

GUATEMALA, LAS LÍNEAS DE SU MANO: IDENTIDAD CULTURAL E IMAGINARIO NACIONAL

Francisco Rodríguez Cascante

RESUMEN

El proyecto identitario de *Guatemala, las líneas de su mano* se construye mediante la escritura de una historia política y cultural de Guatemala. El texto elabora una nación, con sus tradiciones, sus raíces, su geografía, su comida y sus contradicciones. En este artículo estudio dos niveles del texto: la identidad y el imaginario nacional. En un primer apartado, analizo los ejes sobre los cuales descansa la construcción de la identidad cultural, mientras que el segundo lo dedico a problematizar la propuesta del mestizaje y de la integración indígena. Como objetivos me propongo analizar la construcción discursiva de la problemática de la identidad cultural en el ensayo, examinar la construcción de la nación como paradigma de identidad nacional y discutir las relaciones entre la identidad cultural y los procesos de modernidad asumidos y discutidos por el texto. Propongo que en *Guatemala, las líneas de su mano* está presente una construcción discursiva de la identidad cultural guatemalteca basada en las constantes epistemológicas de la modernidad, y que dicha propuesta identitaria se articula mediante la elaboración de una historia nacional.

ABSTRACT

The identity project *Guatemala, las líneas de su mano* is constructed through a political and cultural writing of Guatemala's history. The text elaborates a nation, along with its traditions, roots, geography, food, and contradictions. This article presents two textual levels: identity and national imaginary. The first part contains an analysis of the axis upon which cultural identity rests, while the second part is devoted to discuss about the proposal of *mestizaje* and indigenous integration. This work pursues to analyze the discourse construction of the question of cultural identity as it is presented in the essay, to examine the construction of a nation like a national identity paradigm, and to discuss about the topics, assumed and explored in the text, concerning the relationship between cultural identity and the processes of modernity. It is suggested that *Guatemala, las líneas de su mano* presents a discourse construct of Guatemalan cultural identity based on the epistemological constants of modernity, and that this identity proposal is articulated by means of the elaboration of a national history.

1. Introducción

Los diferentes proyectos desarrollistas que se plantearon en América Latina pretendían incorporar el subcontinente a la modernidad. El ingreso al capitalismo o al socialismo internacionales eran sinónimo de descubrir el progreso, aspiración largamente acariciada desde los mismos procesos independentistas. Desde el punto de vista cultural, este ingreso a la modernidad significaba incorporarse a la cultura "universal" cuyos modelos estaban en Europa. Ante esto, los ideales de los intelectuales de la "ciudad letrada" latinoamericana eran introducir las producciones culturales de la región a ese legitimado "universo" cultural eurocéntrico.

Durante la década de 1945 a 1955, se desarrolló en Guatemala un proyecto de modernización conocido como la *Revolución de 1944*, que procuró hacer salir al país de la tradición autocrática en la cual lo habían introducido las dictaduras y forjar la democracia como forma de organización social. En el ámbito cultural, este proyecto intentó conducir la nación al “universalismo” de la cultura ilustrada.

En este contexto, Luis Cardoza y Aragón se dedica a escribir el ensayo *Guatemala, las líneas de su mano*¹, el cual plantea con claridad el proyecto cultural de la modernidad que se desarrolló en el período democrático al que me refiero. El texto plantea un programa de *identidad y nación* circunscrito a los ideales de la modernidad, cuyas ideas continúan considerándose hasta el presente como elementos definidores de la identidad cultural guatemalteca².

Guatemala, las líneas de su mano elabora un programa identitario a partir de la escritura de una historia política y cultural de Guatemala. Este ensayo textualiza *una nación*, con sus tradiciones, sus raíces, su geografía, su comida y sus contradicciones, inscribiéndose en las preocupaciones por acceder a una ansiada modernidad nacional.

En este artículo, analizo dos aspectos de este texto: la identidad cultural y el imaginario nacional. En un primer apartado abordo los ejes sobre los cuales descansa la construcción de la identidad cultural y en el segundo problematizo la propuesta del mestizaje que refiere el ensayo. Como hipótesis, argumento que en *Guatemala, las líneas de su mano* está presente una construcción discursiva de la identidad cultural guatemalteca basada en las constantes epistemológicas de la modernidad y que dicha propuesta identitaria se articula mediante la elaboración de una historia nacional.

2. La construcción de la identidad cultural

Guatemala, las líneas de su mano realiza una construcción de elementos identitarios de la nación guatemalteca basada en referentes socio-culturales de la modernidad latinoamericana. Esta narrativa tiene como función particularizar un territorio, una memoria histórica y un conjunto de tradiciones, valores y costumbres que puedan concertar una identidad compartida por los miembros de la nación. La construcción identitaria planteada por el texto insiste en establecer una diferenciación fundamentada en la riqueza de la diversidad regional pero procurando integrarla a una totalidad unitaria.

Afirma Stuart Hall que “deberíamos pensar en identidad como una producción que nunca está completa, sino que siempre está en proceso y se construye dentro de la representación, y no fuera de ella” (1999: 131). A partir de este planteamiento, es posible observar la *representación* del enunciador como la elaboración de un texto identitario que se efectúa combinando la dimensión autobiográfica del sujeto de la enunciación con la reflexión y el análisis acerca de la historia de la nación guatemalteca.

Un relato autobiográfico inicia el texto. El enunciador informa sobre su regreso a Guatemala en 1944, en el contexto de la revolución que estaba por derrocar al dictador Jorge Ubico y donde “el movimiento popular se extendía a todo el país” (1965: 7). El enunciador autobiográfico recurre a la categoría de “pueblo” para representar al actor de la revolución y establecer la primera relación identitaria: el pueblo contra la dictadura que representa a la oligarquía.

La noción de “pueblo” se connota con elementos altamente positivos y se identifica solidariamente con el enunciador autobiográfico. Éste y sus acompañantes viajan de la frontera mexicana hacia la capital y hacen una escala en Malacatán, donde intervienen para que los oficiales del ejército se rindan ante el movimiento revolucionario. Después, se dirigen al alojamiento donde “el pueblo nos había preparado la cena” (8) y “Nos abrazaban los campesinos” (8). Sin duda un llamado a los sentimientos de identificación con la causa popular.

La representación de lo popular se posibilita discursivamente gracias a su carácter construido, como lo indica García Canclini³. Lo popular se elabora en el texto como una comunidad compuesta por diversos actores: campesinos, niños, mujeres, soldados, intelectuales e indígenas. Todos ellos comparten el hecho de no formar parte de los sectores hegemónicos. En este sentido, “el pueblo” tiene como principales características el antagonismo con los grupos dominantes y ser el portador de los valores identitarios tradicionales: la música, las artesanías, los vestidos.

Después, el relato introduce dos importantes elementos de identificación: los símbolos nacionales y la dimensión telúrica. El enunciador describe la alegría y el sentimiento patriótico que le provocó el hecho de que una marimba empezó a tocar sonos guatemaltecos: “Ya no pude más: mi tierra, que la tenía en los huesos, salió a mis ojos, me puse a sollozar y a llorar” (8). La marimba es un instrumento de hibridación cultural, mezcla de elementos precolombinos y mestizos, muy utilizada en Centroamérica como objeto definidor de tradiciones musicales populares.

En medio del entusiasmo por la causa revolucionaria, de la que los visitantes de Malacatán eran autorizados representantes (intervienen en nombre de la Revolución), “las muchachas, y muchachos, los viejos y los niños, las mujeres pidieron el himno nacional a la marimbita” (8). El enunciador confiesa que hacía muchos años no lo había vuelto a escuchar, pero ese día tuvo la suerte de que “Me tocó cantarlo con mi pueblo” (8-9). Él se construye como parte de ese pueblo revolucionario, su identidad compartida es lo que le permite disfrutar de la música popular y cantar el himno, el cual adquiere carácter positivo por enunciarse en un contexto revolucionario y democrático, junto con representantes autorizados del “pueblo”.

El texto resemantiza, desde una perspectiva de lucha de clases, los emblemas nacionales oficiales: el himno, la bandera y la fiesta nacionales son símbolos que adquieren sentido por su apropiación popular. Cuando el “pueblo” asume tales emblemas, éstos adquieren su “verdadera” funcionalidad y razón de ser: “La fiesta nacional en el pueblo, con los petardos y el cañoncito tronando a las seis de la mañana y a las seis de la tarde, cuando se enarbola o se arría la bandera; los desfiles escolares y las viejas maestras” (29).

Esta construcción de la emblemática conlleva un nivel interpretativo de la identidad cultural que permite observar la presencia de *un otro identitario*: los que no son el pueblo, las clases dominantes. Si bien forman parte de la identidad guatemalteca, ya que ésta es una diversidad, no representan la “verdadera esencia” identitaria, la que está sumergida en lo popular, donde se encuentran las raíces de la cultura.

Es evidente que el enunciador no es *idéntico* a aquellos con los que canta el himno nacional: es un destacado miembro del movimiento que regresa del exilio y tiene la autoridad para interceder ante representantes del ejército en nombre de los dirigentes revolucionarios. Además, en Malacatán está de paso hacia la ciudad capital. Después, se representa como miembro disidente de la burguesía antigüeña y sujeto de un prolongado exilio.

Al día siguiente, prosigue su camino hacia Ciudad de Guatemala, donde describe, primero, las marcas geográficas regionales que distinguen la ciudad de origen (Antigua); entre ellas, la más importante es el Volcán de Agua, el cual –afirma– “tenía mi niñez, mis padres jóvenes, la Antigua” (9). Segundo, la arquitectura también particulariza rasgos de identidad: “Aparecieron las primeras casas de vivos colores de cal, los techos de teja manchados de hongos, la calle empedrada, la fuente de la Concepción, el convento y la iglesia en ruinas” (10); luego describe el jardín y la casa de sus abuelos, donde transcurrió su infancia, reconoce las piedras gastadas por sus zapatos y encuentra a su madre anciana y ciega, momento en el que “Yo fui niño de nuevo junto a mi madre, en la vieja casa de mi niñez” (11).

El retorno a la niñez tiene un gran valor como marcador identitario, en tanto forma parte de los constructos de la memoria personal y comunal: recordar su comunidad, con su arquitectura y su geografía implica una particularización dentro de la nación, así como recordar su casa y ver a su familia es arribar al nivel más personal de identificación.

Este relato autobiográfico se configura como un trayecto de identificaciones que va de lo general a lo particular: empieza con el país, después una población, luego la comunidad de origen y, por último, la familia. Esto indica la existencia de un todo compartido, la nación, del cual se derivan elementos que conforman la identidad personal, familiar, comunal y nacional. El conjunto de estas identificaciones sinécdoicas constituye la memoria identitaria. La dimensión autobiográfica se va a mantener a lo largo del texto, donde la visión personalizada del género ensayístico le permite al enunciador elaborar un relato identitario colectivo profundamente vinculado con su memoria personal y social.

Una vez establecida la vinculación del *yo enunciador* con la patria, el texto construye el territorio que identifica la nación y que le da el carácter unitario a esa entidad llamada Guatemala. Para eso, el enunciador recurre a la legitimación que asigna la cartografía: “Frente a mí, el mapa de Guatemala. Mi Guatemala morena y mágica” (12). Los textos cartográficos son eficaces y sutiles formadores de opinión. “Incluso –señala el geógrafo Carlos Granados– las elaboraciones cartográficas más científicas [...] aleccionan al lector para mirar el cosmos de una cierta forma” (1993: 12)⁴. El mapa que el enunciador presenta es una cartografía imaginaria y poética de Guatemala que procura orientar la relación de los guatemaltecos con su patria, precisando las regiones de la nación y ubicando en cada una de ellas particularidades concernientes a la geografía y a los habitantes que en ellas se desenvuelven. A la vez, esta geografía imaginaria señala una unidad nacional establecida por las fronteras cartográficas que mira el enunciador. Después pasa a describir las regiones.

El país es idealizado y valorado por su diversidad: “En territorio tan pequeño, existen las más extraordinarias bellezas naturales y contrastes marcadísimos” (1965: 12). El clima es presentado como rasgo determinante: “No tenemos estaciones. A la época de lluvias la llamamos invierno, y verano el resto del año” (13). El Petén es el primer territorio presentado. Más que descrito es poetizado a partir de las constantes personificaciones que tienen como objetivo vitalizar y humanizar una geografía diversa y una flora tropical milenaria y abundante: “Por un balcón, en zigzag de inmóvil relámpago, un árbol colosal se tira de cabeza al cielo. De la grasosa tierra, caliente como entraña, se alza un bostezo que huele a paloma y a tigre” (15). Esta idealización del bosque tropical se debe a que es el lugar donde yacen los vestigios de la arquitectura maya.

La densidad del trópico guatemalteco se profundiza en el nordeste del país, donde se encuentra el Río Dulce. Esta zona, además de ser presentada como el corazón del trópico, es construida como un centro mítico. Al igual que en *Los pasos perdidos* (1953) y *Cien años de soledad* (1967), en esta región simbólica el enunciador invita a su interlocutor a retroceder en el tiempo hasta llegar a lo primordial: “Hartazgo de verdor y mundo virgen y recién parido. De pronto, adquirimos aquellos ojos saurios y nos ponemos a remontar milenios en el silencio cósmico” (20). El regreso hasta los orígenes del universo cumple una función fundadora de la “civilización” guatemalteca. En el centro del país está el centro del mundo y del hombre. La identidad nacional deviene identidad primordial: “Regresamos a lo primigenio [...] nos instalamos en los tres reinos y retornamos a lo edénico, hasta encontrar el día primero [...] De aguas fermentadas, nos llega lácteo olor germinal: navegamos en el útero del mundo” (20 -1). Esta centralidad justifica los comienzos del “hombre” guatemalteco, quien posee sus raíces en su mismo territorio nacional. Tal elemento cumple la tarea de fundamentar los orígenes míticos de la identidad.

Es evidente una gran intertextualidad con el *Canto general* (1950) de Pablo Neruda, texto que tuvo una inmensa circulación en América Latina. En el discurso de *Guatemala, las líneas de su mano* están presentes los motivos nerudianos de “lo genésico”, “lo primordial” y del “nacimiento”, tal como lo prueba la cita anterior⁵.

Regresando a la historia, el enunciador presenta Las Verapaces, las que se ubican al sur del Petén, región caracterizada por la presencia indígena: los kekchis. En esta zona, es común escuchar las lenguas indígenas, tanto por los indígenas como por los mestizos. En el occidente, el centro y el norte del país, los indígenas conservan sus religiones, a pesar de que en muchas poblaciones se ha perdido la lengua y el uso del traje autóctono. Diferente es la situación en el oriente, donde el mestizaje es mucho mayor. Además, es una tierra árida, ganadera, en la que los granos y el café son los productos que sustentan la economía.

A propósito del oriente, aparece un elemento que va a ser estructurador del pensamiento cardociano: el antiimperialismo. En esta región se encuentra el *otro* invasor que no debería estar en el país pero que desgraciadamente forma parte también de la geografía: “Muchos pueblos de oriente trabajan para el ferrocarril, para la United Fruit Company, esa ‘Guatemala’ gringa que no es Guatemala” (21). Esta otredad agresora de la identidad está igualmente en la Cordillera del Pacífico, donde los bananales son símbolo de explotación antes que de economía, una mancha indeseada en el vigor del trópico: “La selva avanza por todas partes, detenida su marcha por los bosques simétricos del banano -¡ay United Fruit Company!” (21-2). El imperialismo se construye como la otredad impuesta ante la cual la identidad guatemalteca se define, además de las fronteras cartográficas. El invasor estadounidense que explota la economía guatemalteca está acompañado en su agresión a la identidad por el inglés: “Belize, tierra guatemalteca aún en manos de los ingleses” (12).

También como invasores de la nación se ubican los alemanes, quienes ingresaron después de la revolución liberal de Justo Rufino Barrios a finales del siglo XIX y establecieron enclaves que son denunciados en el texto, puesto que se adueñaron “de tierras y cultivaron café, caña, potreros, manejando a los guatemaltecos no como siervos sino como esclavos” (340), con lo cual crearon una economía independiente, tal como lo hicieron las compañías estadounidenses.

A partir de la década de los treinta, el antiimperialismo fue una constante de lucha para los pensadores latinoamericanos de izquierda, quienes evaluaban la presencia de las compañías

extranjeras en términos de agresión económica e identitaria. En Cardoza, esta concepción es evidente y estructura su pensamiento identitario a lo largo de toda su carrera intelectual. El problema de Belice tiene una fuerte presencia en el texto. Es objeto de disputa porque se considera territorio guatemalteco. Después del tratado de límites de 1859 con Gran Bretaña acordado por Rafael Carrera, los guatemaltecos habían reclamado la soberanía de Belice. El enunciador aborda esta problemática como una agresión imperialista.

La descripción geográfica concluye con una vuelta a la dimensión autobiográfica, donde el enunciador intima la relación con esa geografía particular al personificar por medio de una sinécdoque al Volcán de Agua, símbolo telúrico de la Guatemala primordial; relación que introduce la apropiación de la mitología indígena como conformadora de una identidad mestiza: "Si supieras cuánto te quiero, Volcán de Agua. Si supieras cómo la infancia me sostiene desde que ambos tuvimos un solo corazón de mito. Al Agua de tu nombre eché mis barcas infantiles, compitiendo con el Sabio Pez Tierra, y con vosotros, Cavador de Rostros, Murciélago de la Muerte, Buho (sic) de Xibalbá" (23). Siguiendo la concepción de Claude Duboi⁶, el volcán deviene un importante emblema identitario.

El título del apartado "Los dogmas de la tierra y la sangre" es claramente significativo: el enunciador vuelve a insistir en la dimensión primigenia del país para establecer una consubstancialización entre él y Guatemala: "Soy la tierra misma de mi tierra" (25), que deviene objeto de recuerdo, espacio de una niñez esencial que determina la vida del personaje poético. Guatemala se convierte en un dogma localizado en la sangre y en un símbolo lírico objeto de contemplación cuya presencia se ritualiza con la reiteración del estribillo *Quiero recordarla*, que termina con una declaración amorosa: "Te recorro como enamorado ciego de nacimiento" (29), donde la tierra, al igual que lo hace Neruda, es el elemento definidor de la nacionalidad y, por ende, de la identidad. No obstante, el enunciador deja claro que la nación se compone de clases sociales, cuyas marcadas diferencias forman parte de la identidad cultural. Estos elementos se articulan de manera determinante en la niñez, la que se elabora también como un espacio mítico, símbolo de las raíces culturales:

La tierra es eso: la infancia, los ruidos, los olores, el humo de la leña de la cocina, la respiración casi canto de la molendera arrodillada sobre la piedra, el rumor eterno, familiar de la fuente, de los sanates entre la gran bola roja del naranjo lleno de fruto, la hermana menor que llora, el padre que trabaja en el escritorio, la lección de piano y el temblor de tierra que nos reúne a todos en el centro del patio mientras oscilan enfrente los muros de la catedral; la niña de nuestros sueños, la lección no aprendida y la tarea no empezada, el lápiz rojo y las estampillas de correo, la caja de colores de Amatlán, el gato, el perro y el caballito, el barrilete, las primas, el hijito de la sirvienta que comparte nuestros juegos, el purgante y la cara dura del médico, el uniforme de la escuela, el olor del café tostándose, de los tamales de Nochebuena, un remordimiento, la flor escondida entre el libro de gramática, la muerte de la abuela, la cosecha de café, las muchachas cortadoras de pies descalzos, anchos y gordezuelos, con los canastos llenos de cerezas de café, que pasaban junto a nosotros entre el rumor de sus faldas encendidas, sonriendo al "patroncito" como muñecas de barro de Rabinal (28).

He afirmado anteriormente que la identidad cultural en *Guatemala, las líneas de su mano* se elabora como un espacio de simbolización donde la diversidad y la contradicción forman parte de una unidad esencial. En este sentido, el texto insiste en presentar la lucha de clases como protagonista de la historia social guatemalteca. En el texto citado, se observan los

elementos que marcan la unidad y la diversidad en dos niveles, el compartido y el individual. Por una parte, aquellas costumbres compartidas: la cosecha de café, el juego del barrilete, los tamales de navidad, la escuela; y por la otra, las vivencias familiares y personales: la muerte de la abuela, el purgante, el remordimiento. Pero también están las contradicciones de clase que afloran en los dos niveles: el niño representado por el enunciador no es “del pueblo”, sino de la burguesía: es un “patroncito” que juega con el hijo de la sirvienta, toma lecciones de piano y cuyo padre hace labores de oficina y es dueño de una hacienda cafetalera.

No es una familia oligárquica conservadora la que representa el texto. Por el contrario, un enunciado afirma que la mayor tensión familiar se debió a la prisión del padre causada por “las luchas contra la tiranía de Estrada Cabrera” (33-4), enunciado que introduce el relato de las visitas del niño a la cárcel y del asesinato de cuatro vecinos, una represalia del dictador contra sus enemigos⁷. Esta dimensión autobiográfica transportada a la niñez continúa definiendo elementos identitarios del país, como “las fiestas de la zarabanda”, reuniones de los romeros que asistían al Primer Viernes de Cuaresma, las cuales introducen el carácter pueblerino de Antigua, cuyos habitantes veían la zarabanda como un “formidable acontecimiento” (41).

Los juegos infantiles, el primer recuerdo de la muerte (cuando un compañero de escuela muere y el enunciador toma conciencia del final de la vida) y el terremoto de 1917 que destruyó la capital, situación donde los rezos al Santo Fuerte⁸ (que forman parte de la cultura religiosa tradicional centroamericana) se profieren, son enunciados cuyas informaciones colaboran en la construcción del relato diferenciador de la identidad cultural guatemalteca.

El relato de la Semana Santa Antigüeña, famosa en toda la República, según el enunciador, le sirve para establecer una dicotomía entre la “falsa” religiosidad y la “verdadera”. Nuevamente establece un binarismo para criticar las prácticas de la clase dominante. La situación de Antigua, indica, es representativa de todo el país. En las procesiones observa un fanatismo hipócrita donde las mujeres indígenas y mestizas que sirven como empleadas domésticas van junto a las señoras acomodadas, quienes se diferencian inmediatamente por su ropa importada. En este desfile, estos dos tipos de personas “se siente que van juntas, pero no revueltas” (53).

Los indígenas explotados y analfabetos⁹ están representados todos en la figura de Manuel Tuch, un peón de las fincas de la familia del enunciador, quien monótonamente asume su papel de Poncio Pilatos, bajo los efectos del alcohol. Ante este mecanicismo religioso de la ciudad, el enunciador se dirige a Atitlán¹⁰, a la zona rural, a buscar la religión incontaminada, primigenia, que en Antigua existía antes y que “había presenciado en mi niñez” (60).

Atitlán es considerado un pueblo primitivo que “vive como hace mil años, si olvidamos la iglesia y la escuela” (65), y donde existe una religiosidad aparentemente híbrida pero con abrumadora preponderancia de elementos autóctonos, los cuales hacen que los curas se vean como elementos extraños en un paisaje primitivo, auténtico y feliz: “Un cura, ensotonado como un gran zopilote, cruza la plaza, exótico y remoto en lo azul del lago y el cielo, en el oro de la luz y en lo verde del campo y los volcanes, como si una muchacha de Santiago Atitlán, pies desnudos y falda de fuego, cruzara la plaza de San Pedro en Roma, una mañana con nieve” (65-6).

El elemento representativo de esta hibridez con acento autóctono es el culto de Maximón, un muñeco vestido de europeo pero con un ídolo de piedra dentro que se resiste a entrar en la iglesia. Los habitantes de Atitlán lo llevan detrás de Cristo en la procesión del Viernes Santo. Pero también tienen mucha fe en sus líderes espirituales y en la totalidad de sus tradiciones, al extremo de que “más bien, podríamos hablar de la supervivencia del catolicismo” (68). En las procesiones de Santiago Atitlán, con sus grandes borracheras colectivas, mira el enunciador la pureza del hombre desesperado por su vida¹¹ y una religiosidad “neolítica, intensa y prístina, y no la engolada de señoritismo de las procesiones de la ciudad de Guatemala, Antigua o Quezaltenango” (72).

El enunciador valora Atitlán como un espacio incontaminado, al cual la pureza del mito lo salva de la corrupción de la ciudad. A esta pureza utópica no la afecta la presencia mestiza, ya que es ínfima. Existe una idealización de Atitlán que denota la nostalgia por un primitivismo pre-moderno como *identidad verdadera*. No obstante, esta concepción no es la preponderante en el texto, ya que dejaría por fuera al mestizo, el otro sujeto conformador de la identidad guatemalteca. Esta otra identidad, la mestiza, es por la que el enunciador se inclina como definidora de la “guatemaltequidad”, ya que su propuesta asume la modernidad como proyecto teleológico.

La religión es un marcador identitario en *Guatemala, las líneas de su mano*, aunque el enunciador no simpatiza mucho con ella. Cuando describe las ciudades, la evalúa como una ritualización que evade la realidad, mientras, al referirse a la religiosidad indígena —o casi indígena— de Atitlán, la idealiza como representativa del paraíso perdido. Esta actitud me parece coherente con el pensamiento de la izquierda ilustrada centroamericana de la primera parte del siglo XX, la que procuraba orientarse en el materialismo.

La comida es otra de las secciones que integra la narrativa identitaria del texto. El enunciador se esfuerza por hacer contabilidad de una gran variedad de platos, mezclas, sabores, carnes, frutas, vegetales y especias. La comida muestra las tradiciones del país y presenta el mestizaje entre lo español y lo indígena:

Palomas, chompipes, conejos, carnes secas de caimán de río, de pequeños cocodrilos de los esteros, tortugas, venados, gallináceos de todas clases, cerdos, reses, corderos, armadillos, iguanas, tepezcuintes, tacuazines. Mil preparaciones en las cocinas, en que se mezclan, con mil hierbas de olor, las tradiciones españolas e indígenas (74-5).

De acuerdo con el texto, los mercados guatemaltecos son un microcosmos identitario que concentra el país. El enunciador hace una exaltación poética de los platos nacionales, los cuales requieren mucho trabajo para su preparación: “revolcados de puerco, los pipianes diversos, negros, picantes o dulces [...] chiles rellenos, flor de izote; [...] ollas de puchero; caldos de pata de res, de gallina, pesados de oro graso y morado” (75). Estos platos distinguen la nación por sus estilos culinarios, pero el elogio no sólo se orienta a la cocina de los mercados, sino a los tubérculos y las frutas. La papa, producto originario de la zona andina, es personalizada: “egregia papa, por todas partes, modesta siempre. Su virtud ha recorrido el mundo. Es uno de nuestros héroes botánicos” (77). Las frutas se identifican con su lugar de producción y revelan, al igual que en la *Recordación florida*¹², la riqueza del “reino” natural guatemalteco: “ciruelas de San Juan del Obispo, Tecpán, San Bartolo Sacatepéquez, de aroma redondo y juvenil. Los cocos nos traen la costa baja, el olor amoroso de la tierra mojada por el mar” (78).

La elaboración de prosopopeyas es uno de los rasgos estilísticos del texto, aquel que posibilita la tensión entre el discurso poético y el discurso referencial, oscilación que construye la particularidad del discurso ensayístico de Cardoza y Aragón¹³. Por ejemplo, al presentar la vainilla imagina el enunciador: “¿A qué huelo?”, nos pregunta la vainilla antes de que la hayamos identificado” (79).

Los mercados son el punto de convergencia no sólo de las comidas, las frutas y las verduras, sino también de la producción artesanal y de todo tipo de objetos necesarios para la vida. Así se encuentran desde “cabestros, redes, hamacas, lazos, cuerdas, pitas, bolsas coloreadas, maxtates” (82) hasta muebles, latería, trajes indígenas y los tejidos típicos de las diferentes zonas. Es tal la diversidad de productos y la hibridación de ellos, que el enunciador insiste en el sincretismo cultural y temporal característico de Guatemala, donde el pasado remoto, representado por los indígenas, convive con el presente en el cual son ostensibles los procesos de modernización: “Los códices reviven, y saltan sus personajes del maguey [...] y toman de la mano a sacerdotes y guerreros de monolitos y vasijas, que apenas cambian de traje, porque no tienen tiempo para más, hartos de padecer y circular, distraídamente, entre los automóviles” (85-6).

No obstante, el mercado es más que un receptáculo de objetos: es un microuniverso donde las relaciones comerciales poseen también elementos identitarios tanto de carácter lingüístico (las múltiples lenguas que se escuchan), como de prácticas discursivas para comunicarse con el cliente, como el regateo y el galanteo. Estos elementos particularizan la identidad cultural:

Se repiten los regateos con lenguaje y tono que sólo aquí puede escucharse.

-¿Unas flores, chula?

-Patroncita, ¿no me lleva unos güizquiles? Están muy buenos y baratos... Se los doy a dos por cinco, reina. ¡Escójalos usted misma, linda! (79).

En *Guatemala, las líneas de su mano*, la identidad cultural se elabora recurriendo a la imagen del pueblo como representante legítimo del país. También hay apropiación y recodificación de los símbolos nacionales, la geografía y su dimensión telúrica, en donde la dimensión autobiográfica que en muchos enunciados se torna lírica, identifica la nación con la tierra, y a ésta con el sentimiento amoroso de una madre protectora y proveedora. Asimismo, se presenta la narración de la niñez del enunciador como símbolo de identificación patriótica. La religión, la comida, los productos y el carácter clasista de una sociedad inmersa en grandes contradicciones e injusticias son, también, marcadores identitarios.

En el texto, la identidad cultural es una construcción de carácter esencialista¹⁴ que busca determinar y caracterizar los elementos conformadores de la “guatemaltequidad”. Esta construcción oscila entre la diversidad y la necesidad de que esa variedad confluya en los límites de una nación compartida por todos los individuos que la integran. Por esta razón, las diferentes culturas indígenas guatemaltecas son a la vez descritas en su diversidad (con sus ricas costumbres y tradiciones) y pensadas en términos de sujetos explotados que se encuentran en un necesario y urgente proceso de incorporación a la vida nacional.

Esta integración de las culturas indígenas se debe a que Cardoza y Aragón elaboraba un proyecto de identidad cultural fundamentado en la idea de la nación, en tanto comunidad imaginada, unitaria y compartida. Dicho proyecto nacional necesitaba igualmente unificar los distintos sujetos que compartían el territorio para construir al guatemalteco, es decir, al “ser nacional”,

sujeto a quien iba a pertenecer la nación y quien debía encargarse de ella. Este es el papel que corresponde al mestizo.

3. El ideograma del mestizaje y la construcción de la otredad

El enunciador de *Guatemala, las líneas de su mano* se presenta, tal como he indicado, en tanto intelectual revolucionario salido de una familia de la burguesía antigüeña que integra las culturas indígenas por considerarlas una mitad de la identidad cultural guatemalteca. Pero ¿cómo mira al indígena? En este nivel, el texto es contradictorio¹⁵.

He dicho que al indígena de Atitlán lo idealiza por considerarlo sujeto prácticamente incontaminado de mestizaje, con lo que sería digno representante del forjador de las grandes civilizaciones precolombinas. Situación diferente ocurre con el indígena de Chichicastenango, a quien en vez de idealizar presenta, tomando como referencia los modelos occidentales de modernidad, en un estado de total atraso tecnológico y cultural. Señala que en el pueblo se escucha poco español y lo que más impresiona es la sensación de retroceso en el tiempo: “Me sentí fuera de la realidad. Como si estuviera en Oriente, en poblados de países inaccesibles, de países que ya no existen. En Babilonia o Nínive, en Ur de los caldeos, en tierras de Judea, en el Tíbet, dos, cuatro mil años atrás” (88). Este retroceso hacia lo mítico no es idealizado, ya que no imagina estar en una de las grandes ciudades precolombinas, sino que se debe al gran atraso: “El indígena es animal de carga. La rueda le sirve poco aún” (87).

El texto zoomorfiza al sujeto indígena e insiste en esta caracterización: “aúllansus desventuras” (90), emite un “sordo alarido animal de bestia que sufre” (90), “bestezuelas de los campos” (90), “como las fieras en los circos” (91), “reptan en la oscuridad” (92) y confiese que en las hileras de indígenas se notan “los bultos sobre el lomo, retenidos con la correa frontal” (94). ¿A qué se debe esta animalización del indígena? Considero que el esquema evolutivo propio del marxismo que utiliza Cardoza, en el cual las sociedades se consideraban inmersas en una línea progresiva que gracias a la lucha de clases, serían conducidas al socialismo. En este sentido, el enunciador tiene la necesidad de afirmar la explotación de que son objeto por parte de las clases dominantes guatemaltecas, explotación que a su vez los ha sumergido en ese “atraso”. La explotación económica, que los sigue tratando como en la época colonial en tanto mano de obra barata, los hace vivir en la miseria y sin posibilidades de surgir. Los indígenas dependen de las ventas de sus artesanías o de su fuerza de trabajo, la que es recuperada por sus explotadores a la misma salida de Chichicastenango, donde instalan venyas de agua r. Insistir en esto es una manera de señalar el retraso del indígena, propio de una sociedad premoderna que debe luchar por abandonar tal estado.

Esta dimensión zoomorfizante del indígena que procura destacar su explotación es una constante de la literatura latinoamericana de la primera parte del siglo XX. Textos del indigenismo y la novela de la revolución mexicana, como *Huasipungo*¹⁶ (1934) y *Los de abajo*¹⁷ (1915), siguen esta perspectiva trazando un ideograma más en la representación del *otro* indígena.

Junto con esta explotación económica también está el “atraso” cultural: “Existe una pavorosa mezcolanza de supersticiones, una montaña de fanatismo, que los ha sepultado vivos. La carga sobre la espalda, pendiente de la frente, que les ha hecho con el mecapan esa matadura de bestia en la cabeza, no es nada al compararla con la de adentro” (96). Describe la

Iglesia de Chichicastenango como un doloroso espectáculo de indígenas que se golpean la cabeza encendiendo pom y suplicando favores a los dioses del conquistador, en un ritualismo estéril y degradante. Aquí no está la religión prístina de Atitlán, sino triste fanatismo de sujetos explotados. La religión, por otra parte, no tiene nada que ver con el mito ni con la fe, sino que es planteada como degradante “opio del pueblo”, instrumento de explotación de las clases dominantes¹⁸.

En esta construcción existe evidente determinismo social y contradicción, ya que la soledad en la que están los indígenas les permite borrar la presencia del mestizo, de Cristo y de la Iglesia porque “Nos hallamos en el corazón del mito, donde tiembla el temor, el ansia de conocimiento, el hambre sideral” (104), sólo que en Chichicastenango esta magia no sirve. Los mitos tienen funcionalidad siempre que se remitan al pasado glorioso de las grandes civilizaciones, como en Atitlán. Cuando el enunciador historiza al indígena lo mira sólo como un objeto de explotación.

El texto tiene como objetivo general la construcción de una nación y ésta necesita imaginarse en tanto unidad, una comunidad que comparta elementos culturales, dentro de los cuales la memoria histórica es el eje que puede articular las tradiciones; como lo señala Jocelyn Létourneau, una nación necesita un “*état du ‘consensus majoritaire’ qui conditionne ce qui est finalement fixé sous la forme d’un grand récit raccordant ensemble les éléments épars et mouvants de la mémoire du groupe*” (1977: 101).

El discurso identitario del enunciador destaca que Guatemala es un país con una gran heterogeneidad¹⁹ y menciona la multiplicidad de culturas indígenas: quichés, cakchiqueles, tzutuhiles, mames, kekchíes, poconchíes, pocomames, itzaes, chortis y náhuatl, a las que considera como pequeñas nacionalidades, cada una con una lengua diferente²⁰. Recuérdese que la población indígena en Guatemala es la mayoritaria; representa un 66% de la población del país²¹. Sin embargo, la propuesta política e ideológica del texto no se orienta a estudiar el fenómeno del multiculturalismo indígena (comunidades con sus respectivas nacionalidades circunscritas a micro-espacios territoriales). Lo que le interesa a Cardoza es unificar la nación, para lo que propone integrar a dichas sociedades en el mestizaje y en la revolución, vías de acceso a una vida moderna y equitativa pero homogeneizante.

Guatemala, las líneas de su mano no es un texto aislado cuyo proyecto identitario se inscribe en el mestizaje. Asume un ideologema basado en los nacionalismos de las décadas de 1920 y 1930²² y que respondía al requisito fundamental para la construcción nacional: la unidad. En este concepto, los intelectuales latinoamericanos creyeron haber encontrado la solución al problema de la desintegración social. El mestizaje se entendía como “la particularidad humana” que los distinguía de los otros pueblos y de la América “sajona” en particular.

La estrategia discursiva para la integración de la mayoría de la población en el programa de la nación es la homogeneización, expresada en la amalgama de diferentes naciones bajo un rubro común, ‘el indio’: “De lo quiché y cakchiquel, de la majestad indígena guatemalteca sobrevive, ante todo, el indio mismo, el indio de hoy, náufrago sin memoria, con su proceso histórico detenido, *conservando unidad* a pesar de la discriminación de siglos” (250)²³. Con base en esta unidad indígena, es posible dar el paso hacia el mestizo, uniendo tal unidad con la otra parte, la española. De esta mezcla se obtiene el sujeto protagonista de la nación, el guatemalteco:

Somos el equilibrio de lo indígena y lo español, la fusión de dos ríos inmersos en nosotros. Yo no defiendo ninguna sangre sino la razón. El cauce fue forjándose y las sangres mezclaron sus fuerzas contrarias en nuevo rumbo favorable. La nacionalidad se ha ido formando por conciencia del pasado, de mitos vernáculos y creaciones y aspiraciones comunes. Conquista y fundación de ciudades y lengua y religión hasta llegar al mestizo. No hablo del quiché, del cakchiquel y del español como de un extranjero, sino como de mis antepasados. Ambos son mis compatriotas y yo soy, y quiero ser, sólo guatemalteco (256).

En el pensamiento del enunciador, la identidad mestiza supone el equilibrio de estas dos tradiciones, una síntesis²⁴ que produce al sujeto guatemalteco, aquel que debe asumir los proyectos de la nación. Este proyecto identitario vislumbra como salida histórica para el indígena el mestizaje, no como un programa por realizarse, sino en tanto una situación histórica objetiva irreversible que se inició con la conquista:

Homogenización (sic) por cambio de las bases económicas: el mestizo, perfil propio de América. De hecho, es ya el mestizo quien da carácter y dirige el Continente. El mestizo real, tú y aquel otro, yo mismo, y no el cósmico de la profecía vasconceliana. Y no como problema étnico —entiéndase bien— sino por trascendencia social, política, económica y cultural. Guatemala será mestiza, con frente apolínea y penacho de Kukulcán (254).

Esta integración “necesaria” procura ser un marco donde la heterogeneidad cultural característica de Guatemala no resulte aún más conflictiva de lo que hasta el presente ha sido. Para el enunciador, las diferencias se deben superar para que todas las culturas se puedan integrar. Por eso también propone la unidad lingüística como medio para forjar la nacionalidad. Recuérdese que el idioma compartido es una de las características básicas que asigna identidad a la nación moderna. El enunciador plantea que la ladinización indígena se va a ir realizando paulatinamente, proceso históricamente objetivo necesario para sacarlos del “atraso” y convertirlos en “verdaderos guatemaltecos”, integrándolos a la cultura del mestizaje, que es valorada como “superior”:

Las nacionalidades, como la quiché, que cuenta cerca de medio millón —con la cakchiquel y la kekchí, las más importantes—, ajustarán cada día su horizonte dentro del idioma español y una técnica menos primitiva. En proporción al país, estas nacionalidades encierran significación. Algunos han pensado impulsar sus *atrasadísimas culturas*. ¿Por qué emprender tal camino con el pretexto o el sueño estéril de conservar la aparente autonomía y las peculiaridades de un nivel cultural muy bajo que cambiaría beneficiosamente al transformar las condiciones de vida? El problema no se plantea así: hay que llevarlas, con respeto a lo propio, al cauce común de una *cultura superior* (388-9) (Destacados míos).

El desarrollo les daría a estas culturas, además de la oportunidad de salir de su “primitivismo”, la posibilidad de integrarse en una noción orgánica de patria. Este planteamiento se debe a que el enunciador considera que los indígenas no se han sentido suficientemente atraídos a integrarse a la nación: “El indígena tiene un concepto de nacionalidad circunscrito a lo indígena y a las tierras en que se ha asentado por generaciones” (393). Esto es un verdadero problema para el proyecto de nación del enunciador, basado en el ideograma del “progreso”, ya que el indígena del momento de escritura se distanciaba del concepto de unión de las dos sangres que proclamaba e impedía la “guatemaltequidad”.

Estas tensiones en la narrativa identitaria son producto de la necesidad de unificación nacional, principio apriorístico en la construcción de una nación moderna y progresista según los cánones de la modernidad. Este metarrelato, concebido desde un marxismo teleológico, tiene tres consecuencias en la narrativa textual: a) mirar el progreso como única salida histórica; categoría que, de acuerdo con Barbero (2001: 1) impidió a los intelectuales latinoamericanos percibir la pluralidad y la discontinuidad temporales que atraviesan el desarrollo del subcontinente; b) homogeneizar bajo la noción de “indios” a 23 culturas indígenas diferentes poseedoras cada una de su respectiva lengua; y c) emplear una lógica monotópica que opone binarismos: retraso-progreso y civilización-barbarie, los cuales son evidentes al modelizar lo moderno como destino.

Los afanes de homogeneización nacional estuvieron en la base del proyecto desarrollado por la Revolución de 1944. No obstante la participación de Cardoza en este contexto, hay gran diferencia entre los preceptos sostenidos por *Guatemala, las líneas de su mano* y aquellos implementados por el movimiento reformista: el autor hace énfasis en la necesidad de la emancipación social y realiza una decidida denuncia del racismo contra el indígena²⁵. Estos aspectos distancian un poco la propuesta de Cardoza de los proyectos de aquel movimiento social²⁶, a la vez que evidencian la profundidad con que el ensayo analiza la compleja realidad social del pasado y de aquel período histórico.

4. Conclusión

Apoyado en la epistemología binarista de la modernidad y fundamentándose en el marxismo revolucionario, Cardoza y Aragón escribe *Guatemala, las líneas de su mano*, texto en el que construye una identidad cultural para su país, basado en las intersecciones entre las culturas indígenas y las mestizas. Su programa identitario configura un esencialismo que procura dar cuenta de una memoria histórica compartida por los miembros de la nación.

El texto construye una narrativa de la nación que la imagina en tanto la unión de dos tradiciones: la indígena y la española. Con base en esta idea, establece un asimilacionismo indigenista que procura construir un sujeto protagonista de la nación: el mestizo, quien es el depositario de las dos tradiciones ya integradas armónicamente.

El ensayo plantea una historia política de la nación donde existen agudas contradicciones entre los diversos grupos sociales que la componen: los sectores hegemónicos “explotan a las masas proletarias”, de las cuales forman parte, también, los indígenas. Para luchar contra esto, el texto afirma la idea de una nacionalidad incompleta debido a la lucha de clases, problema que debe resolver una revolución de carácter socialista. Esta es una de las tensiones principales del texto: el tratar de homogeneizar una sociedad profundamente heterogénea para construir un sujeto nacional en un país con un 66% de poblaciones y culturas indígenas diversas. Otra es intentar reducir los problemas étnicos a un enfrentamiento entre “explotadores y explotados”, obedeciendo a la teoría de la lucha de clases.

La construcción de esta propuesta identitaria de nación en *Guatemala, las líneas de su mano* tiene un claro objetivo político: plantearse como discurso de afirmación y resistencia frente a los grupos dominantes desde el marxismo revolucionario, cuyo programa, en la época de los cincuenta, no era considerado en ningún momento utópico, sino, por el contrario, el “auténtico” camino para resolver la injusticia social.

Este proyecto, utópico desde la perspectiva histórica actual, se gestó en los ideales de la *Revolución de 1944*, cuyo contexto es la génesis de *Guatemala, las líneas de su mano*, texto que plantea cómo se imaginó un intelectual centromericano de la primera mitad del siglo XX, la superación de las contradicciones de una modernidad a la que se aspiraba pero que no llegaba para todos los miembros de la sociedad.

En este sentido, la *Revolución Guatemalteca* sirvió de modelo que puso a funcionar estructuras democratizadoras, las cuales, al ser interpretadas como “comunistas”, fueron coptadas. Sin embargo, la experiencia hizo ver que la modernidad era muy difícil de lograr en una sociedad heterogénea, con un porcentaje de analfabetismo que en 1950 era de 70.7% (hoy día llega al 45.8%²⁷) y con culturas indígenas que se resisten a integrarse a un modelo *ladino* de nación.

A lectores de inicios del siglo XXI, el texto objeto de estudio muestra que la modernidad imaginada en la primera parte del siglo pasado fue un proyecto que no logró integrar a la sociedad guatemalteca y que esa ansiada modernidad no puede construirse queriendo imponer una nación que no tome seriamente en cuenta la diferencia cultural.

Notas

1. Este texto es un ensayo que está organizado por cinco capítulos: “La boca del polen”, “Las huellas de la voz”, “El viento en la vela”, “El peso de la noche” y “Dije lo que he vivido”. El primer capítulo se dedica a presentar el regreso del autor a Guatemala en 1944 para integrarse a la revolución que derrocó al dictador Jorge Ubico y su vuelta a la casa de sus padres (apartado titulado “Lo mejor de mi vida”). Posteriormente, en la sección “Bengala geográfica”, hace una descripción de la geografía guatemalteca que se continúa en la siguiente, “Los dogmas de la tierra y la sangre”, con una interpretación poética sobre los recuerdos de la infancia y la juventud. Luego, en “Semana Santa antigüeña” describe y compara la celebración de la fiesta religiosa en diversos momentos históricos. Las secciones siguientes: “Atitlán”, “Los mercados” y “Chichicastenango, tierra del *Popol vuh*” describen los lugares y las actividades que se realizan en ellos, para completar la presentación de la patria. El capítulo segundo procura analizar la historia del país: se remonta hasta las culturas precolombinas, luego hace un recuento de la época colonial y de algunos de los personajes determinantes en la historia literaria y cultural guatemalteca. En el último apartado del capítulo, “La canción compartida”, se hace un balance de los elementos conformadores tanto de los grupos humanos que componen Guatemala como de la identidad cultural del país. En el capítulo tercero titulado “El viento en la vela”, regresa a examinar la época de Pedro de Alvarado y el régimen colonial. En la sección “El laberinto”, interpreta los fracasos de la Federación Centroamericana, los conflictos de los criollos y la anarquía de las jóvenes repúblicas, mientras que en “Teocracia medieval” analiza el proyecto conservador de Rafael Carrera y los inicios de la república. Luego estudia la revolución liberal de 1871 encabezada por Justo Rufino Barrios y Miguel García Granados. El último apartado, “Nulos, sangrientos y fecales” es una aproximación a las dictaduras de Manuel Estrada Cabrera, José María Orellana y Jorge Ubico. El cuarto capítulo, titulado “El peso de la noche”, se dedica a examinar las conformaciones de los sujetos de la sociedad, fundamentalmente los mestizos y los indígenas y el problema de la identidad cultural. A los indígenas dedica los apartados “Primaveras van y primaveras vienen” y “Luz y sombra en tropel”. El último capítulo es muy breve, se titula “Dije lo que he vivido” y en él se hace una reflexión crítica de los elementos definidores de la identidad y la diversidad de componentes de la sociedad guatemalteca. El texto ha tenido, hasta el año 2001, seis ediciones: *Primera edición*: México, Fondo de Cultura Económica, 1955, 304 páginas, 22 cm. Colección Tierra Firme, número 60. *Segunda edición*: México, Fondo de Cultura Económica, 1965, 423 páginas, 17 cm. Colección Popular, número 66. *Tercera edición*: La Habana, Casa de las Américas, 1968, 461 páginas, 19 cm. Colección de Literatura Latinoamericana. *Cuarta edición*: México, Fondo de Cultura Económica, 1976, 455 páginas, 17 cm. Colección popular, número 66 (con reimpressiones

en 1986 y en 1993). *Quinta edición*: Nicaragua, Editorial Nueva Nicaragua, 1985, 340 páginas, 20 cm. Colección Palabra de Nuestra América, número 5. *Sexta edición*: Guatemala, Editorial Universitaria. Universidad de San Carlos de Guatemala, 1997, 452 páginas, 21 cm. Colección Canción Compartida, número 1. En la segunda edición, el autor realiza correcciones a varios problemas de transcripción que presenta la primera. La tercera sigue a la segunda edición. El texto presenta importantes variantes a partir de la cuarta edición (tercera del Fondo de Cultura Económica), que estuvo al cuidado del autor. La quinta y la sexta ediciones siguen a la cuarta. En este trabajo utilizo la segunda edición revisada y corregida por el autor.

2. Véase: Lionel Méndez D'Ávila. *Cardoza y Aragón obra y compromiso* (modelo con un paraíso, un infierno y un río). Guatemala: Editorial Universitaria. Universidad de San Carlos de Guatemala, 1999. Especialmente el capítulo "Cardoza tiene razón. Diez propuestas en busca de confirmación", páginas 191-7.
3. Afirma el autor: "El carácter *construido* de lo popular es aún más claro al recorrer las estrategias conceptuales con que se le fue formando y sus relaciones con las diversas etapas en la instauración de la hegemonía. En América Latina, lo popular no es lo mismo si lo ponen en escena los folcloristas y antropólogos para los museos (a partir de los años veinte y los treinta), los comunicólogos para los medios masivos (desde los cincuenta), los sociólogos políticos para el Estado o para los partidos y movimientos de oposición (desde los setenta)" (1990: 193).
4. Acerca de los mapas de la conquista de Centroamérica, indica Fernando Contreras que "constituyen un esfuerzo conjunto en el proceso de identidad cultural de sus pueblos y son asimismo, una gran crónica de cómo ha sido dirigida la autoimagen del centroamericano desde el principio, desde el conflicto del origen, en adelante, en un proceso programador de las ideas que actualmente se tienen de la región, de sus moradores y sus relaciones con el resto de América y occidente" (1993: 18).
5. Compárese el discurso cardociano con la introducción del *Canto general*. Por ejemplo en el primer poema de la primera sección "La lámpara en la tierra", el elemento genésico aparece a la hora de introducir una descripción de la América anterior a la llegada de los conquistadores: "Germinaba la noche/ en ciudades de cáscaras sagradas,/ en sonoras maderas,/ extensas hojas que cubrían/ la piedra germinal, los nacimientos./ Útero verde, americana/ sabana seminal, bodega espesa,/ una rama nació como una isla,/ una hoja fue forma de la espada,/ una flor fue relámpago y medusa,/ un racimo redondeó su resumen,/ una raíz descendió a las tinieblas" (1983: 12). Véase que incluso Cardoza emplea los mismos lexemas de "germinal" y "útero".
6. Para Dubois, históricamente se ha presentado una construcción emblemática de la nación que tiene que ver con la alegorización de funciones socio-políticas, donde los emblemas representan la imagen que la nación se hace de sí misma y se convierten en símbolos de identidad. Dice el autor: "Il faudrait réserver une place aux représentations synecdotiques qui prennent le nom d'emblèmes nationaux: le drapeau, l'hymne national, la devise et le livre des adages, l'animal ou l'objet-fétiche, et autres signes de reconnaissance par lesquels une nation se manifeste visiblement dans le monde" (1991: 27).
7. El hecho que produjo el encarcelamiento de Gregorio Cardoza fue un atentado perpetrado contra Estrada Cabrera en 1907. El padre de Cardoza fue encontrado sospechoso de participar en la organización de este. Sobre este acontecimiento explica Catherine Rendón que "Se trató de la primera conspiración contra el dictador, conocida con el nombre que el historiador Clemente Marroquín Rojas le dio: el atentado de 'la bomba'. Julio Valdés y Enrique Ávila Echeverría, dos jóvenes médicos, encabezaron el complot, que tardó ocho meses en organizarse y que comprendió a un pequeño círculo de guatemaltecos que lo consideraban un movimiento nacional de salvación pública. Pensaron en destruir la tiranía y terminar con todo el sistema de vejaciones y crímenes que Estrada Cabrera había alentado, para entronizar un gobierno interino que pudiera establecer después un gobierno democrático. Muchos de los cercanos consejeros y espías de Estrada Cabrera, como el auditor de Guerra Adrián Vidaurre y el arzobispo Riveiro y Jacinto, descubrieron algunos detalles del complot y reportaron todos los nombres de los que parecían estar implicados, por temor de que se tratara de algún truco para comprobar su lealtad" (1996: 21-2).

8. El enunciadador se encontraba con su madre recién operada de los ojos en la capital, cuando “La tierra temblaba a cada momento, casi sin interrupción, a veces suavemente, como meciéndose, sin tratar de hacer daño; otras, como cabalgadura para librarse del jinete. Nos precipitábamos al patio, y las mujeres y los hombres se arrodillaban con los brazos abiertos en cruz, clamando a voces: ‘Santo Dios, Santo Fuerte, Santo Inmortal, líbranos Señor de todo mal’ ” (1965: 48).
9. El enunciadador insiste en la representación de la explotación de clases: “En ninguna población de Guatemala se siente tanto el peso del analfabetismo mezclado con tradiciones coloniales: división de clases, desde la pretendida nobleza de los descendientes de los primeros españoles —encomenderos, burócratas coloniales, cuidadores de cerdos, plateros y alarifes, dueños de recuas, de tierras de cacao, añil, cochinitilla o café-, hasta la servidumbre feudal o semifeudal, entre el incienso constante de festividades religiosas, organizaciones de hermandades, cofradías, imágenes que visitan las casas con la alcancía al canto, bautizos, confirmaciones, confesiones, extremaunciones, matrimonios, bendiciones de locales, casas y talleres, misas de muerto, novenas, misas de aniversario, bodas de cartón, plata u otros metales, bodas profesionales, primeras comuniones, rezados, corpus, todo dentro de rutina mecánica” (54).
10. El viaje hacia Atitlán es construido como una utopía: “En la mañana tranquila y dulce, antojábase como una imagen de la felicidad” (62).
11. El texto insiste en la comparación: “En las ceremonias metropolitanas se halla distante la fuente original de la fe, la pureza del hombre que gime ante el destino, que solloza por su condición y se evade en el ritual, la plegaria y el canto. Por ello las procesiones de los indígenas perdidos en su dolor y en su candorosa creencia, nacida de su miseria de explotados, borrachos de alcohol y anestesiante fanatismo, no me causan el mismo malestar que siento en las procesiones de médicos, licenciados y militares, sin contacto con el fuego central del mito. En Atitlán es un acto de piedad silvestre, pura y elemental” (72).
12. Este texto es una extensa crónica sobre el Reino de Guatemala, compuesta por un criollo ilustrado entre 1680 y 1699. Véase: Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán. *Obras históricas de Don Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán*. III tomos. Edición de Carmelo Sáenz de Santa María. Madrid: Atlas. Biblioteca de Autores Españoles, 1969 (tomo I) y 1972 (tomos II-III).
13. Así lo ha interpretado Lucrecia Méndez de Penedo, quien afirma: “*En Guatemala, las líneas de su mano* se encuentran rasgos épicos y rasgos líricos, sin que por ello la obra sea ni una epopeya ni un poema, en el sentido genérico. El primer rasgo se acentúa por el predominio de la función referencial del lenguaje, y el segundo, por el de la función poética y emotiva. El autor muestra acierto en la selección y el énfasis de las funciones del lenguaje, según lo determine su intuición y/o intencionalidad” (1979: 204).
14. Indica el enunciadador que “Hay una personalidad identificable y coherente del guatemalteco, su fisonomía moral, estética y religiosa, afirmada por el mismo cambio impuesto por los desarrollos en distintas épocas: unidad por encima de las diferencias de clase, de las peculiaridades o apariencias sociológicas” (386).
15. Lo cual no implica un criterio de valor negativo, sino simplemente la puesta en evidencia de que el texto no es una unidad homogénea, sino que muestra las tensiones del pensamiento de una época que procuraba darle un lugar al indígena en una nación heterogénea, que aún no estaba preparada para aceptar su propia heterogeneidad.
16. Al describir un grupo de mujeres trabajadoras de los campos, el narrador señala: “A mediodía la tropa de longas dio respiro al bochorno de su trabajo —descanso de las doce para devorar el cucayo de maíz tostado, de mashca, y tumbarse sobre el suelo alelándose con indiferencia animal en la lejanía del paisaje donde reverbera un sol de sinapismo-. Felices momentos para la voracidad de los rapaces: la teta, la comida fría, la presencia maternal” (1975: 39).

17. Cuando el enunciador presenta a Camila lo hace con los siguientes términos: "Luis Cervantes plegó las cejas y miró con aire hostil aquella especie de mono enchomitado, de tez bronceada, dientes de marfil, pies anchos y chatos" (1979: 30).
18. El enunciador plantea un gran determinismo al señalar el mestizaje religioso: "El rezo que escuchamos en el atrio de la iglesia y en la penumbra interior, las palabras para dedicar las ofrendas, el patético quejarse, fluyen de siglos atrás, repitiéndose ritualmente, de generación en generación, marea milenaria. Se han quedado perdidos, desterrados en la propia patria, peregrinando dentro de las creencias arcaicas, amalgamadas con los actuales ritos. Ni los dioses nativos, ni los ultramarinos recién llegados, pueden ayudarlos. Se sumergen en la superstición mecánicamente, en una y en la otra, ciegos. No los alumbraba ni el resplandor de la civilización aborígen; ignoran el pasado y viven el presente, mil años atrás o cinco mil, deseando sólo que se les deje en paz. Como a las bestezuelas de los campos, el coyote, el armadillo o el tacuazín, la proximidad de los otros hombres siempre les ha traído angustia o sufrimiento. Se hallan literalmente aplastados por la miseria y el fanatismo. Han perdido la voluntad de rebelarse, pacientes animales de carga que llevan sobre sus hombros la vida del país. Han estrellado la frente contra los ídolos, sin lograr despertarlos" (90-1).
19. Dice el texto: "Los análisis de las peculiaridades psicológicas de un pueblo suelen carecer de exactitud y más entre nosotros donde la heterogeneidad es tan notable" (385).
20. Estas lenguas son: acateco, achí, aguacateco, cackchiquel, chortí, chuj, itzá, ixil, jacalteco, kanjobal, kekchí, mam, mopán, pocomam, pocomchí, quiché, sacapulteco, sipacapense, tektiteco, tzultujil y uspatenco. Para la problemática de las lenguas indígenas en Guatemala véase: Guillermina Herrera. "Idiomas indígenas: situación actual y futura". *Historia General de Guatemala*. Tomo VI. "Época contemporánea: de 1954 a la actualidad". Ed. Jorge Luján Muñoz. Guatemala: Asociación de Amigos del País- Fundación para la Cultura y el Desarrollo. 1997: 355-66.
21. Este dato según el *Estado de la región en desarrollo humano sostenible*, publicado por la Unión Europea (PNUD) (1999: 3).
22. Véase: Ángel Rama. 1985. *Transculturación narrativa en América Latina*. 2da. edición. México: Siglo Veintiuno Editores, páginas 152-154, donde el crítico se refiere al proyecto asimilacionista de los intelectuales de izquierda de los años treinta.
23. El destacado es mío.
24. El enunciador insiste en la idea del equilibrio: "En el mestizo consciente, se conjugan las dos sangres, se abrazan sosegadas. Vive lo indígena y lo español como propio, seguro de las dos fuentes" (263).
25. Afirma Cardoza refiriéndose a los grandes problemas nacionales: "Racismo y complejo de inferioridad muy propagado que se descubre en lo colectivo y en lo individual, por falta de integración nacional o continental y por el constante, calculado, minucioso insistir en la aristocracia del blanco y su poder superior" (1965: 364).
26. Arturo Arias caracteriza de la siguiente manera el programa identitario de la Revolución de 1944: "Desde este ángulo, la visión del nacionalismo que se impulsó tuvo como meta la ladinización. En esa experiencia se retomaron muchos de los planteamientos formulados hacia fines de los años treinta por el antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán. Estos definieron el 'problema indígena' diferenciando a estos del resto de la población. Tales diferencias se conformaban en problema en tanto que representan obstáculos para su 'integración' en la cultura nacional, sin contemplar que ese proceso significaba la disolución de su subjetividad, la completa renuncia a su cultura. Arévalo nunca salió del mito de que la situación del indígena era 'un problema de cultura'. Se afirmó que las culturas indígenas eran resabios del pre-capitalismo.

Como el país había entrado a una etapa en que se iba a construir 'un estado capitalista nacionalista e independiente', entonces se requería la liquidación de esos resabios en aras de crear un estado nacional, una cultura homogénea. Como consecuencia de lo anterior, no se tomó en cuenta ninguna reivindicación de corte etnicista, ni se avanzó en la conscientización sobre el racismo como rasgo fundante de la identidad ladina" (1998: 27).

27. Según los "Indicadores sociales básicos de la subregión norte de América Latina y el Caribe" de la CEPAL (1999: 39).

Bibliografía

- Arias, Arturo. 1998. *Gestos ceremoniales. Narrativa centroamericana 1960-1990*. Guatemala: Artemis-Edinter.
- Azuela, Mariano. 1979. *Los de abajo*. Decimoquinta reimpresión. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cardoza y Aragón, Luis. 1965. *Guatemala, las líneas de su mano*. 2da. edición. México: Fondo de Cultura Económica.
- Contreras, Fernando. 1993. "El mapa de Centroamérica entre el conflicto del origen y la programación ideológica". *Boletín CIRCA*. 7-8-9 (enero-diciembre): 17-26.
- Dubois, Claude-Gilbert. 1991. « Qu'est-ce qu'une nation? Conscience d'identité et respect de l'autrui ». *L'imaginaire de la nation (1792-1992)*. Ed. Claude-Gilbert Dubois. Bordeaux : Presses Universitaires de Bordeaux: 19-32.
- Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio de. 1969 y 1972. *Obras históricas de Don Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán*. III tomos. Edición de Carmelo Sáenz de Santa María. Madrid: Atlas. Biblioteca de Autores Españoles.
- García Canclini, Néstor. 1990. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Editorial Grijalbo.
- Granados, Carlos. 1993. "La peligrosa magia de los mapas". *Boletín CIRCA*. 7-8-9. (enero-diciembre): 7-16.
- Hall, Stuart. 1999. "Identidad cultural y diáspora". Trad. Jaime Casas, Mercedes Guhl y Carolina Jaramillo. *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la teoría poscolonial*. Ed. Santiago Castro Gómez et alt. Santa Fe de Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana: 131-145.
- Herrera, Guillermina. 1997. "Idiomas indígenas: situación actual y futura". *Historia General de Guatemala*. Tomo VI. "Época contemporánea: de 1954 a la actualidad". Ed. Jorge

Luján Muñoz. Guatemala: Asociación de Amigos del País- Fundación para la Cultura y el Desarrollo: 355-366.

Icaza, Jorge. 1975. *Huasipungo*. Décima edición. Buenos Aires: Editorial Losada.

Létourneau, Jocelyn. 1977. "Nous autres les Québécois: La voix des manuels d'histoire" *Les espaces de l'identité*. Ed. Laurier Turgeon, Jocelyne Létourneau, Khadiyatoullah Fall. Ste. Foy: Les Presses de l' Université Laval: 99-119.

Méndez D'Ávila, Lionel. 1999. *Cardoza y Aragón obra y compromiso (modelo con un paraíso, un infierno y un río)*. Guatemala: Editorial Universitaria. Universidad de San Carlos de Guatemala.

Méndez de Penedo, Lucrecia. 1979. La índole polifacética de Luis Cardoza y Aragón en *Guatemala, las líneas de su mano*. Tesis de licenciatura. Universidad de San Carlos de Guatemala.

Neruda, Pablo. 1983. *Canto general*. Barcelona: Seix Barral.

Rama, Ángel. 1985. *Transculturación narrativa en América Latina*. 2da. edición. México: Siglo Veintiuno Editores.

Rendón, Catherine. 1996. *La dictadura y el indígena en la obra de Luis Cardoza y Aragón*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Sitios

Barbero, Jesús Martín. 2001. "Modernidad, postmodernidad, modernidades. Discursos sobre la crisis y la diferencia". *Revista Digital Dissens*. 1: 1-12. 13 de enero 2001 <<http://www.javeriana.edu.co/pensar/dissens16.html>>.

Naciones Unidas. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). 1999. "Indicadores sociales básicos de la subregión norte de América Latina y el Caribe. [En línea]. <<http://www.cepal.org.mx/>> [Consulta 20 diciembre, 2000].

Unión Europea. PNUD. 1999. "Resumen del primer informe estado de la región en desarrollo humano sostenible". [En línea]. <<http://www.estadonacion.oc.cr/InfoRegion/informe-1/cap-01e.html>> [Consulta: 16 de febrero 2001].

