheim encuentra el principio de la idea del buen salvaje en la primera fase de la conquista: los jesuitas creían ver mediante de los indígenas, que no todos los hombres habían sido perdidos después de la expulsión del paraíso. *This is one of the reasons why the enlighteners, including Condorcet and the young Emanuel Kant could connect “primitive” civilization with their own in the form of a so-called evolutionistic system, with the “savages” of the beginning provided with reason and goodness although less developed than those that followed them.* Honigsheim, Paul: *The philosophical background of European anthropology*. In: American Anthropologist; 1942. pág. 376

*which as Le Bon and Trotter had shown comes fully to the surface in modern democratic institutions. For Freud, in short, man's cultural formation gives the lie to claim that civilization is a distinctly different state from barbarism, since the inner psychological structures of both are actually the same.*¹⁶⁷

También la sociología, a partir de los años veinte, se transformaba a causa de la psicoanálisis. Por ejemplo, en la obra *Über den Prozeß der Zivilisation* (1939) (El proceso civilizatorio) de Norbert Elias, la sociedad y el individuo están interrelacionados. Una demostración será el tratamiento de la sexualidad en una sociedad: Elias conecta la pulsión sexual (freudiana) con el proceso civilizatorio:

*Dies Zentrum der Triebe wird erst im Verlauf des Zivilisationsprozesses „geheim“, „verborgen“. Der Fortschritt der Zivilisation schließt nach und nach die öffentliche Diskussion der Triebe aus und verlagert sie ins Dunkel so weit, bis der Einzelne sich selbst darin kontrolliert, sich selbst fremd wird.*¹⁶⁸

Estas teorías de distintas formas de conciencia significaban también para Asturias una nueva posibilidad de describir el mundo indígena. *El surrealismo actuó en Asturias como un catalizador que le permitió tomar conciencia de la riqueza de la cultura ancestral de Guatemala y hacerse cargo de todas las posibilidades artísticas que esta toma de conciencia representaba.*¹⁶⁹

Otro término relacionado con la innovación estética de Asturias es el primitivismo.¹⁷⁰ Tanto la etnología como la psicología trataron de explicar fenómenos como el animismo, los ritos y el tótem, y seguían influenciadas en su teorización por el positivismo. Lo fundamental es que anteriormente este tema no había sido parte de las teorías del arte. La estética moderna se distanciaba de la razón,¹⁷¹ acercándose al mismo tiempo a lo primitivo y veía en este proceso un continuo cíclico, negando las

¹⁶⁷ Herman, Arthur: *The idea of decline in western history*. New York: The Free Press, 1997; págs. 142 y ss.

¹⁶⁸ Blomert, Reinhard: *Psyche und Zivilisation. Zur theoretischen Konstruktion bei Norbert Elias*. Münster: Lit, 1991²; pág. 10 [El centro de la pulsión sexual se convierte únicamente durante el proceso civilizatorio en algo “secreto”, “oculto”. El progreso de la civilización excluye poco a poco la discusión sobre la pulsión y la traslada tanto a la oscuridad, hasta que el individuo se controle por sí mismo, se distancie de sí mismo.]

¹⁶⁹ Paredes, Jorge Alcides: *El Popol Vuh y la Trilogía Bananera. Estructura y recursos narrativos*. Newark: University of Delaware Press, 2002; pág. 8

¹⁷⁰ Camayd-Freixas entiende *el realismo mágico como un modo de primitivismo literario*. Camayd-Freixas, Erik: *Realismo mágico y primitivismo. Relecturas de Carpentier, Asturias, Rulfo y García Márquez*. Lanham: University Press of America, 1998; pág. XI

¹⁷¹ *Primitivism is born of the interplay between the civilized self and the desire to reject or transform it*. Bell, Michael: *Primitivism*. London: Methuen & Co Ltd, 1972; pág. 80

ideas positivistas del progreso.¹⁷² *The new savage represented not just an alternative life situation but a totally different mode of feeling and mental disposition.*¹⁷³ A diferencia de la mayoría de los surrealistas y de los escritores regionalistas o indigenistas latinoamericanos, Asturias unía la estética moderna con la crítica social, demostrando complejamente la subjetividad indígena.¹⁷⁴ Asturias lo define de la siguiente manera:

*Realizaba en este entonces mis estudios de religiones precolombinas, y eso mantenía frescas mis posibilidades para manejar las dos realidades, la real y la del sueño, ya que el indio es realista en el detalle, pero ese realismo lo sumerge luego en una especie de sueño – imaginación que le da la posibilidad de los dos tiempos: el histórico y el mitológico, o sea un tiempo de distinto ritmo que el histórico, tiempo de sueño.*¹⁷⁵

Lo esencial es, que en la obra asturiana desde entonces ya no se distingue entre lo real y lo irreal, sino que según la concepción indígena, esta frontera no existe. Por lo tanto lo sobrenatural y lo exagerado son entendidos como algo natural.

En 1930 el escritor publicó su primera obra narrativa importante: *Leyendas de Guatemala*, una adaptación del *Popol Vuh*. Paul Valéry, el prologuista, lo describe de la siguiente manera:

*Nada me ha parecido más extraño – quiero decir más extraño a mi espíritu, a mis facultad de alcanzar lo inesperado – que estas historias-sueños-poemas donde se confunden tan graciosamente las creencias, los cuentos y todas los productos capitosos de una tierra poderosa y siempre convulsa, en quien los diversos órdenes de fuerzas que han engendrado la vida después de haber alzado el decorado de roca y humus están aún amenazadores y fecundos, como dispuestos y crear, entre dos océanos, a golpes de catástrofe, nuevas combinaciones y nuevos temas de existencia.*¹⁷⁶

¹⁷² El mejor análisis del primitivismo que he encontrado es: Werkmeister, Sven: *Kulturen jenseits der Schrift. Zur Figur des Primitiven in Ethnologie, Kulturtheorie und Literatur um 1900*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2010

¹⁷³ Bell, Michael: *Primitivism*. London: Methuen & Co Ltd, 1972; pág. 63

¹⁷⁴ Cfr.: Gründler, Carola: *Miguel Ángel Asturias: Hombres de maíz*. In: Der hispanoamerikanische Roman. Volker Roloff (Ed.). Darmstadt: Wiss. Buchges., 1992; pág. 237

¹⁷⁵ Asturias, Miguel Ángel: *“El Señor Presidente” como mito* (1967). In: Los novelistas como críticos. Norma Klahn (Ed.). México: Ediciones del Norte, 1991; pág. 332

¹⁷⁶ Asturias, Miguel Ángel: *Leyendas de Guatemala*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1989⁷; pág. 9 (Carta de Paul Valéry a Francis de Miomandre)

3.3 Vida y obra III: la vuelta a Guatemala y su obra narrativa

*Paradójicamente, pues parece inverosímil, los que en verdad fueron personajes históricos, son los que en las novelas resultan más imaginados.*¹⁷⁷

En 1933 Asturias volvió a Guatemala, *como un escritor en plena posesión de sus medios de expresión*,¹⁷⁸ donde Jorge Ubico estaba por establecer una nueva dictadura (1931-1944). Para el autor y otros, Ubico había sido una gran esperanza que no se cumplió. El escritor, que había vivido tantos años en libertad y en un ambiente antiimperialista, se veía forzado a callar, a no protestar demasiado, porque Ubico lo tenía bajo observación policial. Como en Europa el fascismo aumentaba, Asturias decidió quedarse. *La Revolución de 1944 lo sacó de esa contradicción y le permitió expresar, por medio de la literatura, sus ideas juveniles.*¹⁷⁹ Después de la caída de Ubico, Asturias fue nombrado agregado cultural en México y diplomático. Cuando en 1954 un golpe de estado, apoyado por los Estados Unidos, restableció el sistema dictatorial, Asturias se exilió en Argentina (1955-1962), y después en Francia e Italia, viajando en este período a Cuba, India y la Unión Soviética. Durante su última década, antes de fallecer el 9 de junio 1974 en Madrid, Asturias vivió en Europa: de 1966 a 1970 fue embajador en París y dio lecciones en varias universidades europeas. En 1966 le entregaron el premio Lenin de la Paz y al año siguiente el Premio Nobel de Literatura.¹⁸⁰

En cuanto a su obra, Asturias empezó a escribir poemas (cuando en 1917 un terremoto destruyó gran partes de la Ciudad de Guatemala, exponiendo la miseria de la mayoría de sus habitantes), artículos y ensayos para varios periódicos. Asturias también es autor de varias obras dramáticas. Sin embargo, lo más reconocido son sus

¹⁷⁷ Asturias, Miguel Ángel: *El "Señor Presidente" como mito*. En: *El Señor Presidente*. París: Editions Klincksieck, 1978; pág. 297

¹⁷⁸ Cheymol, Marc: *Miguel Ángel Asturias entre latinidad e indigenismo: los viajes de prensa latina y los seminarios de cultura maya en la Sorbona*. In: Miguel Ángel Asturias. París, 1924-1933. Periodismo y creación literaria. Edición Crítica. Amos Segala (Ed.). Madrid: ALLCA XX, 1996 (Colección Archivos: 2a ed.; 1). pág. 848

¹⁷⁹ Taracena Arriola, Arturo: *Miguel Ángel Asturias y la búsqueda del "Alma nacional" guatemalteca. Itinerario político, 1920-1933*. In: Miguel Ángel Asturias. París, 1924-1933. Periodismo y creación literaria. Edición Crítica. Amos Segala (Ed.). Madrid: ALLCA XX, 1996 (Colección Archivos: 2a ed.; 1); págs. 704 y ss.

¹⁸⁰ Cfr.: Martin, Gerald: *Cronología*. In: Miguel Ángel Asturias. Hombres de maíz. Edición Crítica. Gerald Martin (Ed.). Madrid: ALLCA XX, 1997 (Colección Archivos; 21); págs. 465 y ss.

publicaciones narrativas, las cuáles pueden ser clasificadas por su temática en tres grupos principales:¹⁸¹

- a) el tema político: *El Señor Presidente* (1946), *Viernes de dolores* (1972).
- b) el tema socioeconómico: la Trilogía Bananera (*Viento fuerte* (1949), *El Papa Verde* (1954), *Los ojos de los enterrados* (1960)) y *Week-end en Guatemala* (1956).
- c) el tema mitológico: *Leyendas de Guatemala* (1930), *Hombres de maíz* (1949), *El Alhajadito* (1961), *Mulata de tal* (1963), *El espejo de Lida Sal* (1967), *Maladrón* (1969).

En mi opinión, no es posible hacer una clasificación total, porque el tema mitológico trata aspectos socioeconómicos y políticos y viceversa. Ejemplo obvio es su obra probablemente más importante *El Señor Presidente*, publicada en 1946, pero ya terminada catorce años antes (1932). La novela basa en el cuento llamado Los mendigos políticos que escribió en 1922, durante el proceso judicial de Estrada Cabrera.¹⁸² Es su primera novela, que revela toda la complejidad típica de la obra asturiana, mezclando arte y realidad política. En su ensayo "*El Señor Presidente*" como mito (1967)¹⁸³ Asturias describe que algunas formas de poder se transforman en mito, así, la única manera para narrar lo superior es la narración mitológica.

En *El Señor Presidente* Asturias hizo básicamente una fusión de lo europeo con lo indígena: por un lado se pregunta ¿qué le pasa al pueblo (física y moralmente) bajo una dictadura? lo que representa la historia es real, pero al mismo tiempo lo funde con las creencias y los dioses de los indígenas, es decir, con la cosmogonía maya-quiché. Quiero citar un fragmento que se encuentra al inicio de la obra:

... ¡Alumbra, lumbré de alumbra, Luzbel de piedralumbra! Como zumbido de oídos persistía el rumor de las campanas a la oración, maldoblesar de la luz en la sombra, de la sombra en la luz. ¡Alumbra, lumbré de alumbra, Luzbel de piedralumbra, sobre la podredumbra! ¡Alumbra, lumbré de alumbra, sobre la podredumbra, Luzbel de piedralumbra! ¡Alumbra, alumbra, lumbré de

¹⁸¹ Cfr.: Welly, Carina: *Literarische Begegnungen mit dem Fremden. Intranationale und internationale Vermittlung kultureller Alterität am Beispiel des Erzählwerks Miguel Ángel Asturias*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2004; pág. 23

¹⁸² Cfr.: Reichardt, Dieter (Ed.): *Autorenlexikon Lateinamerika*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994; pág. 357

¹⁸³ Cfr.: Asturias, Miguel Ángel: "*El Señor Presidente*" como mito (1967). In: Los novelistas como críticos. Norma Klahn (Ed.). México: Ediciones del Norte, 1991; págs. 326-337

*alumbre..., alumbre..., alumbra..., alumbra, lumbre de alumbre..., alumbra, alumbre...!*¹⁸⁴

Este primer párrafo, que es más un rito mágico que otra cosa, ya indica al lector lo que está esperándole: *Luzbel* es un demonio (el ángel caído), *piedralumbre* se refiere a un incendio, y *maldoblesar* – como es una palabra inventada – significa más allá del malestar, que además es el espacio de la novela: el infierno, de donde nadie puede escapar. Además se nota – o mejor dicho: se ve – sin dificultades el uso de un lenguaje exagerado (casi barroco) y de juegos estéticos (estilo surrealista).

Es decir, antes de recibir cualquier información sobre el contenido de la obra, el lector ya se encuentra en el infierno. También el título indica la unión con lo europeo y el cristianismo: Señor con mayúscula es un sinónimo para el Dios cristiano. Este aspecto es bastante importante, porque *El Señor Presidente* – que ni tiene nombre – es, además, un relato bíblico (sobre el bien y el mal) y trata sobre cómo él obtiene un poder absoluto (lo infinito, el cielo y el infierno). Esta mezcla puede ser vista como una metáfora religiosa, porque entonces el poder del Señor Presidente no es de este mundo. El poder absoluto es parte estilística del subgénero de la novela de la dictadura (como además *Yo El Supremo* de Roa Bastos y otros) y Asturias lo presenta de las siguientes formas:¹⁸⁵

- hay un colectivo totalmente desarticulado y amputado (también físicamente herido); esta despersonalización y también deshumanización se nota en las descripciones realistas de las figuras
- todos están aterrorizados y paralizados
- el marco principal es la estructura de poder que es también el espacio; un espacio sin salida y donde no hay esperanza sino miseria total (todo lo humano es destruido; incapacidad de sentimiento alguno)
- el Señor Presidente decide si la gente vive o muere
- el poder absoluto no tiene principio ni final (por eso el presidente no tiene nombre, porque entonces sería humano y no sobrenatural)
- aunque el Presidente no sea mencionado en cada página, el terror (que es el Presidente y su “voluntad”) es omnipresente
- el espacio del mito excluye la relación causa – efecto

¹⁸⁴ Asturias, Miguel Ángel: *El Señor Presidente*. Madrid: Alianza Editorial, 2005¹⁴; pág. 9

¹⁸⁵ Cfr.: Literatura Hispanoamericana. Siglo XX. Curso durante el segundo cuatrimestre 2008 en la Universidad de Oviedo (Profesora: Virginia Gil Amate)

- un lenguaje barroco y lujoso; juegos lingüísticos (como el uso de jitanjáforas).

La combinación de lo europeo (es decir, un Dios bondadoso) con lo indígena era para Asturias una gran ventaja para desarrollar un mundo lleno de sufrimientos, porque algunos dioses de la cosmogonía maya-quiché también son terribles, y pueden destruir a su voluntad.

*En la cosmovisión indígena vio una mirada al mundo donde las fronteras entre lo real y lo irreal no existen; lo cotidiano se hace leyenda en la mente del indio, lo soñado y lo vivido forman parte de un mismo ámbito, de una naturaleza animada por espíritus enigmáticos.*¹⁸⁶

Para explicarlo de forma práctica quiero mencionar un ejemplo del capítulo 37 de *El Señor Presidente* llamado *El baile de Tohil*. Asturias, usando la mitología indígena, transforma al Presidente en un dios de la cosmogonía:

*Aves de huesos más finos que sus plumas. ¡Re-tún-tún! ¡Re-tún-tun!..., retumbó bajo la tierra. Tohil exigía sacrificios humanos. Las tribus trajeron a su presencia los mejores cazadores [...] “Y estos hombres, ¡qué!; ¿cazarán hombres?” preguntó Tohil. ¡Re-tún-tún! ¡Re-tún-tun!..., retumbó bajo la tierra. [...] “¡Estoy contento! Sobre hombres cazadores de hombres puedo asentar mi gobierno. No habrá ni verdadera muerte ni verdadera vida. ¡Qué se me baile la jícara!”*¹⁸⁷

Como demuestra el texto, Tohil es el dios del fuego y de la destrucción, que sobrevive gracias a la sangre de los hombres. Transformando al Presidente en esta figura, Asturias sale de la realidad histórica y la fija en una dimensión metafórica.

Asturias quería anular el mito de todos los Señores Presidentes, usando el entendimiento de los maya-quichés de lo sobrenatural. Dice el escritor que algunos emperadores o dictadores llegan a ser un mito dentro de la sociedad y que por esto motivo, escribir de forma mitológica era la única manera de hablar de este ser – superior a los demás.¹⁸⁸

¹⁸⁶ Fernández, Teodosio: *Historia de la literatura hispanoamericana*. Madrid: Editorial Universitat, 1995; pág. 359

¹⁸⁷ Asturias, Miguel Ángel: *El Señor Presidente*. Madrid: Alianza Editorial, 2005¹⁴; pág. 305

¹⁸⁸ Cfr.: Asturias, Miguel Ángel: “*El Señor Presidente*” como mito (1967). In: Los novelistas como críticos. Norma Klahn (Ed.). México: Ediciones del Norte, 1991; págs. 326-337

En adelante, dos palabras claves serán tratadas: la renovación narrativa y lo real maravilloso americano.

La renovación narrativa puede ser entendida solamente en relación con la literatura anteriormente creada, por lo que quiero presentar el desarrollo histórico de la novela latinoamericana en unas pocas frases. Me refiero principalmente al artículo de Leo Pollmann *Hacia una periodización de la novela latinoamericana*,¹⁸⁹ que diferencia la literatura latinoamericana desde la independencia en cuatro épocas:

El período neoclasicista, que fue aproximadamente desde 1780 hasta 1829, se caracteriza por la recepción (traducción y adaptación) particularmente de literatura francesa: como la intención era distanciarse de España, la literatura ilustrada fue de gran interés. A partir de los años treinta, la emancipación cambia los temas literarios: aunque la influencia europea estaba todavía muy presente, los escritores se preocuparon más por la propia historia e identidad.

*Entran entonces en vigor los presupuestos para una segunda época de la novela latinoamericana, una época caracterizada por partir de modelos europeos, románticos primero y después también realistas y, además, por la reflexión sobre lo propio.*¹⁹⁰

Como ya he mencionado, Sarmiento y Echeverría representan el inicio de este segundo período. Las ilusiones de naciones emancipadas habían sido destruidas, por lo que los románticos tematizaron la independencia fracasada. *Se pasa así de la realidad de ser colonia, a la necesidad de conseguir la independencia política, al deseo de crear sociedades democráticas, al fracaso de los intentos de formar sociedades "perfectas".*¹⁹¹ Este fracaso forzó a los escritores a buscar los orígenes de los problemas. Sarmiento creyó encontrar la razón de los conflictos en la dicotomía "civilización y barbarie", pero otros explicaban estos fenómenos con distintos términos:

En Chile, Bilbao, lo ve en términos del liberalismo contra el catolicismo. En México, José María Luis Mora lo interpreta en términos de progreso contra

¹⁸⁹ Pollmann, Leo: *Hacia una periodización de la novela latinoamericana*. In: Iberoamérica. Historia-sociedad-literatura. José Manuel López de Abiada (Ed.). München: Fink, 1983; págs. 695-708

¹⁹⁰ Ibídem; pág. 700

¹⁹¹ Gómez-Martínez, José Luis: *Pensamiento hispanoamericano del siglo XIX*. In: Historia de la literatura hispanoamericana, Tomo II: del neoclasicismo al modernismo. Herausgegeben von Luis Íñigo Madrigal. Madrid: Cátedra, 2008⁴; pág. 401

*retroceso. Es decir, o se aceptaba el pasado sin posibilidad de cambio o se rechazaba en su totalidad en nombre del progreso.*¹⁹²

La tercera fase (1880-1892) contiene varias corrientes literarias: el naturalismo, el modernismo y el regionalismo. Especialmente en la novela regional la dicotomía “civilización y barbarie” es de gran importancia: la naturaleza actúa como protagonista (horrible y fascinante al mismo tiempo), que controla las acciones de las figuras, convirtiéndose en la enemiga de la civilización. A diferencia de Sarmiento, las injusticias sociales, las tradiciones criollas, la explotación de la naturaleza y del hombre son tratadas, así como muchos aspectos, que han sido clasificados anteriormente de bárbaros en la antítesis, son entendidos como parte de la identidad nacional.¹⁹³

*El regionalismo rechazó el “afrancesamiento” y el exotismo modernistas, pero descuidó nuevamente la originalidad formal, y confundió la expresión americana con lo pintoresco del color local o el detallismo tipicista de la vida criolla. Heredero del cuadro de costumbres y de las tradiciones populares, plasmó sus estampas en estilo realista, con la tendencia sociológica, analítica y determinista del naturalismo.*¹⁹⁴

La cuarta época (1930-1979) es la llamada renovación narrativa. Generalmente, la renovación narrativa se puede dividir en dos períodos: primero, las décadas de los años cuarenta y cincuenta, y segundo el período del boom (desde los años sesenta). Por varias razones los escritores ya no se podían identificar con el regionalismo, causando así un cambio radical de las técnicas narrativas. Hablando solamente del siglo pasado se puede resumir que hasta 1940 la narración producida en América Latina siguió tanto las tradiciones del siglo XIX (literatura regional/nacional, la búsqueda de la propia identidad, la naturaleza activa, los conflictos sociales y personajes colectivos que representan el mundo), al mismo tiempo que también existió la literatura vanguardista y cosmopolita:

¹⁹² Ibídem; pág. 407

¹⁹³ Cfr.: Harmuth, Sabine: *Lateinamerikanische Literatur des 20. Jahrhunderts*. Stuttgart: Klett, 2001; págs. 17-22

¹⁹⁴ Camayd-Freixas, Erik: *Realismo mágico y primitivismo. Relecturas de Carpentier, Asturias, Rulfo y García Márquez*. Lanham: University Press of America, 1998; pág. 6

*Los movimientos de vanguardia asumían casi siempre un carácter nacionalista, al tiempo que la crisis de la cultura europea – la “decadencia de Occidente”, según el título de la divulgada obra de Oswald Spengler – invitaba a pensar en América como el centro del universo futuro, un universo ajeno al racionalismo en el que la complejidad racial podía constituir un factor positivo.*¹⁹⁵

La idea de un Occidente en decadencia obligó a los escritores de esta época (los más importantes de ellos vivían en Europa durante la vanguardia) a reflexionar sobre el colonialismo estético y teorético en América Latina (véase capítulo 3.2).

*Lo que estamos haciendo es inventar, crear una lengua, un vehículo de expresión de lo nuestro, de nuestros sentimientos, de nuestros pensamientos, de nuestra carne, de nuestra naturaleza, de nuestros problemas, de todo lo que sería inexpresable si no llegamos a poseer nuestro propio idioma, ese que se ha movilizado ya, como una avalancha, en nuestras novelas.*¹⁹⁶

Las grandes diferencias que marcan el paso de la anterior a la nueva literatura son:¹⁹⁷

- el fin de las dicotomías del criollismo; se busca también la identidad, pero no es el argumento sino que es usado estéticamente
- el manejo mítico del tiempo (es decir, cíclico y no recto)¹⁹⁸
- el abandono de la objetividad del realismo: cuestionamiento de la conciencia de quien percibe la realidad (la ficción, la imaginación)
- la “nueva realidad” ofrece un mundo particular: la casualidad no necesita causa y efecto
- en consecuencia, lo natural y lo sobrenatural forman una unidad
- el hombre y la naturaleza son unidos (por ejemplo en el nahualismo), la metamorfosis es omnipresente
- la naturaleza es gigantesca, bárbara, misteriosa, extraordinaria

¹⁹⁵ Fernández, Teodosio: *Historia de la literatura hispanoamericana*. Madrid: Editorial Universitas, 1995; pág. 151

¹⁹⁶ Asturias, Miguel Ángel: *Dissertazione sul tema “Paisaje y lenguaje en la novela hispanoamericana”*. In: Studi di letteratura ispano-americana. Omaggio a Miguel Angel Asturias. Milano: Cisalpino-Goliardica, 1976; pág. 53

¹⁹⁷ Cfr.: Camayd-Freixas, Erik: *Realismo mágico y primitivismo. Relecturas de Carpentier, Asturias, Rulfo y García Márquez*. Lanham: University Press of America, 1998; págs. 68-79

Cfr.: Bravo, José Antonio: *Lo real maravilloso*. Lima: Editoriales Unidas, 1978; págs. 31-41

¹⁹⁸ Humboldt escribió en 1801: *Er [der „Indio“, Anm. d. V.] lebt außer Zeit und Raum, und wir Europäer scheinen ihm unerträglich, unruhige, von Dämonen geplagte Wesen*. Cfr.: Humboldt, Alexander von: *Über die Freiheit des Menschen*. Manfred Osten (Ed.). Frankfurt am Main: Insel Verlag, 2005⁴; pág. 136

- también las figuras poseen fuerzas sobrenaturales, hacen cosas increíbles
- sin embargo, como la perspectiva es de una conciencia “primitivista”, el texto es verosímil
- la ruptura con las fronteras de los géneros

*Esta narrativa logrará ya no representaciones precisas del mundo sino que construirá sus propias imágenes del mundo; es decir, se busca ahora interpretarlo, especular con sus claves míticas, con su posible condición fabulosa, también con los reductos ocultos del ser y los pilares metafísicos de la existencia. Este es el poder que ahora la narrativa hispanoamericana asume para sí.*¹⁹⁹

El segundo período – es decir el del boom – se define por sus seguidores de las estéticas del primer período, pero con una forma distinta de la figura del autor: Llosa, Fuentes, Márquez y Cortázar (que son los autores más conocidos del boom) de repente cambiaron la literatura para ser escritores profesionales que vivían de la literatura. El boom no era ninguna teoría literaria, sino un fenómeno de mercado; en el ensayo *Se fabrican novelas* (1957) de Miguel Ángel Asturias el autor se preocupa por el vomito de novelas en París, donde los editoriales y los escritores se han transformado en fábricas. Dice Asturias:

*Y la verdad que sí soy novelista, pero “no hago novelas”, no las “fabrico”, las tengo adentro, y las escribo, sencillamente, sin prisa, sin idea que van a editarse, de que van a ser leídas, premiadas. Y he aquí acaso la diferencia posible entre lo que ahora se fabrica, como novela, en Europa, producto de fuera para adentro, y de lo que hacemos los escritores americanos, sacarnos las novelas de nuestro ser, de nuestra sangre, de nuestros raíces [...].*²⁰⁰

La segunda palabra clave es *lo real maravilloso americano*, la teoría elaborada por Alejo Carpentier, que tuvo tanto impacto en la renovación narrativa.

En el prólogo de *El reino de este mundo* (1949) Carpentier ofrece a los lectores una introducción a su concepto, lo que desarrolló durante su viaje a Haití en 1943. Carpentier se maravilló y sorprendió por el mestizaje cultural y por la reproducción de lo francés en la isla. El mestizaje cultural se encuentra en su obra *La música en*

¹⁹⁹ Fernández, Teodosio: *Historia de la literatura hispanoamericana*. Madrid: Editorial Universitat, 1995; pág. 344

²⁰⁰ Asturias, Miguel Ángel: *Se fabrican novelas* (1957). In: Los novelistas como críticos. Norma Klahn (Ed.). México: Ediciones del Norte, 1991; pág. 309

Cuba (1946) en la cual Carpentier se ocupa del fenómeno de las contradanzas, en las que se unen lo culto y lo popular: se les enseñó música clásica europea a los esclavos y como uno no puede negar u olvidar lo aprendido, mezclaron este tipo de música con lo popular del Caribe. La reproducción de lo francés es el tema principal en *El reino de este mundo* que trata del período entre 1757 – 1820. El escritor estaba verdaderamente entusiasmado por el personaje histórico de Henri Christophe, el emperador negro de Haití hasta 1820 (cuando se suicidó). Lo interesante y esencial es que éste era una copia deformada y extravagante de Bonaparte, que había copiado el sistema político, la moda, etc. pero en una región, un clima y una cultura totalmente diferentes a la francesa. Dice Carpentier que su observación, le dio a entender que ahí había todo lo maravilloso (lo histórico es lo real, y lo real es lo maravilloso) que en la cultura europea sólo existía como creación.²⁰¹

Para posibilitar una mejor explicación de este asunto quiero seguir con el ensayo *De lo real maravilloso americano*, publicado por primera vez en 1948:²⁰²

Este ensayo se divide en cinco capítulos. En el primero se habla de un viaje a la República Popular de China y de cómo ahí el arte no era ficticio, sino que forma parte de la realidad cotidiana. El autor añade:

*He visto cosas profundamente interesantes. Pero no estoy seguro de haberlas entendido. Para entenderlas realmente – y no con la aquiescencia del papanatas, del turista que en suma he sido – hubiese sido necesario conocer el idioma, tener nociones claras acerca de una de las culturas más antiguas del mundo: conocer las palabras claras del dragón y de la máscara.*²⁰³

En los siguientes dos capítulos, la figura viaja a países islámicos y a la Unión Soviética y comenta que para entender ambas culturas le faltan los conocimientos. En el cuarto capítulo, el autor se encuentra en la Europa de Kafka, donde [...] *también nos hablan sus edificios y lugares de un pasado siempre suspendido entre los extremos polos de lo real y de lo irreal, de lo fantástico y lo comprobable, de la conseja y del hecho.*²⁰⁴

Finalmente, Carpentier regresa a América Latina y se da cuenta de que el único libro de caballería verdadero es la crónica de Bernal Díaz del Castillo, porque lo que en él

²⁰¹ Cfr.: Literatura Hispanoamericana. Siglo XX. Curso durante el segundo cuatrimestre 2008 en la Universidad de Oviedo (Profesora: Virginia Gil Amate)

²⁰² Cfr.: Carpentier, Alejo: *Ensayos*. Habana: Letras Cubanas, 1984; págs. 68-79

²⁰³ *Ibídem*; pág. 69

²⁰⁴ *Ibídem*; pág. 73

se cuenta no es ficticio, sino real (maravilloso – la flora y fauna como en fábulas y cuentos europeos).²⁰⁵ Aquí empieza la disputa con Europa: en primer lugar, el autor defiende su propia historia y realidad ante las ideas europeas de lo americano. Finalmente, Carpentier concluye que los europeos tampoco pueden entenderlo, porque les faltan los mismos conocimientos que a él mismo le faltaban durante sus viajes. En segundo lugar, el autor ataca a los vanguardistas (Carpentier vivió muchos años en París) porque ellos solamente pueden crear lo maravilloso, pero nunca tenerlo en su realidad:

*Pero, a fuerza de querer suscitar lo maravilloso a todo trance, los traumatismos se hacen burócratas. Invocado por medio de fórmulas consabidas que hacen de ciertas pinturas un monótono baratillo de relojes amoldados, de maniqués de costurera, de vagos monumentos fálicos, lo maravilloso se queda en paraguas o langosta o máquina de coser, o lo que sea, sobre una mesa de disección, en el interior de un cuarto triste, en un desierto de rocas.*²⁰⁶

Además, Carpentier dice que no solamente en Haití existe lo real maravilloso, sino que es patrimonio de toda América Latina:

*A cada paso hallaba lo real maravilloso. Pero pensaba, además, que esa presencia y vigencia de lo real maravilloso no era privilegio único de Haití, sino patrimonio de la América entera, donde todavía no se ha terminado de establecer, por ejemplo, un recuento de cosmogonías.*²⁰⁷

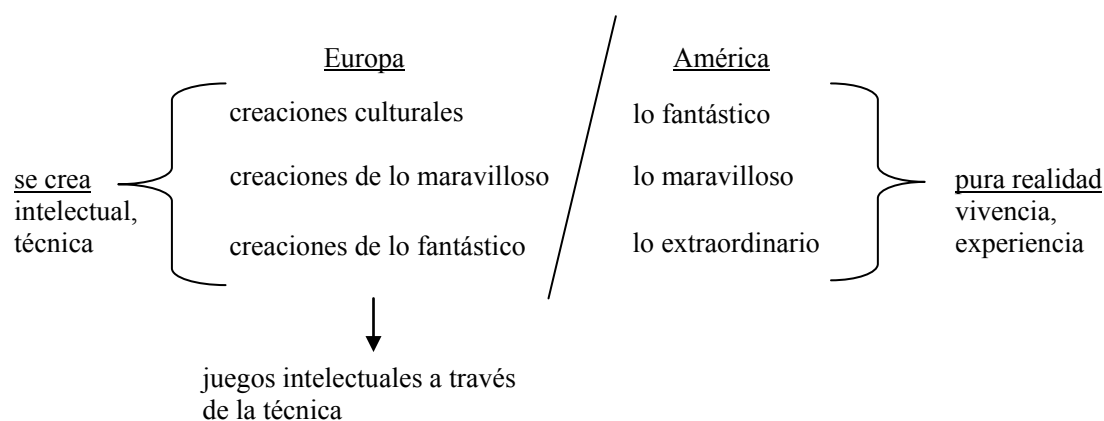
Como en América lo maravilloso es pura realidad y no hay necesidad ninguna de buscarlo, la percepción de los hechos es también auténtica (en Europa es creación técnica), pero esto incluye que solamente un americano (nacido en América) puede ver lo real maravilloso (hiperbólico, grande, increíble). En cambio los europeos crean lo falso maravilloso (como por ejemplo los surrealistas). Mediante el siguiente diseño se puede ver que uno de los aspectos más importantes para él es la relación entre Europa y América:

²⁰⁵ Esta diferencia latinoamericana se encontraba no sólo en la naturaleza y el mestizaje de sus culturas, sino en lo súbito o epifánico de la aparición del Nuevo Mundo en la historia occidental, que le confería una sensación de maravilla.

Birkenmaier, Anke: *Alejo Carpentier y la cultura del surrealismo en América Latina*. Madrid: Iberoamericana, 2006; pág. 133

²⁰⁶ Carpentier, Alejo: *El reino de este mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 2007⁴; pág. 8

²⁰⁷ *Ibíd.*; pág. 12



Según Carpentier *la sensación de lo maravilloso presupone una fe*.²⁰⁸ Un ejemplo obvio es la necesidad de creer en santos, para creer en milagros. O en *El reino de este mundo* el escritor cuenta que la gente en los años 30 del siglo XX siguió creyendo que el alma del esclavo Mackandal después de ser quemado públicamente (1757) pudo liberarse – volando hacia el cielo – de las llamas.

Junto a lo real maravilloso también debo explicar lo barroco según Carpentier. En su discurso *lo barroco y lo real maravilloso*,²⁰⁹ él expone la necesidad de usar lo barroco en el arte hispanoamericano. Según Carpentier, hay que distinguir principalmente entre estilo y espíritu: en el arte se debe diferenciar entre los llamados estilos históricos y constantes humanas, como en el caso del barroco. Esto significa que en cualquier estilo histórico lo barroco puede existir como espíritu. *En cambio, el espíritu barroco puede renacer en cualquier momento y renace en muchas creaciones de los arquitectos más modernos de hoy. Porque es un espíritu y no un estilo histórico*.²¹⁰ Carpentier define lo barroco no solamente por su forma lingüística, sino por su carácter:

El academismo es característico de las épocas asentadas, plenas de sí mismas, seguras de sí mismas. El barroco, en cambio, se manifiesta donde hay transformación, mutación, innovación; [...] América, continente de simbiosis, de mutaciones, de vibraciones, de mestizajes, fue barroca desde siempre [...].²¹¹

²⁰⁸ Ibídem; pág. 10

²⁰⁹ Carpentier, Alejo: *Razón de Ser*. Caracas, Universidad Central de Venezuela: Ediciones de Rectorado, 1976; págs. 38-65

²¹⁰ Ibídem; pág. 47

²¹¹ Ibídem; pág. 51

Visto al lenguaje, Carpentier trata de explicar en este discurso que – de la misma manera que se encuentra lo real maravilloso en América Latina – también se necesita un vocabulario para traducir o nombrar aquello. *Y esas cosas se presentan como cosas nuevas a nuestros ojos. La descripción es ineludible, y la descripción de un mundo barroco ha de ser necesariamente barroca [...].*²¹²

²¹² Ibídem; pág. 63

Véase en este contexto la cita de Asturias: *No podemos separar nuestra novela de la mente mágica americana, del lenguaje que hablamos y del mundo que nos rodea.*

Asturias, Miguel Ángel: *Dissertazione sul tema "Paisaje y lenguaje en la novela hispanoamericana.* In: Studi di letteratura ispano-americana. Omaggio a Miguel Angel Asturias. Milano: Cisalpino-Goliardica, 1976; pág. 54

4. *Hombres de maíz*

Entre 1933 y 1944 Asturias escribió solamente algunos artículos para varios periódicos guatemaltecos, pero con la intención de no ser demasiado crítico, decidió no publicar nada narrativo. La causa de esta decisión es obvia: durante la dictadura de Ubico, Asturias y otros intelectuales fueron abusados como representantes políticos, y como en Europa el fascismo dominó la política y finalmente empezó la Segunda Guerra Mundial, el escritor tampoco se pudo exiliar. Para no correr peligro de persecución ni tener que dedicar sus obras al régimen, se calló.

*Aquel hombre que ya había publicado sus Leyendas de Guatemala, con prólogo de Paul Valéry, y tenía terminada una de las grandes novelas sobre la tiranía política, tuvo que callarse ante las injusticias e incluso colaborar con la dictadura mediante el periodismo y otras actividades intrascendentes.*²¹³

Gerald Martin muestra en su ensayo *Génesis y trayectoria del texto*,²¹⁴ que Asturias sin embargo debe haber usado este período para preparar y escribir partes de *Hombres de maíz*, y el texto mismo incluye la fecha en que se finalizó *Guatemala, octubre de 1945* (pág. 281).²¹⁵ Algunas partes ya han sido publicadas – aunque de formas variadas – durante los años treinta en el periódico *El Imparcial*. En cambio cuando se publicó *Leyendas de Guatemala* en 1949, la novela *Hombres de maíz* no fue recibida de manera positiva ni por parte de los lectores ni de los críticos: su especial difícil lectura puede explicar por qué esta obra fue editada solamente cuatro veces en sus primeros quince años.

Eine neue Etappe der Rezeption von Hombres de maíz setzte Ende der sechziger Jahre ein. Zwei Gründe gaben dafür den Ausschlag: 1967 erhielt Asturias den Nobelpreis. Und etwa zur selben Zeit begannen Literaturwissenschaftler, das

²¹³ Martin, Gerald: *Génesis y trayectoria del texto*. In: Miguel Ángel Asturias. *Hombres de maíz*. Edición Crítica. Gerald Martin (Ed.). Madrid: ALLCA XX, 1997 (Colección Archivos; 21); pág. 500

²¹⁴ Cfr.: Ibídem; págs. 471-505

²¹⁵ **En adelante todas las citas, con el número de página en paréntesis, proceden de:** Asturias, Miguel Ángel: *Hombres de maíz*. Edición Crítica. Gerald Martin (Ed.). Madrid: ALLCA XX, 1997 (Colección Archivos; 21)

También Gerald Martin define esta novela en primer plano como [...] *un tratado sobre el impacto del primer mundo, occidental y capitalista, sobre el tercer mundo, primitivo y tribal, es decir, sobre la relación entre la “civilización” y la “barbarie”*.²¹⁷ Por lo tanto, la novela trata del conflicto entre la población indígena guatemalteca y los invasores (ya sean los conquistadores, los ladinos o los extranjeros capitalistas) en general, y más en particular de las luchas entre estos partidos a partir de 1900. Seguramente la independencia de Guatemala y el dejar de ser colonia no cambió la posición de la población indígena. Para mejorar la situación económica del país la cultivación del café fue incrementada exorbitantemente, causando un cambio tanto en medio ambiente como en la sociedad (la nueva clase media de ladinos, que vivían en la capital, pero que, de vez en cuando, eran al mismo tiempo terratenientes). *Es entonces que el estado guatemalteco se recuerda del indio. Y se lo recuerda como lo recordaban los abuelos: una reserva enorme de mano de obra gratuita*.²¹⁸ A partir de 1873 todos los indígenas tenían que trabajar de forma gratuita (la ley era de 1830) en la construcción de carreteras y en general, en la construcción de una infraestructura necesaria para el comercio (el café tenía que llegar de alguna manera a los puertos). El aumento de la agricultura y el cambio hacia una economía liberal, también tan deseados por Sarmiento, culminó en un desmonte inmenso. Algunos terratenientes aún podían agrandar el lucro por caminos ilegales. Esto significaba para la población indígena que sus tierras cambiaron de propietario, y que estas superficies fueron controladas por los ladinos. Este avance de la sociedad capitalista causó una necesidad de ser capaz de participar en este mundo: los patrones dieron dinero a sus peones, pero con un precio de usura. Los créditos nunca podían ser devueltos y además fueron heredados, por lo que toda la familia finalmente llegó a un estado de servidumbre parecida a la esclavitud. Otra manera de esta nueva economía fue la

²¹⁶ Gründler, Carola: *Miguel Ángel Asturias: Hombres de maíz*. In: Der hispanoamerikanische Roman. Volker Roloff (Ed.). Darmstadt: Wiss. Buchges., 1992; pág. 234 [Un nuevo período de recepción de *Hombres de maíz* empezó a finales de los años sesenta. Hubo dos razones: en 1967 Asturias ganó el Premio Nobel de Literatura. Y casi simultáneamente los críticos empezaron a estudiar el fenómeno del “boom” latinoamericano de los años del sesenta y a buscar a los precursores de la “nueva novela”.]

²¹⁷ Martin, Gerald: *Génesis y trayectoria del texto*. In: Miguel Ángel Asturias. *Hombres de maíz*. Edición Crítica. Gerald Martin (Ed.). Madrid: ALLCA XX, 1997 (Colección Archivos; 21); pág. 473

²¹⁸ Liano, Dante: *Los déspotas sumisos*. In: *Hombres de Maíz*. Edición Crítica. Gerald Martin. Madrid: ALLCA XX, 1997 (Colección Archivos; 21); pág. 545

venta de la superficie a empresas internacionales como la *United Fruit Company* (en Guatemala desde 1901), la cual sirve como tema principal la *Trilogía Bananera*. En 1925 Asturias condena la existente esclavitud:

*En el pasado, allá en los principios de nuestra república de mentirijillas, la asamblea nacional constituyente declaró abolida la esclavitud (22 de noviembre de 1824). [...] siempre en el medio de los semicivilizados, los propietarios de fincas, los traficantes de indios, los que algún interés efectivo tenían en mantener el antiguo estado de cosas se dedicaron a burlar la ley, sustituyéndola, enmendándola, violándola, o, bien creando obstáculos para su realización o reglamentos que en el fondo no eran sino una negación y la afirmación de la esclavitud en Guatemala. A la hora de esos tantos colabora el abogado, el cura, el militar, el padre de familia y las autoridades que hasta la fecha continúan siendo tratantes de indios.*²¹⁹

Lo esencial es que gran parte de estas luchas pasan entre personas de una cultura anteriormente idéntica: los indígenas y los ladinos. Friedrich Heckmann define una colectividad por su procedencia y su solidaridad respecto a la cultura e historia colectiva.²²⁰ En *Hombres de maíz*, Asturias demuestra que la codicia destruye esta solidaridad y las consecuencias culturales y sociales de la pérdida identificadora.

La novela consta de seis partes y un epílogo. Cada parte parece tener un contenido propio, y la estructura intensifica la impresión de que se trate de varias narraciones, especialmente porque la sexta parte contiene casi la mitad cuantitativa. También en cuanto al contenido, los capítulos 1-4 forman una agrupación: al principio el asesinato de Gaspar Ilóm y en los siguientes tres capítulos los actos de venganza. Las partes cinco y seis, en cambio, revelan un tema nuevo: la búsqueda de la mujer perdida. Solamente con conocimientos profundos la unidad puede ser entendida.

La dificultad²²¹ de la lectura se basa principalmente en las correlaciones omnipresentes: hay innumerables adaptaciones de textos precolombinos.

²¹⁹ Asturias, Miguel Ángel: *Realidad social guatemalteca* (I; 4 de Mayo 1925). In: Miguel Ángel Asturias. París, 1924-1933. Periodismo y creación literaria. Edición Crítica. Amos Segala. Madrid (u.a.): ALLCA XX, 1996 (Colección Archivos: 2ª ed.; 1); p. 27

²²⁰ Cfr.: Heckmann, Friedrich: *Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie inter-ethnischer Beziehungen*. Stuttgart: Enke, 1992; pág. 56

²²¹ Cfr.: *Notas explicativas*. In Asturias, Miguel Ángel: *Hombres de maíz*. Edición Crítica. Gerald Martin (Ed.). Madrid: ALLCA XX, 1997 (Colección Archivos; 21); págs. 282 y ss.

*Asturias se ha servido de estas y de otras imágenes parecidas, a veces transponiéndolas dentro de su contexto original, tanto lingüístico como social, otras veces en forma más arbitraria, ateniéndose únicamente a las sugerencias metafóricas “desnudas” (pero aún así, dentro de una perspectiva profundamente educada de lo que es “verídico” o “posible”), para poder insertar la historia contemporánea dentro de la mitología precolombina.*²²²

Ya la cita, antepuesta a la novela, *Aquí la mujer, yo el dormido* (pág. 3) demuestra esta complejidad (se refiere al *Canto de Atamalculoyan*). Los conocimientos asturianos referente a las tradiciones, los rituales, los dioses, los animales y los símbolos, se basan en sus estudios del *Chilam Balam*, los *Anales de los xahil*, *El libro de los consejos*, el *Popol Vuh* y muchas fuentes precolombinas más, mediante las cuales inventó nuevas aplicaciones. También el uso de repeticiones tiene su origen en esta literatura. La obra empieza con cuatro repeticiones de *El Gaspar Ilóm*:

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

– *El Gaspar Ilóm deja que a la tierra de Ilóm le boten los párpados con hacha...* (pág. 5)

Además, los nombres son significantes. “Ilóm” no solamente señala la unidad de hombres y tierra, sino también significa cabeza, jefe, creación. *De ahí el tema de la decapitación-castración dramatizado en Gaspar, y de ahí también que la tribu se encuentre decapitada y castrada después de su muerte.*²²³

Según la conciencia maya-quiché tampoco existe ninguna frontera entre antepasados y descendientes, entre humanos y naturaleza, y la metamorfosis puede ser universal. Los conceptos son duales, es decir, los símbolos tienen más de una interpretación y necesitan esta dualidad para estar completos, y es esto precisamente lo que hace la lectura tan difícil.

El primer capítulo, titulado “Gaspar Ilóm”, trata de la lucha entre el cacique Gaspar Ilóm y los indígenas de Ilóm contra los maiceros del pueblo Pisigüilito. La oposición entre las sociedades indígenas y las ladinas es el tema central de toda la obra.²²⁴ Desde el primer capítulo, el conflicto cultural está personificado por dos líderes de los

²²² *Ibíd*em; pág. 290

²²³ *Ibíd*em; pág. 283

²²⁴ Este aspecto se trata con detalle en casi toda la literatura secundaria; Dice por ejemplo Donald Shaw: [...] *la lucha se entabla no entre indios y latifundistas blancos, sino entre indios de mentalidad tradicional, para quienes el maíz es algo sagrado que no debe cultivarse por puro lucro, y los maiceros ladinos que cultivan el maíz únicamente para enriquecerse.* Shaw, Donald L.: *Nueva narrativa hispanoamericana*. Madrid: Cátedra, 1999; pág. 83

grupos sociales a los que pertenecen: por un lado, el cacique Gaspar Ilóm y, por otro lado, el coronel Godoy. Para aumentar la área lucrativa para cultivar el maíz, los ladinos desmontan sin piedad ninguna los bosques de Ilóm, explotan la tierra y por consecuente el medio ambiente y el fundamento de la supervivencia de los indígenas. La siguiente cita demuestra la génesis del hombre según la cosmogonía maya-quiché: el hombre está hecho de maíz. La naturaleza y el hombre forman por lo tanto una unidad que está en peligro. Además no debe existir ninguna forma de propiedad privada:

Y si fuera por comer. Por negocio. Y si fuera por cuenta propia, pero a medias en la ganancia con el patrón y a veces ni siquiera a medias. El maíz empobrece la tierra y no enriquece a ninguno. Ni al patrón ni al mediero. Sembrado para comer es sagrado sustento del hombre que fue hecho de maíz. Sembrado por negocio es hambre del hombre que fue hecho de maíz. (pág. 9)

Según Gaspar Ilóm, los indígenas de Ilóm aún son los descendientes de los cultivados por los dioses y usan sus tradiciones y sus creencias para justificar su lucha contra de los maiceros. La tierra misma obliga a Gaspar a terminar con la destrucción.

El Gaspar se estiró, se encogió, volvió a mover la cabeza de un lado a otro para moler la acusación del suelo, atado de sueño y muerte por la culebra de seiscientas mil vueltas de lodo, luna, bosques, aguaceros, montañas, lagos, pájaros y retumbos que le martajaba los huesos hasta convertirlo en una masa de frijol negro; goteaba noche de profundidades. (pág. 5)

Contrariamente a lo que hizo en obras anteriores, Asturias expresa aquí la necesidad de una conservación del medio ambiente para que una sociedad funcione. En adelante demostrará qué pasa con la sociedad cuando el medio ambiente es destruido y arrollado por la ideología ladina: no sólo se pierden las tradiciones, sino que los vencedores también son condenados. Esta decadencia de la sociedad ladina se refleja en la maldición, expresada después del asesinato de Gaspar Ilóm.²²⁵ Todos los

²²⁵ Aparte de la maldición todos sufren por esta forma de monocultivo, que destruye el ciclo y la tierra misma:

Esas reditas ... ¡Chingado, hasta en eso llevaban razón los indios! Vas a comparar vos lo que eran antes estas tierras cultivadas por ellos racionalmente. [...] ¿Dónde ves, Hilario, un maicero rico? ... Parece tuerce, pero todos somos más pelados. [...] Ricos los dueños de cacaguatales, ganados, frutales, colmenas grandes... Ricos de pueblo, pero ricos. Y en eso sí

participantes se vuelven infecundos o pierden a sus hijos. Una sociedad castrada no tiene ningún futuro. Asturias pone a la vista la decadencia del ser humano, causada por distanciarse de su origen, acercándose al mismo tiempo a la sociedad “civilizada”. Mediante factores económicos (los que cultivan el maíz solamente para comer nunca pasan hambre; los demás son dependientes del patrón y tienen hambre), familiares (los grupos indígenas parecen tener una relación muy íntima; los ladinos en cambio son muy distantes) o aspectos individuales (me parece muy interesante que cuanto más distante es la figura menos consecuente resulta) demuestra las consecuencias dentro de la sociedad.

Debo mencionar que el escritor no da ninguna referencia extra-textual sobre los conflictos reales de Guatemala.²²⁶ A parte de Godoy no hay nadie que represente la realidad política en la primera parte. Pienso que esto tiene que ver con la intención del autor de señalar el aislamiento de la población de Ilóm: la realidad ciudadana guatemalteca no llega hasta esta región. Por lo tanto solamente las amenazas cercanas tienen importancia. Como ya fuera criticado por Sarmiento y también por el joven Asturias, la sociedad indígena vive con sus propias leyes y líderes. Para Gaspar Ilóm no es necesario saber quién dio la orden que hizo venir el coronel Godoy a Ilóm. Gaspar Ilóm mata a varios ladinos, porque ellos empezaron una guerra cortando los árboles y destruyendo la naturaleza (que es algo que vive dentro de los indígenas):

Gaspar se rascó el hormiguero de las barbas con los dedos que le quedaban en la mano derecha, descolgó la escopeta, bajó al río y desde un matocho hizo fuego

que más vale ser cabeza de ratón, rico de pueblo. [...] De necesidá, si no pasamos del maicito: ¡pobreza sembrada y cosechada hasta el cansancio de la tierra! (pág. 219)

También en el ya citado artículo *Guatemala es un desierto* (2 de octubre, 1929; véase página 54 de la tesina) Asturias critica la explotación económica no solamente por los latifundistas sino también por las empresas extranjeras. La venta de la tierra y de los productos culminó en una situación de malnutrición.

[...] está visto que vamos para atrás, pues en tanto en la épocas de las dinastías indígenas jamás faltó el sustento principal, base de nuestra alimentación, ahora en pleno siglo XX, nosotros, los supercivilizados [...] nos movemos constantemente en el dilema de morirnos de hambre o traer del exterior lo que necesitamos para comer y para adornar las comidas...

Asturias, Miguel Ángel: *París, 1924-1933. Periodismo y creación literaria*. Edición Crítica. Amos Segala (Ed.). Madrid: ALLCA XX, 1996 (Colección Archivos: 2ª ed.; 1)); pág. 386

²²⁶ La historia sobre Gaspar Ilóm realmente pasó; en 1900 el cacique Gaspar Hijom fue envenenado, porque [...] los habitantes mayas de las tierras de Ilóm en Cuchumatanes (“Sheamae”) se alzaron con su cacique Gaspar Hijom, con el objetivo de deshacerse de los ladinos que habían invadido sus tierras ancestrales. Brotherston, Gordon: *Gaspar Ilóm en su tierra*. In: Miguel Ángel Asturias. *Hombres de maíz*. Edición Crítica. Gerald Martin (Ed.). Madrid: ALLCA XX, 1997 (Colección Archivos; 21); pág. 593

sobre el primer maicero que pasó. Un tal Igiño. El día siguiente, en otro lugar, venadeó al segundo maicero. Uno llamándose Domingo. Y un día con otro el Igiño, el Domingo, el Bautista, el Chalío, hasta limpiar el monte de maiceros.
(pág. 9)

Asustada la población ladina de Pisigüilito, llega una tropa montada bajo el mando del coronel Gonzalo Godoy, que tiene la orden (en realidad no se sabe si tiene la orden, pero lo hace) de matar al cacique y a sus seguidores, de terminar las batallas y de garantizar el cultivo de maíz. Este coronel – un caudillo – aterroriza a los habitantes de Pisigüilito y parece un tipo poco educado: ya poco después de su llegada no demuestra ninguna forma de decencia, sino se queda acostado en la hamaca, diciendo a todos lo que piensa: - *Pero, eso sí - avivó la voz el coronel Godoy -, los matan a todos, los rodajea y no se pierde nada. ¡Un pueblo en que no hay cómo herrar una bestia, me lleva la gran puta!* (pág. 14)

Sigue una escena significativa: el coronel, los soldados y los habitantes observan un perro que está muriendo cruelmente. El coronel se entera que el farmacéutico ha envenenado el perro (probablemente con estricnina). En este momento, el coronel no sólo proyecta intoxicar al cacique, sino que también revela que no ve nada más en los indígenas que animales.

Gaspar Ilóm finalmente es envenenado por su propia gente: la esposa de Tomás Machojón – llamado así por su masculinidad – visita una fiesta de Gaspar y lo intoxica en su hogar. Es esencial, que esta mujer, llamada Vaca Manuela Machojón, sea ladina: *El señor Tomás había sido de las indias del Gaspar Ilóm. Era indio, pero su mujer, la Vaca Manuela Machojón, lo había untado de ladino.* (pág. 17)

Viene entonces la montada, mata a la gente de Ilóm y aunque Gaspar Ilóm sobrevive la intoxicación se echa al río.

El Gaspar, al verse perdido, se arrojó al río. El agua que le dio la vida contra el veneno, le daría la muerte contra la montada que disparó sin hacer blanco. Después sólo se oyó el zumbir de los insectos. (pág. 24)

Este primer capítulo es el que más contiene el aspecto de la conciencia indígena: usando en gran parte la perspectiva de Gaspar Ilóm, el lector tiene que aceptar lo mágico, lo sobrenatural.

Y oyó, con los hoyos de sus orejas oyó:

- Conejos amarillos en el cielo, conejos amarillos en el monte, conejos amarillos en el agua guerrearán con el Gaspar. Empezará la guerra el Gaspar Ilóm arrastrado por su sangre, por su río, por su habla de ñudos ciegos... (pág. 6)

En cambio, los acontecimientos que suceden fuera de esta perspectiva se describen usando un lenguaje totalmente diferente, realista y cotidiano. Como cada capítulo se distancia más de lo mágico, Asturias también realiza el alejamiento mediante el idioma.

En “Machojón”, el segundo capítulo, el hijo de Tomás Machojón e hijastro de la Vaca Manuela se va de la casa paterna para pedir la mano de Candelaria Reinosá. Su padre se preocupa y piensa en la maldición, que fue expresada por los brujos de las luciérnagas:

“Luz de los hijos, luz de las tribus, luz de la prole, ante vuestra faz sea dicho que los conductores del veneno de raíz blanca tengan el pixcoy a la izquierda en sus caminos; que su semilla de girasol sea tierra de muerto en las entrañas de sus mujeres y sus hijas; y que sus descendientes y los espineros se abracen. Ante vuestra faz sea dicho, ante vuestra faz apagamos en los conductores del veneno blanco y en sus hijos y en sus nietos y en todos sus descendientes, por generaciones de generaciones, la luz de las tribus, la luz de la prole, la luz de los hijos, nosotros, los cabezas amarillas, nosotros, cimbras del pedernal, moradores de tiendas móviles de piel de venada virgen, aporreadores de tempestades y tambores, que le sacamos al maíz el ojo del colibrí fuego, ante vuestra faz sea dicho, porque dieron muerte al que había logrado echar el lazo de su palabra al incendio que andaba suelto en las montañas de Ilóm, llevarlo a su caza y amarrarlo en su casa, para que no acabara con los árboles trabajando a favor de los maiceros negociantes y medieros.” (pág. 26)

En cuanto al idioma resulta muy obvio que la maldición citada es expresada mediante un estilo mágico; el contenido mismo, al contrario, se describe de forma muy realista. Cuando el enfoque está totalmente centrado en Tomás Machojón, y como *era indio*, aparecen restos de las influencias indígenas, para indicar su procedencia. Este origen es evidente a través de la inseguridad de Machojón: para él, la maldición es algo real

(su mujer no ha tenido hijos, y también cree que su hijo está en peligro), y – al mismo tiempo – duda si la maldición se realizará. En su conciencia racionalista, Machojón piensa que solamente él la imagina (en estas situaciones cambia a un idioma ordinario). Un poder sobrenatural ejecuta los actos de venganza, la maldición se cumple. *Machojón echó de ver el pixcoy a su izquierda y se santiguó con la mano en que llevaba la rienda.* (pág. 29). El mito cuenta que Machojón, el hijo, se quemó en un incendio divino y entonces subió en forma de una estrella al cielo. Esta imagen demuestra, que Machojón – después de ser asesinado *por los pájaros en la luz de hueso de muerto de las luciérnagas* (pág. 29) y otros – desapareció.

Cuando el coronel Godoy se entera, comparte la opinión de Machojón de que la guerra aún no está ganada, pero dice Machojón:

Sigue y seguirá pero ya no con nosotros. Los Machojones se acabaron. [...] Se acabó la semilla, caparon a los machos, porque uno de los machos no se portó como macho, por eso se acabaron los Machojones. (pág. 31)

Continúa el capítulo con el tema de la leyenda de Machojón: los maiceros pretenden, que si queman los bosques, Machojón aparecerá en las llamas hecho de oro puro. En su estado desesperado Tomás Machojón, el patrón, da crédito a esta leyenda y les ordena quemar más superficie. Machojón se queda mirando de cerca el incendio, siempre esperando la aparición de su hijo.

El único que no lo ve soy yo. Es puro castigo. Haberse uno prestado... Mejor me hubiera bebido yo el veneno... Vos fuiste la mal corazón... El Gaspar era mi amigo... ¿Qué daño, defender la tierra de que estos jodidos maiceros la quemen? ¡Güeno que venadeó un putal!... Salpicón hicieron a los brujos, y ni por eso: la maldición se cumple. (pág. 35)

En estos momentos Machojón se arrepiente de haber sido parte del atentado, y se da cuenta que otros valores diferentes a los beneficios económicos tienen significación. En cambio los maiceros se aprovechan de la situación, y queman tanto que casi no queda suficiente tiempo para sembrar. Además, quieren engañar a su patrón (*Ellos que ya habían consentido en no darle la mitad de la troje.* (pág. 39)) y cultivan a lo máximo.

El todo está en que el meíz tenga un precio este año. Yo vo a esperar que esté puro caro para vender el mío y así te consejo, porque cosecha como ésta una vez en la vida y más que se repitiera, cosecha en la que no vamos a ir por los con el señor Tomás Machojón, no hay seguido, porque a los ricos jamás se les miltomateya el sentido. (pág. 38)

Más en adelante el lector se da cuenta que los maiceros no han visto nunca al Machojón de oro en las llamas y que sólo lo cuentan para que puedan beneficiarse de esta situación. Los maiceros también expulsan a uno de ellos por haber tratado de decir la verdad. Asturias pinta una imagen más amplia de los maiceros: no todos son malos, es la situación económica la que les hace actuar de tal manera. De cada recolección deben dar una parte fijada (según el patrón) al terrateniente, por lo que les queda solamente lo suficiente para sobrevivir. Hablando entre ellos ya se imaginan qué harán con el dinero. En cuanto a la descripción de los maiceros es fundamental que también ellos sean supersticiosos: cuando la lluvia no llega y lo sembrado amenaza con secar, piensan en confesar la verdad, para que Dios (cristiano) termine la sequía. En este contexto no mencionan el castigo por explotar el maíz sagrado según la creencia tradicional. Finalmente empieza a llover, y los maiceros hablan sobre los precios y dicen que los de Ilóm otra vez han matado a algunos maiceros, por lo que la montada se va al Coral de los Tránsitos – es decir, siguen con su vida cotidiana. Machojón en cambio, cuando los observa durante la recolección, equipara la cogida de las espigas a la eliminación de la vida. En este momento, Machojón decide su propia muerte: se va a caballo al interior de la superficie cultivada y enciende el maíz. Monta en las llamas como su hijo lo ha hecho según la leyenda. La descripción de su muerte es casi psicodélica: por un lado los elementos mágicos y por otro las descripciones realistas de su agonía.

Por algo había sido él y no otro el que chamuscó las orejas de tuza de los conejos amarillos que son las hojas de maíz que forman envoltorio a las mazorcas. Por eso son sagradas. Son las protectoras de la leche del elote, el seminal contento de los azulejos de pico negro, largo y plumaje azul profundo. Por algo había sido él y no otro el hombre maldito que condujo por oscuro mandato de su mala suerte, las raíces del veneno hasta el aguardiente de la traición. [...] Sólo el viejo parecía ir viviendo ya sin respirar, de una pieza de oro jinete y cabalgadura,

como el mismo Machojón. Le atenazaba el sudor. Le llenaba el humo las narices y la boca. Lo ahogaban con estiércol. (pág. 43)

En esta situación la leyenda se transforma en realidad: *El seños Tomás detenía el macho para verse las manos doradas, las ropas doradas, como dicen que se veía Machojón. (pág. 42)* Los maiceros tratan de salvar lo cultivado y también mueren en el incendio. Cuando la montada viene, la Vaca Manuela echa la culpa al coronel Godoy y usa la voz de los brujos:

El coronel Godoy, su jefe, fue el que jugó con fuego, al mandarnos a mi marido y a mí a envenenar al Gaspar Ilóm, el varón impávido que había logrado echarle el lazo al incendio que andaba suelto en las montañas, llevarlo a su casa y amarrarlo a su puerta, para no saliera a hacer prejuicio. (pág. 44)

Y sigue citando la segunda parte de la maldición:

El muy valeroso cree que estando lejos va a salvarse de la maldición de los brujos de las luciérnagas. Pero se equivoca. Antes de la séptima roza, antes de cumplirse las siete rozas, será tizón, tizón como ese árbol, tizón como la tierra toda de Ilóm que arderá hasta que no quede más que la piedra pelada, veces por culpa de las quemas, veces por incendios misteriosos. (págs. 44-45)

Cuando ya es demasiado tarde para huir, las personas se dan cuenta de que han pactado con el diablo; todos los presentes mueren en una escena apocalíptica llena de llamas, asesinato y pánico. La forma híbrida de la religión es bastante obvia en esta parte.

En este capítulo la conciencia “primitivista” juega un gran papel. Aunque Gaspar Ilóm está muerto, los demás siguen con su lucha contra los maiceros. Sin embargo estos guerrilleros parecen de no tener nada físico o individual, sino que son presentes a través de su existencia metafísica.

„Venado de las Siete-rozas“, el tercer capítulo, que pasa cerca de la región del Corral de los Tránsitos, tiene significación por tres ocurrencias:

1. La venganza continúa.

Para salvar a su madre, la señora Yaca, de una enfermedad, Calistro, el hermano mayor de los Tecunes, se bebe la toma del curandero, para saber *quién hizo el*

perjuicio de meterle por el ombligo un grillo en la barriga (pág. 48). Intoxicado, dice que los cinco hermanos deben matar a la familia Zacatón:

Mi nanita fue maleada por los Zacatón y para curarla es necesario cortarles la cabeza a todos éstos. (pág. 51)

El lector aún no sabe que la familia Zacatón es la familia del farmacéutico, quien ayudó al coronel Godoy a darle el veneno, por lo que esta decisión parece arbitraria. La escena de la ejecución es descrita otra vez en voz realista, y solamente la incineración de las cabezas contiene lo mágico, al ser las llamas el símbolo de la maldición y del sacrificio.

2. El componente político.

Como los maiceros, también los hermanos hablan de las luchas y dicen que el acto cobarde los arruinará a todos y que la salvación está en matarle:

- Es la guerra que sigue, hermano. Que sigue y seguirá. Y nosotros sin con qué defendernos. Te vas a acordar de mí: nos van a ir venadeando uno por uno. Dende que murió el cacique Gaspar Ilóm que nos madrugan. Es un prejuicio el que le haya podido el coronel Godoy.
- ¡Hombre maldito, no lo mentés! ¡Sólo matándolo volvería a ser bueno; Dios nos dé licencia! (pág. 62)

Los hermanos tendrán razón: el cuarto capítulo es el último que trata de la venganza. Solamente a través de la muerte del coronel, una nueva etapa puede empezar: el renacimiento de los hombres de maíz.

3. Una interpretación más compleja será posible en adelante.

Al haber tomado el líquido del curandero, Calistro se vuelve loco. Algún día regresa al pueblo con el curandero muerto, quien arrastra detrás de él. En este momento cambia otra vez la conciencia: como el curandero mismo los mandó, dos hermanos suyos cazan el Venado de las Siete-rozas, porque su matanza significará la curación de su madre. En el mismo momento, el venado y el curandero mueren. El venado es su nahual:

El curandero y el venado, para que vos sepás, eran énticos. Disparé contra el venado y ultimé al curandero, porque eran uno solo los dos, énticos. (pág. 55)

En el nahualismo cada persona tiene su nahual, que es aparte de su propia alma, una forma de doble existencia, por lo que el destino de ambos está conectado. Nahuales posibles son cada animal, pero los más usados son los coyotes, las serpientes, los escorpiones, las liebres o los conejos.

*When an individual dies, the animal housing the spirit dies too; if the animal is killed, the human also expires. Natives are not aware of the identity of their spirit-animals, but they can get this information from a diviner if they wish.*²²⁷

Al principio, los hermanos no pueden creer la relación sobrenatural entre lo humano y lo animal, pero cuando examinan las heridas del venado y del curandero, se dan cuenta que ambos tienen las mismas, y por consecuente el curandero ha sido asesinado con la misma arma del cazador.

Hay que tener en cuenta, que el venado²²⁸ es además un animal de gran fuerza simbólica: su piel es el símbolo de Tohil (véase las descripciones de *El Señor Presidente*), el dios de la desaparición y asociado con sacrificios humanos. El venado también es parte de la *Leyenda de los Soles*, en la cual el venado ayuda al sol (que es el curandero) a cazar y especialmente a cortejar a la luna (que es la madre de los Tecunes). Los sacrificios tanto ante el sol como ante la luna son necesarios, que serán, por un lado, el coronel Godoy y sus soldados, y por otro, la piel del venado, para que – en última instancia – *el dios del sol matutino, joven dios andrógino del maíz, no otro que Goyo Yic*,²²⁹ pueda nacer. Dice el texto que son cinco hermanos los que van a matar a los Zacatón, y esto es otra vez una referencia a la *Leyenda de los Soles*, porque el Sol envía a cinco hijos suyos a destruir a los que ya no dan sacrificios.²³⁰ Estos sacrificios no significan el final, sino que son el principio de varias transformaciones: por ejemplo el mismo Venado de las Siete-rozas regresa (aunque en otra forma de personificación) en la sexta parte para ser un guía hacia el mundo subterráneo. Además hay que recordar que toda la obra se funda en conceptos dualistas que no solamente tienen su origen en los conceptos precolombinos sino también en conceptos cristianos. La enfermedad de la madre tiene algo que ver con el climaterio,

²²⁷ Siegel, Morris: *Religion in Western Guatemala: a Product of Acculturation*. In: *American Anthropologist*, 1941 (Bd. 43); pág. 70

²²⁸ Cfr.: *Notas explicativas*. In Asturias, Miguel Ángel: *Hombres de maíz*. Edición Crítica. Gerald Martin (Ed.). Madrid: ALLCA XX, 1997 (Colección Archivos; 21); págs. 318-320

²²⁹ *Ibidem*; pág. 320

²³⁰ Cfr.: *Ibidem*; pág. 321

es decir, con el fin de la fertilidad femenina. Pensando en el simbolismo de que ella representa la diosa mujer-tierra-luna, la que tiene la misma importancia que el dios hombre-cielo-sol, el fin de su fertilidad significa también el fin de la igualdad de los sexos. En cambio, el pensamiento cristiano, con su supresión de la mujer, gana importancia.²³¹ Esto significa, que solamente a través de la búsqueda de la parte femenina, el concepto de la fertilidad podrá renacer. Esto será el tema de los últimos dos capítulos y del epílogo. En este contexto también hay que pensar en la sequía del segundo capítulo. Como la luna también es la diosa de la lluvia, y los maiceros no hacen sacrificios, sino que maltratan la tierra (que es ella misma) y como culminación, viven en un mundo patriarcal (hay que pensar solamente en Machojón) no parece sorprendente que la superficie esté suficientemente seca para quemarse tan fácilmente. Para entender aún más partes de esta complejidad, los sacrificios (la sangre) son necesarios, porque según el *Popol Vuh*, solamente mediante la unión de la sangre con el maíz el hombre puede nacer.²³²

Sigue el cuarto capítulo, que trata – como indica el título “Coronel Chalo Godoy” – de la última venganza. Al principio, el coronel y el subteniente Secundino Musús van solos hacia el Corral de los Tránsitos (es decir, por donde pasan los muertos). El coronel y el subteniente esperan reunirse con la patrulla en el lugar de “El Tembladero”. Como el enfoque está totalmente centrado en estos dos personajes, el lector recibe más información sobre el personaje del coronel. Es un macho, un caudillo cruel, que no tiene ningún respeto por la mujer, la naturaleza, la luna. Bajándose de *la cumbre a El Tembladero, el ruido del viento huracanado* (pág. 73) es tan alto que asusta el subteniente y atormenta la conciencia del coronel:

¿Para qué darle vuelta a lo sucedido? Pero le daba vuelta, y vuelta, y vuelta. Bonito es el dicho de a lo hecho, pecho. Pero no hay pecho que alcance para tanta cosa como uno ha hecho. Envenenado el cacique Gaspar Ilóm, la indiada no se habría defendido: la oscuridad de la noche, la falta de jefe, el asalto por sorpresa y la borrachera de la fiesta favorecían sus planes de no matar a los indios, de asustarlos solamente. Pero la montada ley cayó como granizo en milpa seca. Ni para remedio dejaron uno. A lo hecho, pecho. Aunque tal vez no estuvo malo que los mataran a todos, porque el cacique se tiró al río para

²³¹ Cfr.: Ibídem; pag. 323

²³² Cfr.: Ibídem; pag. 326

apagarse el fuegarón de las tripas que lo estaba matando y se controlavó el veneno. “Bárbaro, por poco se acaba el río! Y apareció al día siguiente, superior al veneno, y de estar los indios vivos, se pone al frente de ellos, y echa punta y bala. (pág. 74)

Los siguientes acontecimientos cierran el círculo: mientras los dos se pierden en una escena otra vez apocalíptica, en otro subcapítulo (cronológicamente antes de la llegada a El Tembladero) un hermano Tecún exhuma el venado, que se ha regenerado y ha revivido. Le cuenta que es uno de los brujos de las luciérnagas asesinados en Ilóm. Unen las fuerzas para matar a Godoy y sus soldados en El Tembladero: los que no mueren allá, son asesinados por los hermanos Tecún.

Mientras esto sucede en el fondo del embudo, el coronel, sus hombres, el bastimento, las bestias remolonas, alrededor del embudo se van formando tres cercos, tres coronas de muerto, tres círculos, tres ruedas de carretas sin ejes y sin rayos. El primero, contando de adentro afuera, de abajo para arriba, está formado por los ojos de búhos. Miles y miles de ojos de búhos, fijos, congelados, redondos. El segundo círculo está formado por caras de brujos sin cuerpo- Miles y miles de caras que se sostienen pegadas al aire, como la luna en el cielo, sin cuerpo, sin nada que las sustente. El tercer círculo, el más alejado, no es menos iracundo, parece jarrilla hirviendo, y está formado por incontable número de rondas de izotales, de dagas ensangrentadas por un gran incendio. (pág. 89)

A la naturaleza no la determina nada sino que actúa por decisión propia. Dice Asturias que *[e]n la novela hispanoamericana, el paisaje no está, no está, sino es. Es, repito. Actúa personificado, voluntarioso y humano, y puede ser la selva, la pampa, el llano, la montaña, el río, el mar, una isla, un pueblo, una ciudad.*²³³

A parte de que la venganza se cumple, este capítulo también es transitorio: poco a poco más aspectos de la crítica social aparecen. Buscando al curandero (ya muerto) la patrulla se encuentra con un carguero que trae el ataúd. La patrulla dice al coronel que no tiene nada que ver con los cuatreros, porque *[l]os cuatreros no nos quieren a los indios, somos razas de chuchos miedosos, dicen* (pág. 84). Lo contado refleja los conflictos sociales entre las distintas etnias que están en guerra civil: una montada que mata

²³³ Asturias, Miguel Ángel: *Dissertazione sul tema “Paisaje y lenguaje en la novela hispanoamericana”*. In: *Studi di letteratura ispano-americana. Omaggio a Miguel Angel Asturias*. Milano: Cisalpino-Goliardica, 1976; págs. 47 y ss.

arbitrariamente a ladinos e indígenas, que viola a mujeres, que roba, pero que, al mismo tiempo, es perseguida por la población indígena por haber destruido sus territorios. Los ladinos de menor reconocimiento y reputación se encuentran en una situación económica muy difícil, porque dependen de muchos factores dentro de esta red social. Sin embargo lo causado por esta situación y su codicia no tienen límites. De manera interesante, estos ladinos son los que más sufren por la guerra civil: la montada está mejor armada, los indígenas saben cómo esconderse en la naturaleza. La población indígena siempre se presenta como un colectivo combativo o como figuras míticas. La montada además no ha presentado ningún resultado significativo en su batalla contra de los indígenas: Gaspar se ha suicidado después de que su familia haya sido asesinada cruelmente por Godoy. Éste solamente pudo acercarse a Gaspar, porque el cacique había sido traicionado por su propia gente. Este análisis expone la injusticia de la montada bajo el control de Godoy, que batalla por una ley que no está reconocida en esta parte guatemalteca, tan lejos de la capital. Aunque Asturias no usa el narrador como portavoz de crítica política, los hechos de las figuras (como por ejemplo cuando Godoy mata al niño ciego) expresan la posición del autor.

Los últimos dos capítulos desarrollan un tema nuevo. Después de los sacrificios al Sol y la castración de la sociedad ladina, aún falta la mujer para reencontrar la fertilidad: el ciego Goyo Yic y el cartero Nicho Aquino buscan a sus esposas perdidas. Además, estos dos capítulos demuestran la relación entre las leyendas y la sociedad.

En “María Tecún”, el quinto capítulo, María Tecún abandona a su esposo el ciego Goyo Yic. El nombre de ella se convierte en un símbolo para todas las mujeres que dejan a sus esposos esperando una vida mejor en otro lugar (y por consecuencia, es una crítica social):

Los fugos le atrajeron con voces y risas fingidas como quien va a Pisigüilito y, pies para qué te quiero, se le botaron en dirección contraria. [...] como el guaperío de gente que baja de la tierra fría a trabajar a la costa. (pág. 95)

Para encontrarla, el ciego Coyo Yic se deja extirpar dolorosamente su glaucoma y corre en forma de zarigüeya (tacuatzín) por el país, siempre esperando en encontrar a su esposa, de reconocerla por su voz. En esta parte, la sociedad guatemalteca es

descrita de una forma mucho más realista: el catolicismo, los negocios, las ferias, pero también la pobreza y el abuso del alcohol.²³⁴

Del alboroto de las seis de la tarde sólo quedaba la marimba querendona y apaleada, molida a palos como los árboles cuando los apalean para botar las frutas, los animales prejuiciosos cuando los apalean para que aprendan a eso, a no hacer prejuicio y a no ser haraganes, las mujeres cuando las apalean para que no se juyan, los hombres cuando los apalean las autoridades para quitarles lo de hombre que llevan dentro. Él ya no llevaba dentro nada de hombre. Se había vuelto tacuatzín, tacuatzina porque llevaba a sus hijos metidos en el bolsón del alma. La ruineó la María Tecún. Y para siempre. (pág. 123)

En una borrachera total, Goyo Yic llega a conocer a Domingo Revolorio, y ambos deciden negociar con aguardiente. Con el dinero reunido compran en otro pueblo un garrafón lleno de aguardiente con sabor a cacao. Durante su camino de vuelta a San Miguel no pueden resistir y se lo toman. Además, pierden la licencia y finalmente son encarcelados. En esta parte Goyo Yic dice que el abuso del alcohol le quitaba los pensamientos y los sufrimientos:

²³⁴ Gran parte del capítulo se sitúa en San Miguel Acatán. He encontrado un artículo publicado en 1941 que trata del tipo de catolicismo especial en esta ciudad. Morris Siegel aclara que en esta ciudad la interferencia de las creencias indígenas con las católicas es tan intensa, que no se puede (por lo menos en aquella época) separar lo cristiano de lo maya, ni hablar de una creencia maya influida por elementos católicos.

It is true that both religious sources are represented, but what is most important is the fact that „continuous first-hand contacts“ brought about a fusion of originally different elements to form a new entity, complete in itself and clearly meriting classification as a religious system.

Siegel, Morris: *Religion in Western Guatemala: a Product of Acculturation*. In: *American Anthropologist*, 1941 (Bd. 43); pág. 74

Un ejemplo es el uso del calendario, porque la población de San Miguel Acatán usa tanto el calendario gregoriano como el sistema antiguo maya. Otro elemento son las características politeístas: sol, lluvia, luna, tierra y maíz también llevan los nombres de padre, madre y dios.

The Virgin Mary and a number of saints occupy minor roles in the pantheon. An exception is San Miguel, the Patron Saint of the village, who is practically the essential link between the natives and their Supreme God. Nearly all appeals to God for help are made through San Miguel. Other saints include San Antonio, Santiago, San Juan, San Isidro, and San Sebastian; these are represented by wooden images kept in the village church. The saints have minor parts in a few religious celebrations, but rarely do natives address them in direct prayer or call upon them for important services.

Siegel, Morris: *Religion in Western Guatemala: a Product of Acculturation*. In: *American Anthropologist*, 1941 (Bd. 43); págs. 66 y ss.

Materialmente era alguien, pero moralmente no era nadie. Hacía las coas porque tenía que hacerlas, no como antes, con el gusto de hacerlas para algo y fue pero cuando perdió la esperanza de encontrar a la mujer y a sus hijos. Hay tristezas que abrigan. La de Goyo Yic era tristeza de intemperie. (pág. 126)

Parece que no haya ninguna relación con las primeras cuatro partes de la obra. Pero hay que tener en cuenta que cada parte se sitúa en otra parte geográfica: desde las montañas se baja a la costa atlántica y se llega finalmente a una cárcel, situada en una isla y construida durante el período colonial. El lenguaje aplicado también cambia: en la región montañosa las palabras de los indígenas se cumplen. En la segunda parte de este capítulo se demuestra que los habitantes de San Miguel aun creen en las leyendas (como la de Machojón). En la última parte el idioma es menos mágico, porque el protagonista se ha separado de la cultura indígena.

El último capítulo (“Correo-Coyote”) es la parte más amplia de toda la obra. Empieza de forma similar al quinto capítulo: el cartero Nicho Arquino regresa con el correo de la capital a Miguel Acatán y encuentra su casa abandonada. Las demás personas le avisen que no busque a su esposa, porque cada persona *que enviuda de “tecuna”* se vuelve loca o alcohólica durante la búsqueda.

[...] porque lo mero cierto de todo eso que te estoy contando y que todo el mundo repite, es que el hombre que enviuda de „tecuna“, no se aviene a la pérdida, se remite a buscarla y en buscarla, para darse ánimos chupa, chupa para no perder la esperanza, chupa para olvidarse de que la está buscando, mientras la busca, chupa de rabia y como no come, se engasa, y engasando la ve en su delirio, oye que lo llama y por quererla alcanzar, no se fija onde pone los pies y se embarranca; toda mujer atrae como el abismo... (pág. 151)

También en esta parte de la narración la crítica social es omnipresente: el correo está relacionado con el (an-)alfabetismo. Muy poca gente lee el correo por sí mismos, sino tienen que buscar a alguien para leerlo. La supresión del obrero (el cartero) también se menciona:

La paga. Los sesenta pesos que le daban por el viaje y que recibió con el sombrero en la mano y la cabeza gacha. (pág. 146)

En ningún otro capítulo, el racismo, con todas sus apariencias cotidianas, se trata de una forma tan evidente. Se personifican varias etnias y se cuenta una lucha constante entre las culturas: por ejemplo, el sacerdote católico, el negociante chino, y el bávaro como tendero más importante de la región y patrón de los ganaderos. También hay signos de la “civilización moderna”. Lo esencial es que en este capítulo estas personas no solamente son parte del contenido, sino que Asturias les da voces propias dentro de la narración.

El sacerdote, por ejemplo, escribe una forma de diario, en el cual describe su percepción de los indígenas, sus vidas y creencias. Los aspectos míticos anteriormente tratados (como el nahual o la leyenda de la Tecún) son descritos ahora de una forma académica; el cura los ve desde una perspectiva racional, y no tiene ninguna imaginación mágica. Escribe el padre Valentín:

«De las picadas de “labirinto de araña” – picadas dice el vulgo – se sabe poco y mucho se padece en esta mi parroquia, pero así la vamos pasando, y otro tanto ocurre con los urdimientos de los “nahuales” o animales protectores que por mentira y ficción del demonio creen estas gentes ignorantes que son además de sus protectores, su otro yo, a tal punto que pueden cambiar su forma humana por la del animal que es su “nahual”, historia ésta tan antigua como su gentilidad. Se sabe poco y se padece mucho de la picadura de “labirinto de araña”, como apuntado he, por ser frecuentes los casos de mujeres que enferman de locura ambulatoria y escapan de sus casas, sin que se vuelva a saber de ellas, engrosando el número de las “tecunas”, como se las designa, y el cual nombre les viene de la leyenda de una desdichada María Tecún, quien diz tomó tizte con andar de araña, por maldad que le hicieron, maldad de brujería, y echó a correr por todos los caminos, como loca, seguida por su esposo, a quien pintan ciego como al amor. [...]» (pág. 154)

Cuando Nicho vuelve otra vez con el correo a la capital, se transforma en su nahual, un coyote, y desaparece. (Aquí hay que pensar en Sarmiento quien veía el correo como manera de forzar el progreso.) En el siguiente encuentro de los habitantes (¿robó el dinero o le ha ocurrido algo al cartero?) empieza un debate entre el bávaro Don Deféric y su esposa, que dice que solamente abuelas, niños e indígenas creen en las leyendas. Furioso, él contesta:

Con el dedo, como el cañón de una pistola, apuntaba don Deféric hacia el pecho de su mujer, acusándola de tener mentalidad europea. Los europeos son unos „estúpidos“, piensan que sólo Europa ha existido, y que lo que no es Europa puede ser interesante como planta exótica, pero no existe. (pág. 184)

En este capítulo las inseguridades en cuanto a la cronología parece que se resuelven: primero un nieto de los hermanos Tecún aparece en la narración, después aparece también Ramos, que fue un soldado de Godoy, y finalmente Candelaria (la novia de Machojón). Asturias rompe las fronteras espacio-tiempo y les da a las figuras la posibilidad de narrar los acontecimientos desde su propia perspectiva realista-humana (se distancia del narrador “sobrenatural”).

Los últimos acontecimientos de la obra cierran el círculo de recrear a hombres de maíz: primero el coyote baja a un mundo mágico subterráneo. Antes de entrar debe quemar los correos y con este acto se libera de la supresión acercándose al mismo tiempo a la verdad: esta profundización total es necesaria para redescubrir lo perdido. En este mundo mágico, el coyote encuentra los brujos, que le cuentan que su esposa ha caído en un pozo. Una vez que conoce el accidente, Nicho puede terminar su búsqueda (en este caso la mujer perdida no tiene nada que ver con la maldición), pero como no puede regresar a su pueblo, huye a la costa y trabaja de recadero entre la costa y un castillo en una isla. Aquí Asturias recompone los contenidos de los demás capítulos: el castillo es la cárcel, en donde Goyo Yic está esperando su libertad (faltan pocos días). En esta cárcel se encuentra a su hijo, también recluso, y finalmente Goyo Yic y María Tecún se reúnen, regresan a Pisigüilito, su tierra materna, su origen, y en donde, como nos cuenta el epílogo, nuevos hombres de maíz nacen:

Horconear de nuevo para construir un rancho más grande, porque sus hijos casados tenían muchos hijos y todos se fueron a vivir von ellos. Lujo de hombres y lujo de mujeres, se volvían hormigas después de la cosecha, para acarrear el maíz; hormigas, hormigas, hormigas, hormigas ... (pág. 281)

Al principio de mi análisis he mencionado que muchos críticos señalan la falta de una coherencia entre todas las partes de la novela y dicen que se trata de dos unidades: partes 1-4 y 5-6. Tienen razón en que la ruptura entre la cuarta y la quinta parte es

bastante llamativa, pero no se debe olvidar que la última parte es como un desenlace: aún hay esperanza, hay maneras de regresar a una forma de vida sin ser maldecido.

5. Conclusiones y perspectivas

Terminada la tesina la pregunta clave anteriormente planteada ¿qué métodos sociológicos utilizaba Asturias para estudiar los problemas sociales de Guatemala antes de irse a Europa y qué influencias iniciaron la nueva estética, que incluye también una forma innovadora de crítica social? puede ser respondida:

He demostrado a través del análisis de la tesina *El problema social de los indios*, publicada en 1923, que el influjo de las teorías sociológicas, positivistas y, además racistas, tenían un gran impacto en la ideología asturiana. Aspectos como la terminología de Lewis Henry Morgan, los modelos de inmigración según las ideas de Sarmiento, la estructura de una obra sociológica elaborada por Eugenio María de Hostos, y la ideología de un evolucionismo biológico-social han sido tratados.

La estancia de Miguel Ángel Asturias en Europa y especialmente en París (1924-1933) inició un cambio en varios discursos: a causa de sus estudios de antropología nació su interés en las culturas precolombinas, y Asturias empezó a traducir y a escribir según la tradición literaria maya-quiché (como sus *Leyendas de Guatemala*, 1930). El ambiente artístico parisino abrió además otras formas estéticas: corrientes como el surrealismo y el exotismo dieron nuevas posibilidades de describir un mundo mágico, lejos de la razón y de los estudios empíricos. Ideas antiimperialistas y el reconocimiento de culturas no-europeizadas formarán en adelante, parte de su escritura, tanto en publicaciones periodísticas como en su obra narrativa principal.

Este cambio de paradigma ha sido demostrado en el último capítulo mediante la novela *Hombres de maíz* (1949), que es reconocida como una de las obras principales del realismo mágico.

Aun hace falta la integración de varios aspectos en el contexto tratado: los conceptos duales y las referencias a la cosmogonía maya-quiché más evidentes en *Hombres de maíz* han sido analizados, pero quedan innumerables más por estudiar. Además he excluido la influencia de Jung y la crítica ante las masas y la industria cultural (Adorno por ejemplo). Otro punto es la correlación biografía-escritura en cuanto a las mujeres y el alcohol, dos obsesiones omnipresentes en su obra. Tampoco se debe olvidar que *Hombres de maíz* es la segunda novela asturiana; es decir que también después de los años cuarenta tanto su ideología como su estética seguían desarrollándose.

Bibliografía

Literatura básica

- Asturias, Miguel Ángel: *El problema social del indio. Y otros textos*. Claude Couffon (Ed.). Paris: Centre de Recherches de l' Institut d' Études Hispaniques, 1971
- Asturias, Miguel Ángel: *El Señor Presidente*. Madrid: Alianza Editorial, 2005¹⁴
- Asturias, Miguel Ángel: *El Señor Presidente*. Paris: Editions Klincksieck, 1978
- Asturias, Miguel Ángel: *Hombres de maíz*. Edición Crítica. Gerald Martin (Ed.). Madrid: ALLCA XX, 1997 (Colección Archivos; 21)
- Asturias, Miguel Ángel: *Leyendas de Guatemala*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1989⁷
- Asturias, Miguel Ángel: *París, 1924-1933. Periodismo y creación literaria*. Edición Crítica. Amos Segala (Ed.). Madrid: ALLCA XX, 1996 (Colección Archivos: 2ª ed.; 1)
- Carpentier, Alejo: *El reino de este mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 2007⁴
- Sarmiento, Domingo F.: *Facundo o Civilización y barbarie*. Barcelona: Edicomunicación, S. A., 1994

Literatura secundaria

- Anders, Ferdinand: *Das Pantheon der Maya*. Graz: Herder, 1963
- Assmann, Aleida: *Identitäten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998
- Asturias, Miguel Ángel: *Dissertazione sul tema "Paisaje y lenguaje en la novela hispanoamericana"*. In: Studi di letteratura ispano-americana. Omaggio a Miguel Ángel Asturias. Milano: Cisalpino-Goliardica, 1976; págs. 45-54
- Asturias, Miguel Ángel: *"El Señor Presidente" como mito* (1967). In: Los novelistas como críticos. Norma Klahn (Ed.). México: Ediciones del Norte, 1991; págs. 326-337
- Asturias, Miguel Ángel: *Se fabrican novelas* (1957). In: Los novelistas como críticos. Norma Klahn (Ed.). México: Ediciones del Norte, 1991; págs. 307-309
- Bauer, Roger: *Die schöne Décadence. Geschichte eines literarischen Paradoxons*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001
- Beals, Ralph, Robert Redfield, Sol Tax: *Anthropological research problems with reference to the contemporary peoples of Mexico and Guatemala*. In: American Anthropologist, 1943 (Bd. 45); págs. 1-21

- Bell, Michael: *Primitivism*. London: Methuen & Co Ltd, 1972
- Birkenmaier, Anke: *Alejo Carpentier y la cultura del surrealismo en América Latina*. Madrid: Iberoamericana, 2006
- Böllinger, Ingelore: *Kirche und Kultur in Mexiko und Guatemala: Auswirkungen des christlichen Engagements auf die kulturelle Selbstbestimmung der Maya*. Bonn: Holos Verlag, 1997
- Blomert, Reinhard: *Psyche und Zivilisation. Zur theoretischen Konstruktion bei Nobert Elias*. Münster: LIT Verlag, 1991²
- Boris, Dieter y Peter Hiedl: *Argentinien. Geschichte und politische Gegenwart*. Köln: Pahl-Rugensteinverlag, 1978
- Boterman, Frits: *Oswald Spengler und sein „Untergang des Abendlandes“*. Köln: SH-Verlag, 2000
- Bravo, José Antonio: *Lo real maravilloso*. Lima: Editoriales Unidas, 1978
- Brotherston, Gordon: *Gaspar Ilóm en su tierra*. In: Miguel Ángel Asturias. *Hombres de maíz*. Edición Crítica. Gerald Martin (Ed.). Madrid: ALLCA XX, 1997 (Colección Archivos; 21); págs. 593-602
- Camayd-Freixas, Erik: *Realismo mágico y primitivismo. Relecturas de Carpentier, Asturias, Rulfo y García Márquez*. Lanham: University Press of America, 1998
- Carilla, Emilio: *El romanticismo en la América hispana*. Madrid: Editorial Gredos, 1958
- Carpentier, Alejo: *Ensayos*. Habana: Letras Cubanas, 1984
- Carpentier, Alejo: *Razón de Ser*. Caracas, Universidad Central de Venezuela: Ediciones de Rectorado, 1976
- Carter, George F.: *Origins of the American Indian Agriculture*. In: *American Anthropologist*, 1946 (Bd. 48); págs. 1-21
- Cheymol, Marc: *Miguel Ángel Asturias entre latinidad e indigenismo: los viajes de prensa latina y los seminarios de cultura maya en la Sorbona*. In: Miguel Ángel Asturias. *París, 1924-1933. Periodismo y creación literaria*. Edición Crítica. Amos Segala (Ed.). Madrid: ALLCA XX, 1996 (Colección Archivos: 2ª ed.; 1); págs. 844-882
- Conte, Domenico: *Oswald Spengler. Eine Einführung*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2004
- Couffon, Claude: *Introducción*. In: Miguel Ángel Asturias. *El problema social del indio*. Paris: Centre de Recherches de l' Institut d' Études Hispaniques, 1971; págs. 9-16

- Demarest, Arthur: *Ancient Maya. The rise and fall of a rainforest civilization*. Cambridge: University Press, 2004
- Dill, Hans-Otto: *Alexander von Humboldt – Reiseschriftsteller, Lateinamerikanist, Sozialwissenschaftler*. Berlin: Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät der Wissenschaften zu Berlin, 2010 (Bd. 107); págs. 101-115
- Dill, Hans-Otto: *Kultur vs. Zivilisation – Genesis zweier anthropologischer Grundbegriffe*. Berlin: Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät der Wissenschaften zu Berlin, 2011 (Bd. 111); págs. 131-158
- Domínguez Michael, Christopher: *Estudio preliminar*. In: José Vasconcelos. *Obra Selecta*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992; págs. IX-XLVII
- Fernández, Teodosio: *Historia de la literatura hispanoamericana*. Madrid: Editorial Universitas, 1995
- Foucault, Michel: *Einführung in Kants Anthropologie*. Berlin: Suhrkamp, 2010
- Franco, Jean: *Historia de la literatura hispanoamericana. A partir de la independencia*. Barcelona: Editorial Ariel, 1987⁷
- Freud, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur. Und andere kulturtheoretische Schriften*. Frankfurt am Main: Fischer, 2010²
- Freud, Sigmund: *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*. Frankfurt am Main: Fischer, 2007¹⁰
- Fuentes, Carlos: *La nueva novela hispanoamericana*. México: Editorial Joaquín Mortiz, 1969
- Gabriel, Leo: *Aufstand der Kulturen: Konfliktregion Zentralamerika: Guatemala, El Salvador*. München: Dt. Taschenbuch-Verl., 1988
- Geiss, Imanuel: *Geschichte des Rassismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988
- Gewecke, Frauke: *Magischer Realismus und Vaudou. Zur Kategorie des "magischen Denkens" als Gestaltungsprinzip der neuen lateinamerikanischen Literatur*. In: Iberoamérica. Historia-sociedad-literatura. José Manuel López de Abiada (Ed.). München: Fink, 1983; págs. 239-261
- Gómez-Martínez, José Luis: *Pensamiento hispanoamericano del siglo XIX*. In: *Historia de la literatura hispanoamericana*, Tomo II: del neoclasicismo al modernismo. Madrid: Cátedra, 1987; págs. 399-415
- Griesshaber-Weninger, Christl: *Literatur, Rasse und Geschlecht: eine Studie zum Diskurs um die Jahrhundertwende*. Missouri: UMI, 1998

- Gründler, Carola: *Miguel Ángel Asturias: Hombres de maíz*. In: Der hispanoamerikanische Roman. Volker Roloff (Ed.). Darmstadt: Wiss. Buchges., 1992; págs. 233-243
- Gutiérrez Laboy, Roberto: *Pensar y entender a Hostos*. San Juan/Puerto Rico: Ediciones SITUM, 2009
- Harmuth, Sabine: *Lateinamerikanische Literatur des 20. Jahrhunderts*. Stuttgart: Klett, 2001
- Heckmann, Friedrich: *Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie inter-ethnischer Beziehungen*. Stuttgart: Enke, 1992
- Hegel, Carlos Augustin Enrique: *Die historische Entwicklung der Plantagenwirtschaft in Guatemala bis zum Ende des 19. Jahrhunderts*. München: Höfling, 1930
- Herman, Arthur: *The idea of decline in western history*. New York: The Free Press, 1997
- Hess, Rainer: *Literaturwissenschaftliches Wörterbuch für Romanisten*. Tübingen: Francke 1989³
- Honigsheim, Paul: *The philosophical background of European anthropology*. In: American Anthropologist, 1942 (Bd. 444); págs. 376-387
- Hozven, Roberto: *Domingo Faustino Sarmiento*. In: Historia de la literatura hispanoamericana, Tomo II: del neoclasicismo al modernismo. Luis Íñigo Madrigal (Ed.). Madrid: Cátedra, 2008⁴; págs. 427-445
- Humboldt, Alexander von: *Über die Freiheit des Menschen*. Manfred Osten (Ed.). Frankfurt am Main: Insel Verlag, 2005⁴
- Hutcheon, Linda: *The Politics of Postmodernism*. London, New York: Routledge, 1989
- Janik, Dieter: *Magische Wirklichkeitsauffassung im hispanoamerikanischen Roman des 20. Jahrhunderts*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1976
- Jitrik, Noé: *Prólogo*. In: Domingo F. Sarmiento. Facundo o Civilización y barbarie. Biblioteca Ayacucho, 1977; págs. IX-LII
- Jones, C. A.: *Sarmiento: Facundo*. England: Tamesis Books, 1974
- Junge, Matthias: *Auguste Comte*. In: Idee und Interesse I. Politische Ideen und Gesellschaftstheorien seit der Frühen Neuzeit. Helmut Reinalter (Ed.). Wien: Braumüller, 2007; págs. 77-91
- Jurt, Joseph: *Literarische Gruppen zur Zeit des fin-de-siècle: Symbolisten und „Décadents“*. In: Aspekte der Literatur des fin-de-siècle in der Romania. Angelika Corbineau-Hoffmann, Albert Gier (Ed.). Tübingen: Niemeyer, 1983

- Karimi, Kian-Harald: *Jenseits von altem Gott und „Neuem Menschen“. Präsenz und Entzug des Göttlichen im Diskurs der spanischen Restaurationsepoche*. Frankfurt am Main: Vervuert Verlag, 2007
- Karlen, Stefan: *“Paz, Progreso, Justicia y Honradez” Das Ubico-Regime in Guatemala 1931-1844*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1991
- Keyserling, Hermann Graf: *Südamerikanische Meditationen*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1932
- Klahn, Norma (Ed.): *Los novelistas como críticos*. México: Ediciones del Norte, 1991
- Kohut, Karl (Ed.): *Literaturas centroamericanas hoy: desde la dolorosa cintura de América*. Frankfurt am Main: Vervuert, 2005
- Koppen, Erwin: *Dekadenter Wagnerismus. Studien zur europäischen Literatur des Fin de siècle*. Berlin: Walter de Gruyter, 1973
- Krumpel, Heinz: *Mythos und Philosophie im alten Amerika*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 2010
- Krumpel, Heinz: *Philosophie und Literatur in Lateinamerika – 20. Jahrhundert*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 2006
- Leggewie, Claus: *Ethnizität, Nationalismus und multikulturelle Gesellschaft*. In: Nationales Bewusstsein und kollektive Identität. (Bd. 2). Helmut Berding (Ed.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996²; págs. 46-65
- Lévi-Strauss, Claude: *Rasse und Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972
- Liano, Dante: *Los déspotas sumisos*. In: Miguel Ángel Asturias. Hombres de maíz. Edición Crítica. Gerald Martin (Ed.). Madrid: ALLCA XX, 1997 (Colección Archivos; 21); págs. 541-552
- Lorenz, Günther W.: *Miguel Ángel Asturias. Porträt und Poesie*. Neuwied und Berlin: Luchterhand, 1968
- Luhmann, Niklas: *Inklusion und Exklusion*. In: Nationales Bewusstsein und kollektive Identität. (Bd. 2). Helmut Berding (Ed.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996²; págs. 15-45
- Lynch, John: *Caudillos in Spanish America 1800-1850*. Oxford: Clarendon Press, 1992
- Lynch, John: *La formación de los Estados nuevos*. In: Historia de Iberoamérica. Tomo III – Historia contemporánea. Manuel Lucena Salmoral, John Lynch (Ed.). Madrid: Cátedra, 1988; págs. 131-237

- Mahlendorff, Andrea: *Literarische Geographie Lateinamerikas. Zur Entwicklung des Raumbewusstseins in der lateinamerikanischen Literatur*. Berlin: Verlag Walter Frey, 2000 (Tranvía Sur; Bd. 5)
- Maihold, Günther: *Identitätssuche in Lateinamerika: Das indigenistische Denken in Mexiko*. Saarbrücken; Fort Lauderdale: Breitenbach, 1986 (Forschungen zu Lateinamerika; Bd. 5)
- Martin, Gerald: *Cronología*. In: Miguel Ángel Asturias. *Hombres de maíz*. Edición Crítica. Gerald Martin (Ed.). Madrid: LLCA XX, 1997 (Colección Archivos; 21); págs. 461-467
- Martin, Gerald: *Génesis y trayectoria del texto*. In: Miguel Ángel Asturias. *Hombres de maíz*. Edición Crítica. Gerald Martin (Ed.). Madrid: ALLCA XX, 1997 (Colección Archivos; 21); págs. 471-505
- Martin, Gerald: *M. A. Asturias y El Imparcial*. In: Miguel Ángel Asturias. París, 1924-1933. *Periodismo y creación literaria*. Edición Crítica. Amos Segala (Ed.). Madrid: ALLCA XX, 1996 (Colección Archivos: 2a ed.; 1); págs. 641-678
- Matzat, Wolfgang: *Lateinamerikanische Identitätsentwürfe. Essayistische Reflexionen und narrative Inszenierung*. Tübingen: Narr Verlag, 1996
- Minguet, Charles: *Hacia una interpretación de Hispanoamérica (perfiles e identidades)*. Roma: Bulzoni, 1987
- Mittelstraß, Jürgen (Ed.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler, 1995
- Mörner, Magnus: *Latin American "landlords" and "peasants" and the outer world during the national period*. In: *Land and Labour in Latin America*. Kenneth Duncan, Ian Rutledge (Ed.). Cambridge: University Press, 2008² (Cambridge Latin American Studies; Bd. 26); págs. 455-482
- Montaigne, Michel de: *Essais*. Stuttgart: Reclam, 2008
- Morgan, Lewis Henry: *Ancient Society or researches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization*. New York: Elibron Classics, 2005
- Nash, Manning: *The Multiple Society in Economic Development: Mexico and Guatemala*. In: *American Anthropologist*, 1957 (Bd. 59/5); págs. 825-833
- Navas Ruiz, Ricardo: *El Señor Presidente: de su génesis a la presente edición*. In: Miguel Ángel Asturias. *El Señor Presidente*. Paris: Editions Klincksieck, 1978; págs. XIX-XXXIV

- Noronha da Sá Mäder, Maria Elisa: *As Nações imaginadas da Argentina e do Brasil nos textos de Sarmiento e do Visconde do Uruguai*. In: Fronteras e identidades – Identidades e fronteiras. Civilización y barbarie – Sertão e litoral. Klaus-Dieter Ertler, Enrique Rodrigues-Moura (Ed.). Frankfurt am Main: Peter Lang, 2005; págs. 45-63
- Paredes, Jorge Alcides: *El Popol Vuh y la Trilogía Bananera. Estructura y recursos narrativos*. Newark: University of Delaware Press, 2002
- Patout, Paulette: *La cultura latinoamericana en París entre 1910 y 1936*. In: Miguel Ángel Asturias. París, 1924-1933. Periodismo y creación literaria. Edición Crítica. Amos Segala (Ed.). Madrid: ALLCA XX, 1996 (Colección Archivos: 2a ed.; 1); págs. 748-787
- Pedreira, Antonio S.: *Hostos. Ciudadano de América*. Madrid, 1932
- Pillement, Georges: *El París que Asturias ha visto y vivido*. In: Miguel Ángel Asturias. París, 1924-1933. Periodismo y creación literaria. Edición Crítica. Amos Segala (Ed.). Madrid: ALLCA XX, 1996 (Colección Archivos: 2ª ed.; 1); págs. 743-747
- Pohorilles, Noah Elieser: *Das Popol Wuh. Die mythische Geschichte des Kiče-Volkes von Guatemala*. Leipzig: J. C. Hinrichs' sche Buchhandlung, 1913
- Pollmann, Leo: *Hacia una periodización de la novela latinoamericana*. In: Iberoamérica. Historia-sociedad-literatura. José Manuel López de Abiada (Ed.). München: Fink, 1983; págs. 695-708
- Rasch, Wolfdietrich: *Die literarische Décadence um 1900*. München: Beck, 1986
- Reichardt, Dieter (Ed.): *Autorenlexikon Lateinamerika*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994
- Ribeiro, Darcy: *Amerika und die Zivilisation: Die Ursachen der ungleichen Entwicklung der amerikanischen Völker*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985
- Riekenberg, Michael (Ed.): *Politik und Geschichte in Argentinien und Guatemala (19./20. Jahrhundert)*. Frankfurt am Main: Diesterweg Verlag, 1994
- Riekenberg, Michael: *Zum Wandel von Herrschaft und Mentalität in Guatemala: ein Beitrag zur Sozialgeschichte Lateinamerikas*. Köln, Wien: Böhlau, 1990 (Lateinamerikanische Forschungen; Bd. 18)
- Rodrigues-Moura, Enrique: *Facundo de Sarmiento y Os Sertões de Euclides da Cunha. Textos co-fundadores de tradiciones literarias nacionales*. In: Fronteras e identidades – Identidades e fronteiras. Civilización y barbarie – Sertão e litoral.

- Klaus-Dieter Ertler, Enrique Rodrigues-Moura (Ed.). Frankfurt am Main: Peter Lang, 2005; págs. 65-101
- Rössner, Michael: *Auf der Suche nach dem verlorenen Paradies. Zum mythischen Bewusstsein in der Literatur des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Athenäum, 1988
- Rössner, Michael: *Europäische Avantgarde und Ethnologie im Kontext der Suche nach nationaler Identität: Gedanken zum frühen Asturias und zum frühen Carpentier*. In: *Iberoamericana*. Frankfurt am Main, 1987 (11. Jahrgang Nr. 2/3); págs. 23-38
- Salomon, Noël: *Realidad, ideología y literatura en el "Facundo" de D. F. Sarmiento*. Amsterdam: Rodopi, 1984
- Sánchez, Luis Alberto: *Escritores representativos de América. Tercera serie*. Madrid: Editorial Gredos, 1976
- Sänger, Jürgen: *Aspekte dekadenter Sensibilität. J.K. Huysmans' Werk von „Le Drageoir aux épices“ bis zu „A rebours“*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1978
- Sarmiento, Domingo F.: *Facundo. Civilización y barbarie*. Roberto Yahni (Ed.). Madrid: Cátedra, 1993²; Introducción; págs. 11-20
- Schleier, Hans: *Neue Ansätze der Kulturgeschichte zwischen 1830 und 1900. Zivilisationsgeschichte und Naturgesetze. Darwinismus und Kulturbiologismus*. In: *Historisierung und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland im 19. Jahrhundert*. Ulrich Muhlback (Ed.). Berlin: Akademie Verlag, 2003; págs. 137-158
- Schmidt, Karin: *Das Südamerikabild als personenbezogenes, europäisches und interkontinentales Phänomen*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 1993
- Schulman, Ivan: *Coloquio sobre la novela hispanoamericana*. México: Tezontle, 1967
- Segala, Amos: *Introducción del Coordinador*. In: Miguel Ángel Asturias. París, 1924-1933. *Periodismo y creación literaria*. Edición Crítica. Amos Segala (Ed.). Madrid: ALLCA XX, 1996 (Colección Archivos: 2a ed.; 1); págs. XLIX-CVIII
- Shaw, Donald L.: *Nueva narrativa hispanoamericana*. Madrid: Cátedra, 1999⁶
- Shipman, Pat: *Die Evolution des Rassismus. Gebrauch und Mißbrauch von Wissenschaft*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1995
- Siebenmann, Gustav: *Identidad cultural y novela nueva*. In: *Ensayos de literatura hispanoamericana*. Madrid: Taurus, 1998; págs. 109-129

- Siegel, Morris: *Religion in Western Guatemala: a Product of Acculturation*. In: *American Anthropologist*, 1941 (Bd. 43); págs. 62-76
- Taracena Arriola, Arturo: *Miguel Ángel Asturias y la búsqueda del "Alma nacional" guatemalteca. Itinerario político, 1920-1933*. In: Miguel Ángel Asturias. París, 1924-1933. Periodismo y creación literaria. Edición Crítica. Amos Segala (Ed.). Madrid: ALLCA XX, 1996 (Colección Archivos: 2a ed.; 1); págs. 679-708
- Todorov, Tzvetan: *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008¹⁰
- Uslar Pietri, Arturo: *El mestizaje y el nuevo mundo*. In: Identidad cultural y literatura. José Carlos Rovira (Ed.). Alicante, 1992; págs. 224-233
- Uslar Pietri, Arturo: *Testimonio*. In: Miguel Ángel Asturias. El Señor Presidente. Paris: Editions Klincksieck, 1978; págs. XI-XVI
- Verdevoye, Paul: *Miguel Ángel Asturias y la "nueva novela" hispanoamericana*. In: Studi di letteratura ispano-americana. Omaggio a Miguel Ángel Asturias. Milano: Cisalpino-Goliardica, 1976; págs. 55-63
- Wallerstein, Immanuel: *Die Barbarei der anderen. Europäischer Universalismus*. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach, 2010²
- Welly, Carina: *Literarische Begegnungen mit dem Fremden. Intranationale und internationale Vermittlung kultureller Alterität am Beispiel des Erzählwerks Miguel Ángel Asturias'*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2004
- Werkmeister, Sven: *Kulturen jenseits der Schrift. Zur Figur des Primitiven in Ethnologie, Kulturtheorie und Literatur um 1900*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2010
- Wittkau-Horgby, Annette: *Materialismus. Entstehung und Wirkung in den Wissenschaften des 19. Jahrhunderts*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1998
- Zantop, Susanne: „Der Indianer“ im Rasse- und Geschlechterdiskurs der deutschen Spätaufklärung. In: Das Subjekt und die Anderen. Interkulturalität und Geschlechterdifferenz vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Herbert Uerlings (Ed.). Berlin: Erich Schmidt Verlag, 2001; págs. 119-133
- Zimmermann, Marc: *Literature and Resistance in Guatemala: Textual Modes and Cultural Politics From El Señor Presidente to Rigoberta Menchú. Volume I. Theory, History, Fiction, and Poetry*. Athens, Ohio: Ohio University, 1995 (Latin America Series; Bd. 22)

Fuentes del Internet

Batres Jáuregui, Antonio: *Los Indios. Su historia y su civilización*. Guatemala: La Unión, 1893/94

(<http://ia700305.us.archive.org/21/items/losindiosuhisto00batriala/losindiosuhisto00batriala.pdf>; 10 de junio, 2012)

Gracián, Baltasar: *Oráculo manual y arte de prudencia*. Edición digital a partir de la edición de Huesca, Juan Nogués, 1647 y cotejada con la edición crítica de Emilio Blanco (Madrid, Cátedra, 1997); Nr. 4

(http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/oraculo-manual-y-arte-de-prudencia--0/html/fedb3724-82b1-11df-acc7-002185ce6064_1.html#I_0_; 20 de septiembre, 2012)

Hostos, Eugenio María de: *Tratado de Sociología*. Madrid, 1904

(<http://archive.org/stream/tratadodesociol00hostgoog#page/n33/mode/2up>; 15 de junio, 2012)

Montaigne, Michel de: *Ensayos*. Edición digital basada en la de *Ensayos de Montaigne seguidos de todas sus cartas conocidas hasta el día*, París: Casa Editorial Garnier Hermanos, 1912

(<http://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=1844>; 26 de abril 2012)

Sarmiento, Domingo Faustino: *Darwin*. Conferencia leída en el Teatro Nacional, después de la muerte de Darwin. (19 de mayo, 1882).

(<http://www.proyectosarmiento.com.ar/trabajos.pdf/conferenciadarwin.pdf>; 20 de marzo, 2012)

Sarmiento, Domingo Faustino: *Mensaje del Presidente de la República al abrir las sesiones del Congreso Argentino*. (mayo, 1874).

(<http://www.proyectosarmiento.com.ar/trabajos.pdf/mendelpres.pdf>; 20 de marzo, 2012)

Schmidt, Martin: *Der Begriff Kulturpessimismus*. Leipzig: Universität Leipzig, 2007

(<http://www.cultiv.net/cultranet/1218560668MA.pdf>; 18 de julio, 2012)

Spengler, Oswald: *Der Untergang des Abendlandes*. München 1963

(<http://www.zeno.org/nid/20009268065>; 5 de julio, 2012)

Vitoria, Francisco de: *Reelecciones de indios y el derecho de la guerra*.

(<http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/1/466/6.pdf>; 28 de septiembre, 2012)

http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1967/asturias.html

(5 de abril, 2012)

Apéndice

Deutsche Zusammenfassung

Die Genese des Barbarischen im Werk von Miguel Ángel Asturias bis zur Publikation von *Hombres de maíz* darzustellen, ist auf Grund mannigfaltiger Einflüsse kein leichtes Unterfangen. Veränderungen hinsichtlich universeller ästhetischer, kulturtheoretischer und ideologischer Diskurse prägten die Veröffentlichungen des Autors. Welche Theorien und Methoden Asturias' Schaffen beeinflusst haben, zeigt diese Diplomarbeit auf.

Im ersten Teil dieser Diplomarbeit werden zwei Zugänge in ihrer historischen Entwicklung bis 1900 analysiert: einerseits kulturtheoretische Konzepte europäischer Philosophen bezüglich der außereuropäischen Bevölkerung, andererseits die amerikanische Perspektive und der Wunsch nach mentaler und ideologischer Emanzipation. Die politische Unabhängigkeit brachte keineswegs einen Bruch mit der kolonialen Kulturtradition mit sich. Als literarisches Beispiel wird *Facundo* (1845) von Domingo Faustino Sarmiento herangezogen.

Zusammenfassend lässt sich der europäische Diskurs bis 1800 als sehr spekulativ beschreiben. In der Frühen Neuzeit wurden von den Kolonialmächten Legitimationen gesucht, um die eroberten Gebiete und ihre Bevölkerung ausbeuten und missionieren zu können. Hinsichtlich Spanien war die Las Casas-Sepúlveda-Kontroverse (1550-51) wegbereitend, in welcher der natürliche barbarische Charakter und die Verbrechen gegen das Naturrecht als ausreichend empfunden wurden: die christlichen und zivilisierten Werte mussten verbreitet werden. Stets gab es jedoch auch Vertreter oppositioneller Meinung, etwa Michel de Montaigne, der – wie Las Casas – in der Mitte des 16. Jahrhunderts die wahre Barbarei bei den Konquistadoren und ihrer Gräueltaten sah.

Der Diskurs änderte sich erst mit der Aufklärung im 18. Jahrhundert: theologische Rechtfertigungen wurden durch metaphysische abgelöst. Der Mensch als zentrales Thema führte zu spezifischen „Rassendefinitionen“, welche vor allem die Unterschiede zwischen den Europäern und den Nichteuropäern darlegen sollten. Mit 1775 kann laut Imanuel Geiss der Beginn des „modernen Rassismus“ festgelegt werden, da moralische und intellektuelle Eigenschaften den biologischen Konstanten unterschiedlicher „Rassen“ zugeordnet wurden. Neben diesen wurden auch

äußerliche Merkmale (insbesondere Haut, Haar und Statur) als Parameter der zivilisatorischen Hierarchie hinzugezogen und als Erklärungen für die Überlegenheit der Europäer verwendet. Als herausragender Wissenschaftler kann Alexander von Humboldt genannt werden, der diese Theorie der Unter-/Überlegenheit durch Vererbung missbilligte und, bereits um 1800, sowohl im Kolonialismus selbst den Grund für die schlechte Entwicklung der Kolonien sah als auch Natur und Geographie als Faktoren nannte.

Erst im Laufe des 19. Jahrhunderts wurde der metaphysische, aufgeklärte Zugang durch die Naturwissenschaften abgelöst. Vor allem in den frühzeitig industrialisierten Nationen wie Frankreich und England konnte sich ein Bürgertum entwickeln, das auf Grund ihrer weltlichen Bildung eine neue Weltinterpretation forcierte. Auguste Comte veränderte den Diskurs durch seine Theorie des Positivismus: um die Gesellschaft und ihre Entwicklung zu studieren und zu kontrollieren, lehnte er jegliche Spekulationen ab und forderte stattdessen empirische Studien (Soziologie). Darüber hinaus entwickelte er das Dreistadiengesetz, nach welchem die Menschheit ein theologisches und ein metaphysisches Stadium durchläuft und zuletzt ein positives Stadium erreicht. Jene Gesellschaften, die noch nicht das letzte Stadium erreicht haben, werden als historisch rückständig angesehen. Gobineau veröffentlichte in den 1850er Jahren sein *Essai sur l'inégalité des races humaines*, in welchem er den positivistischen Rassismus („Rassen“ und ihre determinierten Eigenschaften) und das Absprechen anderer Geschichtlichkeit vereint. Er gilt dadurch als Mitbegründer faschistischer Rassentheorie. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war vor allem der Sozialdarwinismus vorherrschend, der die Evolutionstheorie mit kultur- und sozialtheoretischen Momenten verknüpfte und den europäischen Entwicklungsstand als höchste Stufe anerkannte. Um empirische Belege für diese Annahmen zu finden, stieg das Interesse an Forschungen in den entsprechenden außereuropäischen Gebieten. Etwa wurden von Lewis Henry Morgan Entwicklungsparameter festgelegt, die zwischen Wildheit, Barbarei und Zivilisation unterscheiden ließen.

Im zweiten Teil dieses Kapitels steht die Dichotomie „Civilización y Barbarie“ im Vordergrund. Es handelt sich hierbei um ein lateinamerikanisches Phänomen, das nach der Unabhängigkeit und vor allem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts weit verbreitet war. Während Lateinamerika die politische Emanzipation erreichte,

kamen Fragen zu politischen Systemen, aber auch zu Bildung und wirtschaftlichem und kulturellem Fortschritt auf, wobei sich Liberale/Konservative und Demokraten/Monarchisten gegenüberstanden.

Das Beispiel Argentinien wird aus zweierlei Gründen ausgewählt: erstens, da die La Plata Region sehr bald eine tragende Mestizenschicht vorweisen konnte, die sich aus einflussreichen Großgrundbesitzern und Händlern zusammensetzte, welche nach der Unabhängigkeit politische Funktionen inne hatten. Aus den unterschiedlichen wirtschaftlichen und politischen Interessen entstand ein ideologischer Konflikt zwischen Stadt und Land bzw. *unitarios* und *federales*, der schließlich in der Diktatur des Caudillos Juan Manuel de Rosas kulminierte. Der Konflikt Mutterland-Peripherie wurde durch regionale und klassenspezifische Unterschiede ersetzt.

Und zweitens, da sich während dieser Diktatur (1835-1852) starker literarischer Widerstand formierte: die argentinische Romantik. Obwohl Sarmiento nicht zum engeren Kreis der exilierten Romantiker zu zählen ist, so verarbeitete er dennoch die gleichen Themen in Form von einer prä-positivistischen Studie zur argentinischen Gesellschaft, Geographie und Geschichte. Im Jahr 1845 veröffentlichte er *Civilización y barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga*, dessen Hauptteil aus 15 Kapiteln besteht. Er bezog sich auf François Guizot, welcher zwischen zwei Parteien in Amerika unterschieden hatte: die europäische und die amerikanische. Sarmiento verneinte diese Ansicht, indem er die europäische ablehnte, die amerikanische hingegen in eine amerikanische und eine barbarische Partei trennte.

Geographie bestimmt für ihn das Wesen der Gesellschaft und so scheint es ihm nicht weiter verwunderlich, dass die Pampa (wo es kaum Möglichkeiten für Bildung und Rechtsverständnis gibt) zu Ungerechtigkeiten seit der Unabhängigkeit geführt hat. Ganz im Sinne des Dreistadiengesetzes glaubt Sarmiento zu entdecken, dass die barbarische Bevölkerung auch den Fortschritt der amerikanischen Partei hemmt, insbesondere durch ihren starken politischen Einfluss. Vor allem in den letzten zwei Kapiteln rücken aktuelle Probleme in den Vordergrund der Darstellung; sowohl Brutalität und Unterdrückung als auch Zerstörung der Infrastruktur, Wirtschaftsrückgang wie inner- und außenpolitische Konflikte prägen die Lage der 1840er Jahre. Sarmiento hofft auf eine bürgerliche Zukunft nach Rosas Diktatur. Folgende Veränderungen werden dafür nötig sein: Wirtschaftsantrieb, Ausbau der Bildungsmöglichkeiten und der Infrastruktur; Presse- und Redefreiheit, Erneuerung der Rechtsprechung; und insbesondere eine Forcierung der Immigration von

Europäern nach nordamerikanischem Vorbild, damit das barbarische Gedankengut durch europäisches, zivilisiertes ersetzt wird.

Die von Sarmiento geforderten sozialen Veränderungen durch Immigration und Bildung werden sich in der Dissertation *El problema social del indio* von Asturias wiederfinden.

In der anschließenden Analyse der Dissertation steht die ideologische und ästhetische Veränderung des Autors im Vordergrund. Das dritte Kapitel wurde gemäß der Lebensabschnitte und den entsprechenden Publikationen in drei Unterkapitel geteilt:

1. Im Jahre 1899 in Guatemala-Stadt als Sohn einer bürgerlichen Familie geboren, schließt Miguel Ángel Asturias 1922 sein Jurastudium an der Facultad de Derecho, Notariado y Ciencias Políticas y Sociales de Guatemala mit der Dissertation *El problema social del indio* ab, welche im darauffolgenden Jahr publiziert wurde.
2. Verschiedenste Gründe führten zu den Pariser Jahren von 1924 bis 1933. Dieses knappe Jahrzehnt kennzeichnet sich sowohl durch das Studium der Anthropologie an der Sorbonne und der einsetzenden Übersetzungstätigkeit präkolumbischer, maya-quiché Texte, als auch etlicher journalistischer Publikationen für die guatemalteckische Zeitung *El Imparcial*.
3. Miguel Ángel Asturias kehrte 1933 in seine Heimat zurück. Sein narratives Hauptwerk konnte auf Grund der Ubico-Diktatur erst nach 1944 publiziert werden.

Die erste Phase kennzeichnet sich durch einen starken Einfluss positivistischer Methodik und rassistischer Ideen. Die in der Einleitung thematisierte Schuld der Ladinos an der sozialen Misere (Asturias war politisch aktiv und lernte als Student unter anderem Vasconcelos persönlich kennen, weshalb die Mexikanische Revolution große Vorbildwirkung auf Asturias hatte) wird nicht weiter behandelt. Vielmehr lassen sich die acht Kapitel thematisch in a) Geschichtsschreibung, b) Soziologie, c) Biologie und d) Vorschläge zur Verbesserung unterteilen. In der Suche nach soziologischen Gesetzen sieht Asturias die Möglichkeit, eine einzige homogene Gesellschaft hinsichtlich Kultur, Ethnie, Sprache und Wirtschaft innerhalb Guatemalas zu formen. Bevor in den letzten drei Kapitel Lösungen vorgeschlagen werden, behandelt die Dissertation rassistische Stereotypisierungen, orientiert sich an

sozialdarwinistischen Theorien und sieht den indigenen Gesamtorganismus zum Untergang verurteilt: physische und psychische Erkrankungen, Mangel an Hygiene, fehlende Bildung, usw. machen aus der guatemaltekischen Mehrheit eine „minderwertige Rasse“, wodurch das Wohl der gesamten Nation gefährdet sei. Eine gesamtgesellschaftliche Therapie sei laut Asturias notwendig (obwohl er nur davon spricht inwieweit sich die indigene Bevölkerung verändern müsse), um das Land aus der Misere zu retten. Um einen zivilisatorischen Fortschritt zu ermöglichen, schlägt Asturias sieben Methoden vor: das Verbot der frühreifen Eheschließung, die Einführung von Fleisch in den Ernährungsplan und die Reduzierung der täglichen Arbeitsstunden. Es folgen die essentiellen Methoden: Bildung, Erziehung in Hygiene und Mestizisierung. Die Verbindung zum Rassendiskurs wird vor allem im letzten Kapitel offensichtlich: Asturias vertritt die Meinung, dass auf Grund der Kolonialgesetze keine „Rassenkreuzung“ stattgefunden hat, weshalb es in weiterer Folge einer größeren Anzahl an Immigranten bedarf. Nur durch eine Mischung, wie sie Le Bon vorschlägt, kann laut Asturias die moralische, intellektuelle und physische Degeneration aufgehalten werden.

Nachdem Asturias 1924 nach Europa reiste und schließlich in Paris bis 1933 im Exil blieb, umschließt diese Periode die zweite Phase, die für das weitere Schaffen des Schriftstellers von größter Bedeutung sein wird.

Miguel Ángel Asturias verfasste zwischen 1924 und 1933 für die guatemaltekische Zeitung *El Imparcial* ungefähr 440 Artikel, mit Hilfe derer die ideologischen Veränderungen nachzuweisen sind. Mehrere Themenbereiche dominieren: Bildung, mentale Erneuerung, Wirtschaft, soziale Trennung, als auch mestizische Identität und die Kunst der Moderne sind zu finden. Asturias distanziert sich von den rassistischen Theorien und konzentriert sich fortan auf die Schuld der Ladinos. Nicht die ungebildete Mehrheit trägt die Verantwortlichkeit an der Misere, sondern egoistische und ignorante Machtinhaber. Antiimperialistische Ansichten werden im Kontext Wirtschaft und Landwirtschaft offensichtlich: der Verkauf des Landes an die städtische Oligarchie oder ausländische Firmen müsse beendet und Verkauftes zurückerobert werden, eine Agrarreform sei notwendig. Im Zusammenhang mit der Dichotomie „Zivilisation und Barbarei“ sieht Asturias nun die Lösung im toleranten Kultursynkretismus: das präkolumbische Kulturerbe solle revitalisiert werden, etwa

im Theater. In der Literatur wäre es nötig, den ewigen Nachahmungen ein Ende zu setzen und stattdessen eine eigene, amerikanische Literaturtradition zu finden.

Die Frage, welche Einflüsse dermaßen stark auf Asturias einwirkten, wird in weiterer Folge geklärt. Theorien zur westlichen Dekadenz, die – wie im Falle Oswald Spenglers – die historische Überlegenheit Europas in Frage stellen, und gleichzeitiger Anstieg des lateinamerikanischen Selbstbewusstseins, das sich beispielsweise in der literarischen Strömung des Modernismo zeigt, stehen hierfür im Vordergrund. Bereits gegen Ende des 19. Jahrhunderts hatten die Symbolisten und die Décadents den literarischen Umgang mit Wirklichkeit verändert: die Abkehr von naturwissenschaftlicher Darstellung und die Dominanz der Phantasie, der Träume, des Übernatürlichen und der Metapher sind für diese Strömungen charakteristisch. Zudem beruht die dekadente Literatur auf der positiven Auslegung des individuellen Unterganges und des Schlechten. Ein Teil der Schilderung persönlicher Dekadenz bildet die psychologische Figurendarstellung.

Beide Diskurse stellten die europäische Vernunft und Kultur in Frage. Neue Weg des Bewusstseins wurden gesucht, psychopathologische Erklärungen abgelehnt. Sigmund Freud, die Surrealisten und Primitivisten sahen Traum und Phantasie im Unbewussten liegen, welches beim zivilisierten Menschen jedoch unterdrückt wird, jedoch bei Neurotikern, Kindern und „Primitiven“ noch offensichtlich ist. Die Flucht von der Vernunft und der europäischen, positivistischen Fortschrittskultur führte zum Interesse an fremden, exotischen Kulturen.

Abseits dieser Diskurse beeinflusste das Studium der Anthropologie an der Pariser Sorbonne den Schriftsteller Asturias, da er sich sowohl ein profundes Wissen der präkolumbischen Kulturen aneignen konnte als auch zur Übersetzung des *Popol Vuh* und den *Anales de los Xahil de los indios cakchiqueles* ab 1926 angeregt wurde. Diese Übersetzungstätigkeit in Verbindung mit den bereits dargestellten Theorien zu Kultur, Literatur und Psychologie kulminierten in der Schreibweise Asturias', der von nun an die europäische und die indigene Bewusstseinsform vereint. Traum und Wirklichkeit, Geschichte und Mythologie, Wissenschaft und Übernatürliches bilden fortan eine wertfreie Einheit.

Die dritte Phase setzt 1933 ein, als Asturias in sein Heimatland zurückkehrte. Etwas überraschend hatte der vormalige, politische Hoffnungsträger Jorge Ubico neuerlich eine Diktatur in Guatemala errichtet. Asturias musste daher auf die Veröffentlichung

seines narrativen Werkes bis 1946 warten. Das Hauptwerk kann in drei Themenschwerpunkte gruppiert werden; die Übergänge sind jedoch oftmals sehr fließend:

- a) jene Texte mit politischem Inhalt: *El Señor Presidente* (1946), *Viernes de dolores* (1972).
- b) jene mit soziopolitischem Inhalt: die Bananen-Trioogie (*Viento fuerte* (1949), *El Papa Verde* (1954), *Los ojos de los enterrados* (1960)) und *Week-end en Guatemala* (1956).
- c) jene mit mythologischem Inhalt: *Leyendas de Guatemala* (1930), *Hombres de maíz* (1949), *El Alhajadito* (1961), *Mulata de tal* (1963), *El espejo de Lida Sal* (1967), *Maladrón* (1969).

Es folgte eine kurze Analyse zu seinem ersten Roman *El Señor Presidente*, in welchem erstmals die Kosmogonie der Maya und avantgardistischer Schreibstil verbunden wurden. Ein Aspekt, der ebenso in *Hombres de maíz* von größter Bedeutung ist, zeigt sich in der Darstellung der übernatürlichen Legende: manche gesellschaftlichen Phänomene, jene, die nicht mehr in Worte zu fassen sind, können auf diese Weise artikuliert werden.

An diesem Punkt wird Asturias' Werk in einen literaturgeschichtlichen Kontext gesetzt: die narrative Erneuerung der lateinamerikanischen Literatur und das Konzept des *real maravilloso americano* von Alejo Carpentier wurden behandelt. Die Abkehr von europäischer Kulturnachahmung und die Entwicklung einer eigenen, magischen Realität – welche nicht wie in Europa künstlich geschaffen werden muss, sondern ein Teil Lateinamerikas ist – charakterisieren dieses Konzept.

Abschließend wird der Roman *Hombres de maíz* als Literaturbeispiel herangezogen, um die ästhetischen und ideologischen Erneuerungen aufzuzeigen. Der Roman, der im Jahre 1949 veröffentlicht wurde (jedoch bereits 1945 fertiggestellt war), abstrahiert den Konflikt zwischen der indigenen und der ladinischen Gesellschaft Guatemalas seit 1900. Asturias zeigt die Folgen verlorener Identitäten zweier sozialer Gruppen auf, die in ihrem Ursprung aus einem gemeinsamen „Kulturraum“ entstammten. Die Probleme, die durch die kapitalistische Ausbeutung von Ressourcen ausgelöst wurden, stehen im Vordergrund.

Neben einer scheinbaren inhaltlichen Inkohärenz erschweren zahllose Adaptionen präkolumbischer Texte die Lektüre: Traditionen, Rituale, Gottheiten und Symbole der

maya-quiché Kultur werden mit avantgardistischem Sprachgebrauch vermengt. Etwa bedeutet der Name „Ilóm“, neben der von Asturias assoziierten Verbindung Mensch-Natur, „Kopf“ und „Schöpfung“, weshalb die Ermordung des Kaziken weitere Schöpfung verhindert: Kastration und Unfruchtbarkeit sind die Folge. Dualistische Konzepte, wie die Aufhebung von Zeit und Ort, Tod und Leben, Tier und Mensch, vervollständigen die Komplexität.

Die wesentlichen Aspekte können wie folgt zusammengefasst werden:

1. Der gesellschaftliche Kampf wird anhand des Kaziken Gaspar Ilóm und der Indigenen von Ilóm gegen die Maiceros (Maisanbauer) aus dem Dorf Pisigüilito beschrieben: der Mais als Schöpfungselement des Menschen darf nicht als seelenloses Kapital angebaut werden. Das zentrale Thema des gesamten Werkes ist der Kulturkampf zwischen der indigenen und ladinischen Gesellschaft, welcher vor allem in den Figuren des Kaziken Gaspar Ilóm und des Obersts Godoy, die Führer ihrer jeweiligen sozialen Gruppe, dargestellt wird. Die Ermordung der Maiceros und der Montada wird von Seiten der indigenen Bevölkerung mit Hilfe eines Fluches gerechtfertigt: alle Personen, die am Mord des Kaziken beteiligt waren, sterben in apokalyptischen Szenen oder werden unfruchtbar.
2. Hinsichtlich des Sprachgebrauchs sind zwei Tendenzen zu erkennen: erstens handelt es sich um eine sehr surreale Sprache sobald die indigenen Figuren, die Legenden, der Fluch und ähnliches fokussiert werden. Zweitens erhalten die ladinischen und ausländischen Figuren eine Alltagsstimme, d.h. dass zum Beispiel Dialoge im Dialekt gesprochen werden. Anhand der linguistischen Besonderheiten kann sich der Leser leichter orientieren. Die Frage nach der Erzählperspektive kann jedoch kaum beantwortet werden, da – abseits von Gaspar Ilóm und Oberst Godoy – viele Figuren beide Stimmen in sich tragen. Umso weiter sich die Handlung von Ilóm, den Traditionen und Werten entfernt, desto offensichtlicher wird der Gebrauch einer alltäglich Sprache.
3. Die indigene Weltvorstellung wird abseits rationalistischer Distanz behandelt. Dies bedeutet, dass etwa Flüche, Metamorphosen und übernatürliche Kräfte real gegeben sind. In manchen Figuren wird der Zweifel an diesen verdeutlicht, aber stets setzt sich die indigene Position durch: beispielsweise als der Heiler und sein *nahual*, ein Hirsch, scheinbar unerklärlich durch gleiche Weise sterben, sehen sich die Brüder Tecún gezwungen, ihren Unglauben an der Verbindung Mensch/Tier zu überdenken.

4. Die Legendenbildung fungiert als Vermittler zwischen Ladinos und Indigenen. Ob es nun die Legende des Goldenen Machojón oder jene der María Tecún ist, stets erfüllen sie mehrere Aufgaben: erstens als Rechtfertigung für bestimmte Handlungen (etwa die extensive Brandrodung in der Hoffnung in den Flammen den getöteten Sohn zu sehen, oder die Flucht der Frau aus der sozialen Misere wie im Falle María Tecún); zweitens kann durch sie eine weitere Erzählebene gebildet werden: die Suche nach der Frau versinnbildlicht die durch Distanzierung von traditionellen Wertvorstellungen entstandene Unfruchtbarkeit. Erst die Vereinigung und die Rückkehr zu den Ursprüngen ermöglicht es, wieder fruchtbar zu werden.

Diese Suche und Rückkehr zu den Wurzeln einzelner Figuren nährt die Hoffnung auf zukünftige Verbesserung der behandelten Momente.

Deutsches Abstract

Die vorliegende Diplomarbeit setzt sich mit der Entwicklung des Barbarischen im Werk von Miguel Ángel Asturias auseinander. Die Frage, welche ideologischen und ästhetischen Theorien das Schaffen des Literaturnobelpreisträgers bis zur Publikation von *Hombres de maíz* im Jahre 1949 prägten, steht im Vordergrund.

Um die folgenden Analysen zu ermöglichen und zugleich die angewandten Zugänge zu erläutern, wird zu Beginn dieser Arbeit ein historischer Überblick zu Kulturtheorien angestellt. Wie stark der Schriftsteller zu Beginn seiner Tätigkeit von Diskursen des 19. Jahrhunderts beeinflusst war, und sich schließlich durch erneuerte Perspektiven hinsichtlich nicht-europäisierter Kulturen veränderte, lässt sich mit Hilfe seiner Dissertation, seiner journalistischen Publikationen zwischen 1924 und 1933 und des Romans *Hombres de maíz* belegen.

Anhand seiner Dissertation *El problema social del indio* (1923) wird die Auswirkung des positivistischen Rassismus auf Asturias nachgewiesen. Der guatemaltekeische Nationalorganismus sei – laut Asturias – dem Untergang geweiht, solange die Degeneration der „Indios“ nicht durch „Rassenmischung“ aufgehalten werde.

Während seiner Pariser Jahre (1924-1933) veröffentlicht Asturias ca. 440 Artikel, die einen Wandel bezeugen. Beeinflusst durch die Anthropologie, den Surrealismus, die Psychoanalyse, den europäischen Kulturpessimismus und den Primitivismus konnte der Autor eine neue Ästhetik der Realitätswahrnehmung entwickeln. In seiner omnipräsenten Kritik an der sozialen und wirtschaftlichen Situation Guatemalas verurteilt er von nun an die ladinische Gesellschaft und ihre Ignoranz.

Die literarische Umsetzung dieser Erneuerung wird am Beispiel *Hombres de maíz* analysiert.

Curriculum Vitae

Ausbildung:

bis 2000/2001	Besuch des Bundesrealgymnasiums Ramsauerstraße, Linz
2001-2002	mit Rotary International einjähriger Auslandsaufenthalt in Portoviejo, Ecuador, in Form eines Schüleraustausches
2002-2003	Besuch der achten Klasse des Raumsauergymnasiums; Matura
seit Oktober 2004	Studium in Wien mit Hauptfach Spanische Philologie
Jänner 2007	1. Diplomprüfung Spanische Philologie
März 2007	Beginn des Komparatistik Studiums
SS 2008	Auslandssemester an der Universität von Oviedo (Asturien/Spanien)
Ende 2009	1. Diplomprüfung Vergleichende Literaturwissenschaft

Wissenschaftliche Berufserfahrung:

seit Februar 2009	Projektmitarbeit und Projektleitung im Don Juan Archiv Wien, Forschungsschwerpunkte „Wiener Hoftheater im 18. Jahrhundert“ und „Der Umgang mit digitalisierter Literatur“; Webmaster und Veranstaltungsbeauftragte des DJA
November 2010	Vortrag (auf Italienisch) zu „Digitale Bibliotheken oder Der Umgang mit Metadaten“ am Österreichischen Kulturinstitut in Rom
Oktober 2012	Publikation: <i>Zum Quellenwert der Theaterzettel von Burg- und Kärntnerthortheater. Ein Vergleich der Bestände der ÖNB und des ÖTM für die Jahre 1811 und 1856.</i> In: Theater-Zettel-Sammlungen. Erschließung, Digitalisierung, Forschung. Hg. v. Matthias J. Pernerstorfer. Wien: Hollitzer Wissenschaftsverlag, 2012; S. 27-48
seit Juli 2012	zudem Online Redakteurin von <i>TheMa</i> , einem online Journal zu „Theatre, Music and Arts“