

# La recuperación de la identidad en “Leyenda del Cadejo”, de Miguel Ángel Asturias

**Donghoon Lee**

Universidad Nacional de Seúl  
(Corea del Sur)

Recibido: 05/03/2015

Revisado: 16/04/2015

Aprobado: 30/04/2015

## RESUMEN

*Leyendas de Guatemala* (1930) es el resultado de la búsqueda literaria del autor de la identidad guatemalteca. Para Asturias, la esencia de dicha identidad está representada en el mestizaje entre dos civilizaciones, autóctona y extranjera, maya y europea-católica, que parecería semejante al concepto de José Vasconcelos. Para el autor de *La raza cósmica*, el mestizaje consiste en el mejoramiento de la raza, el cual se podría lograr mediante la transfusión de la sangre blanca a la nación, con el fin de compensar las desventajas de los indios y negros que consideraba como obstáculos de desarrollo. En contraste con la definición del filósofo mexicano, Asturias recupera el estrato oprimido y anulado de la tradición indígena por la identidad unitaria impuesta del dominio blanco, que permanece vivo y transformado en representaciones simbólicas tomadas de la ideología dominante. Para verificar la propuesta de mestizaje del autor, este artículo analiza uno de los relatos del volumen, “Leyenda del Cadejo”, para mostrar cómo la heterogeneidad composicional del discurso conlleva la transculturación. Para ello, se parte del enfoque etnológico sobre los ritos de la mitología maya, tomando en cuenta que Asturias era un experto de dicha cultura, para concluir que tanto lo autóctono como lo extranjero forman un verdadero mestizaje, cuyo resultado sería la identidad unificada, donde ambos planos se reconocen como iguales a pesar de su oposición.

**PALABRAS CLAVE:** Mestizaje. Heterogeneidad. Transculturación. Antigua Guatemala. Maya quiché. Nagual. Serpiente Emplumada.

**ABSTRACT**

*Leyendas de Guatemala* (1930) is the result of the literary search of the author for the Guatemalan identity. For Asturias, its essence is in the *mestizaje*, or inter-racial breeding, having occurred historically between the indigenous Mayan civilization and the European Catholic one—an idea closely related to José Vasconcelos concept of *La raza cósmica*, or “cosmic race.” For that Mexican philosopher, such *mestizaje* means racial improvement. Such could be achieved by the white blood transfusion to the nation in order to compensate for the disadvantages of the indigenous and black peoples considered as an obstacle to the development. In contrast, in *Leyendas de Guatemala*, Asturias recovers the strata of the indigenous culture oppressed and destroyed by the homogeneous identity from the rule of the white race, still alive if not transformed into symbolic representations of dominant ideology. To examine the author’s ideas, this article analyzes one of his stories, “Leyenda del Cadejo”, to demonstrate how the heterogeneity that composes the work involves transculturation. To do so, it begins from an ethnological approach focused on rites of Mayan mythology, about which Asturias himself was an expert. The conclusion is that the indigenous as much as the foreign influence has worked to create a genuine *mestizaje* resulting in a unified identity in which both are recognized as equals, in spite of tensions between them.

**KEY WORDS:** Inter-racial breeding. Heterogeneity. Transculturation. Old Guatemala. Quiche Maya. Nagual. Plumed Serpent.

**1. El contexto de la leyenda y crítica precedente**

*Leyendas de Guatemala* (1930) es el origen indudable de la literatura asturiana, que se valora por recrear nuevamente el mito en el contexto histórico y por ser una declaración de su propia identidad guatemalteca. De ahí cabe preguntarse ¿qué es la identidad guatemalteca? Cuando un individuo atribuye su propia identidad a una nación específica, hay que responder cuál es la identidad de dicha nación. La definición de la identidad de Guatemala es el problema previo de Asturias como guatemalteco y como autor. Y la respuesta está en el mestizaje<sup>1</sup>, como afirma admirado Valéry en la carta a Francis de Miomandre: “¡Qué mezcla esta mezcla de naturaleza tórrida, de botánica confusa, de magia indígena, de teología de Salamanca [...]” (Valéry, 2002: 83). Sin embargo, ahora el mestizaje dista del primigenio concepto del autor mismo como

---

<sup>1</sup> Según Roberto Fernández Retamar, el mestizaje contiene dos sentidos políticos incompatibles. Cuando el autor dice, “del mestizaje: el cual en el texto es considerado sobre todo en sentido cultural más que étnico”, ese concepto se basa en el antirracismo martiano. No hay mestizaje de raza “porque no hay razas”, como escribió José Martí en “Nuestra América” (1891). En cambio, “en las oligarquías y sus voceros, tramposo, señorial, otra manifestación (astuta) del racismo”, ya que “la idea de que haya razas superiores y razas inferiores, de que haya simplemente razas, forma parte orgánica de la ideología del Occidente depredador” (2003: 104-106), lo cual es muy significativo para entender la discrepancia sobre ese concepto entre Vasconcelos y Asturias, que mencionaremos a continuación.

mejoramiento de la raza, tomado de José Vasconcelos<sup>2</sup> (Morales, 2000: 567), para defender su tesis doctoral, *El problema social del indio* (1923) (Prieto, 1993: 20). Para Vasconcelos, el mestizaje es una receta aplicable a la raza mexicana para librarse del “apremio físico, de la ignorancia y la miseria”, el filósofo mexicano agrega:

“Los tipos bajos de la especie serán absorbidos por el tipo superior. [...] El indio, por medio del injerto en la raza afín, daría el salto de los millares de años que median de la Atlántida a nuestra época, y en unas cuantas décadas de eugenesia estética podría desaparecer el negro junto con los tipos que el libre instinto de hermosura vaya señalando como fundamentalmente recesivos e indignos, por lo mismo, de perpetuación”. (Vasconcelos, 2003: 27)

El mejoramiento de la raza quiere decir, en Vasconcelos, transfundir la sangre blanca a la nación para compensar las desventajas de los indios que consideraba como obstáculos de desarrollo. Por el contrario, en *Leyendas de Guatemala*, Asturias desea inyectar la sangre indígena a fin de perfeccionar la identidad nacional que ha distorsionado el dominio blanco.

No obstante, resulta complicado detectar y clasificar los elementos indígenas y los europeos en *Leyendas de Guatemala*. El índice agregado por el autor en *Leyendas* parece insuficiente para orientar dicha división, ya que en la “Leyenda de la Tatuana” recurre también el mito de Chimalmat, la diosa quiché y, en la “Leyenda del Sombrerón”, se incorpora el motivo del juego de pelota mesoamericano que simboliza las luchas de la vida cósmica, por ejemplo. Ambos se presentan como sustratos que sobreviven a la imposición de la religión por la Iglesia, en el periodo colonial. Y, sin ningún comentario en el índice, se encuentra la “Leyenda del Cadejo”, que constituye una de las tres leyendas de la transformación del personaje, con las dos que se han mencionado arriba, aunque es la primera no solo en el orden sino en su dificultad de clasificación.

El cadejo es un animal legendario, muy conocido en las zonas rurales e incluso urbanas de Centroamérica. Se dice que es un perro mítico que acompaña o hace daño a quienes deambulan a altas horas de la noche. El autor toma de la versión oral del animal diabólico que aparece por la noche y lo inserta en la vida de un personaje configurado como histórico, Elvira de San Francisco, una de las fundadoras del

---

<sup>2</sup> Vasconcelos convocó el Congreso Estudiantil Internacional en México en 1921, al que fue enviado Asturias en nombre de los estudiantes guatemaltecos (Prieto, 1993: 20).

convento de Santa Catalina.<sup>3</sup> La joven Elvira, novicia que recorta las hostias, se da cuenta de sus adornos de mujer, la trenza “retorcida en invisible llama” (Asturias, 2002: 108), que provoca el deseo sensual del hombre-adormidera, y para huir de la concupiscencia que la amenaza, se corta la trenza liberándose del hechizo. Al caer, la trenza viva ondula en el piso como culebra que salta “con cascabeles de agua” hasta enroscarse en una candela y al apagarse la llama, el hombre-adormidera se transforma en un animal grotesco que cae al infierno arrastrando la trenza de donde nacerá el Cadejo, mientras Elvira sueña “entre sonrisas de ángeles” (109).

Prieto señala que la “Leyenda del Cadejo” destaca el juego de la polaridad, de los elementos antitéticos, tales como vida/muerte, realidad/sueño, sacramento/condenación, trenza/reptil, fuego/agua, hombre/monstruo (1993: 58), que es esencial no solo en la estética surrealista sino en la literatura maya (1993: 51). El concepto de polaridad se expande a la cultura indígena y occidental. La técnica de concretar los disímiles sugiere el tema de la transculturación.<sup>4</sup> Pero la unión incongruente no dura mucho. Como Elvira se deshace de la trenza, el hombre es capaz de librarse de las ataduras, lo que alude a la capacidad de la cultura indígena para superar la represión española (1993: 59). El problema sería que “la libertad a su vez sugiere la heterogeneidad porque estos representan la renuncia a la mezcla cultural” (Guerra Félix, 2007: 23). Entonces, la identidad guatemalteca no estaría en el mestizaje, sino que está reprimida por la falsa unión forzosamente.

Desde el punto de vista de Guerra Félix, Asturias recrea en la “Leyenda del Cadejo” un nuevo modelo utópico, en donde el tiempo está indefinido y el espacio no existe, como en los sueños, a lo que nombra “cronotopo onírico” (2007: 103, 104): “*Madre Elvira de San Francisco [...] sería con el tiempo la novicia que recortaba...*” (Asturias citado por Guerra Félix, 2007, 104). Aquí, el futuro de la novicia (la Madre Elvira) se

<sup>3</sup> “Dado que el número de religiosas que ocupaban el convento de la Inmaculada Concepción se había multiplicado, fue preciso recurrir a un nuevo proyecto conventual para el realojo de algunas de sus habitantes. La correspondiente licencia permitió en 1609 que cuatro hermanas procedentes de la Concepción fundasen el convento de Santa Catalina Virgen y Mártir” (Urrero Peña, 1997-2015).

<sup>4</sup> Fernández Retamar afirma que el problema de los indios que se ha experimentado en los países latinoamericanos es una cuestión social, “tomando en consideración, junto al indudable hecho clasista [...], el hecho de que los indios de América tienen [...] otras culturas”. La manera en que se podrá lograr “un mestizaje fértil” será sin “la explotación [...] y el intento cruel y grotesco de imponerles [a las comunidades indígenas] una cultura occidental”. Tal mestizaje “sólo puede nacer de la interpenetración de las matrices culturales originarias de unos y otros”, lo que Fernando Ortiz llamó “transculturación”, término empleado por primera vez en “II. Del fenómeno social de la «transculturación» y de su importancia en Cuba”, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* [...], La Habana, 1940, pp. 136-142. Al extinguirse la explotación, la transculturación produce un mestizaje a plenitud que “tiene algo de ambos progenitores [culturales], pero también siempre es distinta de cada uno de los dos” (2003: 107, 108).

ubica como si fuera el pasado. De esta manera, el tiempo que se mezcla en los distintos momentos, resulta ambiguo:

“Desde una ventana amplia y sin cristales miraba la novicia volar las hojas secas por el abrigo del verano, vestirse los árboles de flores y caer las frutas maduras en las huertas vecinas al convento, por la parte derruida, donde los follajes ocultando las paredes heridas y los abiertos techos, transformaban las celdas y los claustros en paraísos olorosos a búcaro y a rosal silvestre”. (105)

La novicia observa pasar las estaciones del año a través de la ventana una sola vez, en un momento definido, como si estuvieran superpuestas en un lugar. La superposición del tiempo se repite en el paisaje del convento que retrata Asturias. El convento de la Concepción no estaba derruido en el siglo XVII, donde se ubica al personaje de Elvira de San Francisco. Guerra Félix sugiere una posibilidad: el tiempo no es contemporáneo con la historia narrada, sino que es “paralelo al de la narración” (2007: 108). Entonces, Elvira “es evocada en el tiempo de la enunciación y está presente como si fuera un fantasma” y vive tanto en el convento del siglo XVII como todavía en el convento derribado de hoy día (2007: 108). Y el otro espectro que viene de tiempos más remotos es el hombre-adormidera, “*por quien lloran los cactus lágrimas blancas todavía*” (Asturias citado por Guerra Félix, 2007: 110), lo cual refiere al tiempo mítico en donde todavía no se cumple la creación de la naturaleza que nos habitamos hoy día (2007: 110).

Así pues, los tiempos superpuestos en un mismo lugar y en un momento presente abarcan desde la época mítica hasta el período colonial, como la ciudad descrita en la leyenda anterior del volumen, “Guatemala”. En este mundo, no existe el conflicto de las identidades que apunta Prieto, sino la nostalgia romántica y pacífica como el sueño de la novicia. Es posible el mestizaje, porque los elementos míticos del mundo precolombino conviven con los del colonial en el presente y convierten la realidad nacional en mágica (2007: 111).

La diferencia del punto de vista de la crítica sobre la realidad guatemalteca no es la contradicción. La heterogeneidad y la transculturación son planos compatibles y ambos indispensables para llegar a la identidad mestiza en que cree el autor. Sin embargo, para verificar la coincidencia de ambas y observar en qué consiste el mestizaje asturiano, necesitamos otro camino de acceso. Nuestra propuesta, entonces, se basa en el enfoque etnológico sobre los ritos y la mitología indígena. Cuando escribió *Leyendas*, Asturias ya

se reconocía como especialista de la cultura maya (Prieto, 1993: 32), participando en las clases de Georges Raynaud y de Joseph-Louis Capitan (Cheymol, 1997 : 877, 878), particularmente, por su traducción del corpus de narraciones mitohistóricas quichés, mejor conocido como *Popol Vuh*.

En nuestro estudio, escogemos entre las siete narraciones de *Leyendas de Guatemala* de la primera edición (1930), la “Leyenda del Cadejo”, y vamos más allá de la sola distinción entre los elementos autóctonos y los extranjeros presentes en el relato asturiano, con el fin de precisar qué estrategias composicionales maneja el autor al representar la identidad guatemalteca como mestizaje. Para ello, en el primer apartado, analizaremos que la binomialidad de las historias revela el antagonismo de dos entidades jerárquicas ocultas en la unidad imaginaria de una sola historia, religión y nación, partiendo de la heterogeneidad propuesta por Prieto. En el segundo, revisaremos de qué manera se representa la unificación de la identidad, mediante la circulación eterna de los dos sustratos, para llegar con esto a la perfección de la identidad total.

## 2. La oposición binomial de las historias

La “Leyenda del Cadejo” se puede leer como un mito fundacional de Guatemala: “*Madre Elvira de San Francisco, prelada del monasterio de Santa Catalina, sería con el tiempo la novicia que recortaba las hostias en el convento de la Concepción, doncella de loada hermosura y habla tan candorosa que la palabra parecía en sus labios flor de suavidad y de cariño.*” (105). La protagonista pasa en cada fase de su vida por dos conventos, que reclaman la atención especial de los lectores.

El convento de la Concepción, construido en la tercera capital de Guatemala, Santiago de los Caballeros (llamada la Antigua Guatemala en estos días), fue el primer convento de monjas en el país. En 1578, llegaron una abadesa y tres religiosas del monasterio mexicano de la Inmaculada Concepción de la Nueva España, con el fin de fundar un nuevo claustro en Guatemala. Un año más tarde, profesó la primera monja guatemalteca y, hacia el siglo XVII, el convento llegó a contar con una comunidad de unas mil habitantes incluyendo a las religiosas, a las pupilas y a las criadas (Urrero Peña, 1997-2015a).

Por su parte, el monasterio de Santa Catalina se podría considerar como consecuencia del desarrollo no solo del convento sino de la ciudad colonial. La pasión religiosa que predominaba en la ciudad no cabía en el único convento de monjas de la época, de manera que cuatro religiosas procedentes del primero fundaron el monasterio de Santa Catalina Virgen y Mártir, en 1609. Elvira de San Francisco era miembro de aquel grupo

de hermanas enérgicas. En 1693, una ampliación que incorporó al cuerpo de la construcción unas viviendas precisaba el cierre de la calle y se propuso como solución el llamado Arco de Santa Catalina, que ahora es un símbolo de la Antigua Guatemala (Urrero Peña, 1997-2015b).

Los terremotos del año 1773 determinaron el fin del dominio del valle Panchoy y se precisó de una nueva capital. Así, vino el tercero y último traslado de la capital. El hombre-adormidera, antagonista de la “Leyenda del Cadejo”, “*pasaba los viernes a última hora por las hostias para llevarlas a nueve lugares de allí, al Valle de la Virgen, donde en una colina alzábase dichosa ermita*” (106). La colina alude al Cerrito del Carmen en el Valle de la Ermita, donde se erigía una ermita ofrendada a la Virgen del Carmen (Lara Figueroa, 2005: 240). La cuarta capital del Reino de Guatemala fue fundada en el valle y, en 1775, el nombre de la nueva ciudad fue decretado por el Rey de España, la Nueva Guatemala de la Asunción (Lara Figueroa, 2005: 217), que es el nombre oficial de la actual ciudad de Guatemala.

La leyenda abarca la historia desde el desarrollo de la ciudad colonial hasta el traslado de la capital. Dicha historia representa el proceso de la formación de la nación de Guatemala, que se equipara con la difusión de la iglesia católica. Desde la conquista del reino quiché por Pedro de Alvarado, ha existido una fuerza impelente (colonización, evangelización, civilización, imperialismo, etc.), que fue registrada en la historia oficial. Sin embargo, había otra fuerza resistente a la primera. Francisco Núñez de la Vega, designado en 1687 como obispo de lo que hoy son Chiapas y Soconusco, publicó las *Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiappa*, en 1702, y descubrimos allí el orden riguroso que se sigue, anunciado en 1692:

“And because in the provinces of our diocese those Indians who are Nagualists adore their naguales, and look upon them as gods, and by their aid believe that they can foretell the future, discover hidden treasures, and fulfill their dishonest desires: we, therefore prescribe and command that in every town an ecclesiastical prison shall be constructed at the expense of the church, and that it be provided with fetters and stocks (con grillos y cepos), and we confer authority on every priest and curate of a parish to imprison in these gaols whoever is guilty of disrespect toward our Holy Faith, and we enjoin them to treat with especial severity those who teach the doctrines of Nagualism. (Núñez de la Vega citado por Brinton”. 1894: 26)

¿Qué es nagual? La palabra se ha usado con frecuencia desde los documentos españoles de la época colonial hasta las etnografías de nuestros días, como un término común para referirse a creencias y prácticas distintas en muchas regiones amplias de México y Centroamérica. Aun así, podemos clasificar los significados que se han relacionado con la palabra en dos principales: 1) espíritus compañeros o guardianes, y 2) brujos que se metamorfosean (Saler, 1964: 306).

La descripción más temprana que Brinton encuentra de los ritos nagualistas es la que da el historiador Herrera, el cual afirma que prevalecían en las regiones montañosas hondureñas, en 1530:

“The Devil was accustomed to deceive these natives by appearing to them in the form of lion, tiger, coyote, lizard, snake, bird, or other animal. To these appearances they apply the name naguales, which is as much as to say, guardians or companions; and when such an animal dies, so does the Indian to whom it was assigned”. (Herrera citado por Brinton, 1894: 12)

La creencia de espíritus compañeros o guardianes está basada en la idea de que la vitalidad o el destino del ser humano está ligado a algún organismo, objeto inanimado o fenómeno natural, como su álter ego. Se cree ampliamente que un individuo sufre daño equivalente al que sufre el ‘otro yo’ (Saler, 1964: 306). Y dicha asignación del nagual se realiza con base en la astrología con el almanaque usado “*para formar el horóscopo de los niños y predecir su suerte futura*” (Orozco y Berra, 1954: 111):

“Los nagualistas propagan su doctrina de almanaques, en los cuales están insertos los nombres propios de todos los naguales, de las estrellas, de los elementos, de los pájaros, de béstias, de peces y de reptiles, con observaciones aplicables á los meses y á los días, á fin de que los niños recién nacidos queden dedicados al signo del calendario correspondiente al día de su nacimiento: precede á esta consagracion una ceremonia, en que los padres dan su consentimiento expreso, y se forma un pacto explícito por medio del cual el niño se entrega á los naguales.

Estos designan la milpa ó lugar donde deberá presentarse á la edad de siete años, para ratificar su compromiso en presencia de los naguales. Entónces le hacen renegar de Dios y de la Virgen, y advirtiéndole que no se espante ni haga la señal de la cruz, abraza afectuosamente al nagual, quien por arte diabólica toma instantáneamente una figura espantosa y parece á él encadenado. [...] queda persuadido el niño por una malicia infernal,



que el nagual es un ángel enviado por Dios para velar por él, protegerle, y que debe invocarlo en todas las ocasiones que tenga necesidad de su amparo". (Cabrera citado por Orozco y Berra, 1954: 111)

También se cree comúnmente en la existencia de brujos que ejercitan las fuerzas de hechicería con fines negativos y que se transforman en las apariencias de animales. El historiador Manuel Orozco y Berra, que observó los ritos nagualistas entre los indígenas y las clases menos educadas de los campos mexicanos, define de otra manera distinta a la de Herrera: *"el nagual es un indio viejo, desaliñado, feo, de ojos redondos y colorados, que sabe transformarse en perro lanudo y súcio, para correr los campos haciendo daños y maleficios."* (Orozco y Berra, 1954: 111).

Los brujos practican el maleficio para que sus víctimas sufran *"dolores agudos en el lugar señalado por la espina"*, en una figura pequeña de trapo o de barro. Entre ellos, existen los curanderos que tratan al enfermo. Y *"si otros los curan, los pacientes arrojan objetos particulares, marañas de cabellos, trozos de trenzas de mujer y muñecos de trapo. Las que hacen mal de ojo, con solo la vista causan males á los niños, quítanles hermosura, salud y los hacen morir."* (Orozco y Berra, 1954: 474).

Así pues, el nagualismo resulta ser una especie de sistema de brujería-religión, que incluye profecía, curación y maleficio, a base del carisma de los brujos y del almanaque. En el contexto colonial, los ritos nagualistas tienen un matiz anticristiano, porque, como se ha comprobado en la cita de Cabrera, la renuncia de la fe cristiana era una etapa obligatoria en la iniciación.

Sin embargo, lo más interesante de sus ritos es la forma de encubrimiento. Según el Obispo de Chiapas, cuando visita la casa del paciente, el curandero repite el Padre Nuestro, el Ave María, el Credo, la Salve y termina el tratamiento gritando: *"el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Amén."* con el fin de engañar a la gente que está a su alrededor (citado por Brinton, 1894: 28). Cuando los nagualistas toman las fórmulas convencionales católicas, encubren su sentimiento real, que es el odio inmortal para sus maestros y para todos los otros de la raza de los opresores blancos (Brinton, 1894: 30). El encubrimiento resulta ser la única manera posible de enfrentamiento.

En la *"Leyenda del Cadejo"*, detrás de la ideología católica están ocultas las huellas del nagualismo. *"Las brasas de sus ojos"* (108) por el deseo sexual del hombre-adormidera, ligadas a la metamorfosis en un animal, hacen recordar al nagual como el brujo con ojos rojos que describió Orozco y Berra. El hecho de

Elvira de cortarse el pelo y de arrojarlo se puede leer como la etapa final de la curación para librarse de la hechicería maligna del nahual. Sin embargo, la evidencia más clara se halla en el Cadejo mismo.

El Cadejo es un fantasma que persigue a quienes vagan por las calles a altas horas de la noche, que se aparece muchas veces como un perro peludo con ojos rojos brillantes dentro de la oscuridad. Las diferentes versiones de la leyenda en Centroamérica describen a un cadejo de color blanco y uno de color negro. El blanco, animal de compañía, protege al hombre contra todos los malos que lo esperan en sus caminos solitarios, incluido el cadejo negro. El negro anda vagabundeando para asustar o atacar a los trasnochadores. Cuando los dos criaturas se encuentran, ocurre una batalla sangrienta entre sí. El cadejo blanco es un eco del nagual como el espíritu compañero y el cadejo negro es un reflejo del nagual como el brujo que se metamorfosea.

Desde un punto de vista esquemático, el hombre-adormidera sería un nagual-brujo que se transforma en el animal grotesco (“el Cadejo”), que oculta su carácter verdadero en el espacio religioso y en el oficio sagrado. Esta ocultación sería la única manera de resguardar su propia creencia contra la impuesta por la Iglesia, que señaló a todas las religiones antiguas y a los cultos folclóricos como demonolatría. Y esta resistencia extiende su significado al de las regiones rurales contra las ciudades, de lo autóctono contra lo extranjero y de las etnohistorias contra la historia oficial. De esta manera, la “Leyenda del Cadejo” se manifiesta en la oposición binaria como una representación de la resistencia.

La identidad guatemalteca es por siempre la lucha inevitable entre lo revelado y lo oculto. Esto siempre regresa a la conciencia en forma de una pesadilla y, en este caso, de un fantasma. Así, la leyenda resulta ser un relato del nacimiento oficial de Guatemala y, al mismo tiempo, una historia del nacimiento de la otra Guatemala (álter ego), que está comprendida dentro de la primera.

### 3. La identidad unificada

En la religión católica, la Virgen, libre del pecado original, concibió al Verbo por medio del Espíritu Santo. El Cadejo de la leyenda nace de la unión entre el pelo largo de la novicia (un símbolo de la feminidad) y el hombre-adormidera. La consecuencia es que Elvira de San Francisco queda virgen y permanece en la historia como una santa que se dedicó a la empresa de la Iglesia colonial. A esta imagen reelaborada de la Encarnación de Cristo se suma el nombre evocado en la escena, correspondiente al primer convento de monjas en Guatemala, la Inmaculada Concepción, que alude a la pureza de María desde su nacimiento. En

este punto, el autor va más allá de la dimensión institucional para ingresar a la mitológica, a fin de contar el renacimiento de lo guatemalteco.

Al reconocer de nuevo su trenza como un símbolo de feminidad, la novicia se encuentra a sí misma acompañando “sus bodas diabólicas”, y enseguida se da cuenta de que hay “una candela encendida en el extremo de la habitación”. Su luz “sostenía la imposible realidad” del hombre-adormidera, “que alargaba los brazos como un Cristo que en un viático se hubiese vuelto murciélago” (108). La imagen del murciélago reaparece en el final, cuando el personaje se convierte en el Cadejo, que aquí no es un perro sino un animal que incorpora tres distintas especies en un cuerpo, “con cascos de cabro, orejas de conejo y cara de murciélago” (109).

En el *Popol-Vuh*, el murciélago tiene un papel muy importante. Los héroes gemelos, Hunahpú e Ixbalanqué, descienden a Xibalba, el mundo subterráneo, sufren unas cuantas pruebas y, finalmente, someten a sus señores. Los gemelos pasan una noche en las casas del frío, del jaguar y del fuego, una tras otra; sin embargo, Hunahpú se corta la cabeza por un acto de impaciencia en la última, que es la casa de Camazotz, el murciélago de la muerte.

El emblema del murciélago se halla universalmente entre los textos mayas y acompaña con frecuencia el jeroglífico del sacrificio. La cabeza de Hunahpú la llevan al juego de pelota donde está colgada. El juego de pelota se asocia al sacrificio por decapitación, como demuestra la escena de decapitación labrada en el banco del Juego de Pelota, en Chichen-Itzá (Thompson, 1966: 180, 181).

En la iconografía maya, las plumas de quetzal o la serpiente reemplazan la sangre que surge desde el cuello de la víctima (Thompson, 1998: 222, 224), y las hojas largas y verdes de maíz representan las plumas (Aguilera, 2001: 236). Esta cadena de significantes se repite en la leyenda. La trenza cortada por la novicia se convierte en una serpiente, que “dejaba la hojarasca sagrada de las hostias y enfilaba hacia él [el hombre-adormidera]” (109). De este modo, parece evidente que el pelo separado del cuerpo sería la metáfora de la cabeza decapitada. Entonces, el hombre-adormidera que causa el sacrificio sería, a su vez, Camazotz.

Hun-Hunahpú es el padre y el precedente de los héroes gemelos, decapitado en la casa de Camazotz. Cuelgan su cabeza en un árbol estéril que al instante da muchos frutos. Luego, la saliva del cráneo empreña a Ixquic, la madre de los gemelos. De esta manera, la decapitación se asocia a la reproducción. Los dioses mayas forman al hombre con maíz y, por este motivo, la decapitación se asimila a la cosecha de maíz, y la

cabeza enterrada, al grano sembrado. La idea de esta decapitación-reproducción se encarna en el dios maya del maíz.

En el Códice de Dresde, se describe el sacrificio que parece ser de este dios decapitado. En otros textos y monumentos, el dios del maíz aparece muy joven y hermoso, mientras que otros dioses son viejos en general y, en otros casos, acompaña los aspectos femeninos. Sobre todo, lo particular del dios del maíz es el pelo largo, probablemente originado de los cabellos de maíz (Thompson, 1998: 349, 350). Desde el punto de vista mitológico, si el hombre-adormidera es el murciélago de la muerte, la novicia sería el dios del maíz, que es joven y hermoso, y que tiene pelo largo, cortado por la metáfora de la decapitación, el cual el Cadejo lleva al infierno, lo que parecería ser la vuelta del grano a la tierra.

La leyenda sería así una representación del ciclo cósmico del sacrificio y renacimiento, al mismo tiempo que una parodia pagana del misterio de la Encarnación. Este coincide con la estructura ambigua del tiempo del relato. La primera frase, "*Madre Elvira de San Francisco, prelada del monasterio de Santa Catalina, sería con el tiempo la novicia [...] (105), se repite en la última, invirtiendo el sujeto y el complemento, así como [...] la novicia que con el tiempo sería madre Elvira de San Francisco.*" (109). La alteración temporal introduce esta historia en una estructura cíclica interminable. Ahora, adelantaremos un paso más en esta interpretación. Desde la circulación de los dos dioses -Camazotz y el dios del maíz-, más las imágenes esparcidas sobre el suelo del convento, surge el tercer dios maya. Núñez de la Vega, obispo de Chiapas, nos deja el nombre de un nagual, Cuchulchan:

"In most of the Calendars, the seventh sign is the figure of a man and a snake, which they call Cuchulchan. The masters have explained it as a snake with feathers which moves in the water. This sign corresponds with Mexzichuaut, which means Cloudy Serpent, or, of the clouds". (citado por Brinton, 1894: 27)

Kukulkán en maya yucateco, Gukumatz en maya quiché y Quetzalcóatl en náhuatl son los varios nombres del mismo dios. La Serpiente Emplumada fue el rey-sacerdote de Tolán (o Tula), la capital legendaria de los toltecas, a quienes se les reconoció en toda Mesoamérica como modelo de civilización. En el mito azteca, este hombre-dios comete un incesto por caer en la trampa del enemigo y, prometiendo el regreso, deja la ciudad por el mar del Este.

La Serpiente Emplumada reúne varios atributos en la religión mesoamericana y en el sistema de símbolos. 1) En otra versión del mito, el sacerdote-rey abandona la ciudad y se echa a una hoguera como sacrificio de penitencia. Del corazón encendido surge por el Este una luz, que convierte en el planeta Venus y que trae la aurora. 2) La Serpiente Emplumada es el creador del ser humano. El sacerdote-rey desciende al mundo de los muertos con el fin de recuperar los huesos de los ancestros, que son los materiales de la creación. Sin embargo, corriendo hacia la salida, cae y rompe los huesos. Xólotl, su doble o gemelo precioso, que traslada el fuego celestial a la tierra, se arroja al precipicio y cumple su misión. De ahí se origina el ciclo venusino. Este dios emerge del inframundo como estrella matutina y desaparece en los abismos como estrella vespertina. 3) La Serpiente Emplumada es el donador del maíz que rescata del monte del sustento. 4) Es el dios del viento y de la nube que avisa la lluvia.

Todos sus atributos indican los de extractor de la Serpiente Emplumada (López Austin y López Luján, 1999: 57), que resurge con los bienes -la luz, el ser humano, el sustento y la lluvia- después del autosacrificio, y que traza un ciclo que liga el cielo a la tierra. La estrella matutina y la vespertina, la lluvia que cae del cielo y la semilla que brota de la tierra son el símbolo de la circulación cósmica que repite el ascenso y el descenso.

La Serpiente Emplumada logra por el sacrificio y la resurrección sus atributos como objetos de culto en su última etapa de la vida humana, como Cristo. Este Prometeo de la versión mesoamericana recupera su nombre y figura en la leyenda, desde la imagen simbólica de la serpiente que ondula entre las hostias-hojas-plumas y rescata su divinidad desde la circulación del sacrificio y la resurrección de Camazotz y del dios del maíz. La Serpiente Emplumada está oculta de manera cifrada en el texto y el lector debe reconstruir las piezas perdidas de un rompecabezas y presenciar su aparición.

La llegada de la Serpiente Emplumada significa que la victoria que persigue la novicia no es perpetua, porque la novicia sería la Madre Elvira de San Francisco y la Madre Elvira de San Francisco sería la novicia. La agitación y el conflicto causado por el hombre-adormidera volverá y, por su efecto, siempre renacerá el Cadejo. Asimismo, la tradición indígena, que cree que el ya desapareció para siempre con el humo de pira, volverá como Venus. Sin embargo, su victoria tampoco perdurará. Lo autóctono y lo extranjero ya son las dos caras que constituyen una sola identidad, que es Guatemala misma. Así, se derriba la oposición binaria y se deja representada la realidad que solamente podemos entender por la cara del otro, la que es la identidad unificada.

#### 4. Conclusión

Asturias cree que la sustancia de la identidad guatemalteca es el mestizaje entre las dos civilizaciones, autóctona y extranjera, maya y europea-católica, lo cual coincide con la *Raza Cósmica* de Vasconcelos, que representa una búsqueda similar de la identidad por medio de sus contemporáneos americanos, a la vez que se opone a la misma, por el enfoque en su dirección. Bajo la idealización de la raza mixta, la modernización-europeización-blanqueación está oculta como una fórmula simple. Sin embargo, el autor observa que Guatemala es un país ya blanqueado. Indo-Guatemala fue interrumpido de repente por la conquista, encubierto por la opresión de la Iglesia y deformado por el proyecto de la unidad nacional después de la independencia. Pese a todo eso, su herencia no está muerta.

En *Leyendas de Guatemala*, el autor descubre este estrato hecho invisible por la identidad unitaria impuesta, que se transforma y oculta en los simulacros simbólicos tomados de la ideología dominante, y que asecha la ocasión de liberarse. Así, se manifiesta la oposición binomial entre lo autóctono y lo extranjero. Y lo que intenta el autor en *Leyendas* es la resurrección justificada de lo primero. Pero su propósito no es que la tradición indígena gane esta batalla, porque como observamos en "Guatemala", la primera leyenda, el país se edifica no solamente sobre el estrato de las ciudades mayas sino sobre el de las españolas, como Santiago, Antigua y la Nueva. Asturias reconoce que la tradición europea y la historia de la colonización igualmente son el legado guatemalteco. En este punto, el autor supera el nacionalismo parcial de la dicotomía. Como la muerte y la resurrección trazan un ciclo interminable de ascenso y descenso de la Serpiente Emplumada, no hay victoria ni pérdida decisiva ni perdurable de un solo lado. Los dos planos jerárquicos circulan y el ciclo mismo es el mestizaje verdadero, cuyo resultado es la identidad entera, propuesta por el Premio Nobel.

#### Bibliografía

- Anónimo (1992), *Popol Vuh: las antiguas historias del Quiché*, trad. Adrián Recinos. México, Fondo de Cultura Económica.
- Aguilera, Carmen (2001), "El simbolismo del quetzal en Mesoamérica", en *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*. México, Plaza y Valdes, pp. 221-240.
- Asturias, Miguel Ángel (2002), *Leyendas de Guatemala*. Madrid, Cátedra.
- Brinton, Daniel Garrison (1894), "Nagualism: A Study in Native American Folk-lore and History", *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 33, núm. 144, pp. 11-73.

- Cheymol, Marc (1997), "Miguel Ángel Asturias entre latinidad e indigenismo: los viajes de Prensa Latina y los seminarios de cultura maya en la Sorbona", en *París: 1924-1933. Periodismo y creación literaria*. Madrid, ALLCA XX, pp. 844-882
- Fernández Retamar, Roberto (2003), *Todo Caliban*. San Juan, Callejón.
- Guerra Félix, Aurelio Iván (2007), *La utopía del alma nacional en Leyendas de Guatemala (1930) de Miguel Ángel Asturias*. Tesis, Universidad de Sonora, Hermosillo.
- Lara Figueroa, Celso A. (2005), *Por los viejos barrios de la Ciudad de Guatemala*. Guatemala, Artemis Edinter.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján (1999), *Mito y realidad de zuyuá: serpiente emplumada y las transformaciones mesoamericanas del clásico al posclásico*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Morales, Mario Roberto (2000), "Miguel Ángel Asturias: la estética y la política de la interculturalidad", en *Cuentos y Leyendas*, Madrid, ALLCA XX, pp. 553-607.
- Orozco y Berra, Manuel (1954), *Historia antigua y de las culturas aborígenes de México*, t. 1. México, Fuente Cultural.
- Prieto, René (1993), *Miguel Angel Asturias's Archaeology of Return*. New York, Cambridge University.
- Salser, Benson (1964), "Nagual, Witch, and Sorcerer in a Quiché Village", *Ethnology*, vol. 3, núm. 3, pp. 305-328.
- Thompson, John Eric Sidney (1966), "Maya Hieroglyphs of the Bat as Metaphorgrams", *Man*, New Series, vol. 1, núm. 2, pp. 176-184.
- \_\_\_\_\_ (1998), *Historia y religión de los mayas*, trad. Félix Blanco. México, Siglo XXI.
- Urrero Peña, Guzmán (1997-2015a), "Convento de Nuestra Señora de la Concepción", *La Antigua Guatemala*. Madrid, Centro Virtual Cervantes. Disponible en: [http://cvc.cervantes.es/artes/ciudades\\_patrimonio/antigua/paseo/convento\\_concepcion.htm](http://cvc.cervantes.es/artes/ciudades_patrimonio/antigua/paseo/convento_concepcion.htm)
- \_\_\_\_\_ (1997-2015b), "Monasterio de Santa Catalina", *La Antigua Guatemala*. Madrid, Centro Virtual Cervantes. Disponible en: [http://cvc.cervantes.es/artes/ciudades\\_patrimonio/antigua/paseo/monasterio\\_catalina.htm](http://cvc.cervantes.es/artes/ciudades_patrimonio/antigua/paseo/monasterio_catalina.htm)
- Valéry, Paul (2002), "Carta de Paul Valéry a Francis de Miomandre", en *Leyendas de Guatemala*. Madrid, Cátedra, pp. 83, 84
- Vasconcelos, José (2003), *La raza cósmica*. México, Porrúa.