



Universidad Nacional Autónoma de México  
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales



**Figuras femeninas en la Novela, *Hombres de Maíz*,  
de Miguel Ángel Asturias.  
Transgresión femenina y recreación mítica**

Tesis que presenta:

**María de Lourdes Velasco Domínguez**

Para obtener el grado de:

**Licenciatura en Sociología**

Directora de Tesis:

**Dra. Blanca Solares Altamirano**

México, D. F.

Junio de 2012



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## **Agradecimientos**

En primer lugar quiero agradecer a las mujeres sabias que han formado parte de mi vida y que han sido mi motivación para emprender este trabajo: a mi abuela Ricarda que vive en mi corazón y mi memoria, a mi abuela Cande, a mi madre, a Cande mi segunda madre, a Aurora y a mis hermanas Nancy, Maricela y a semillita, así como a mis amigas Vida, Abril, Ara, Leopoldina y Cynthia. También agradezco todo su apoyo a mi entrañable Esau.

Con todo mi respeto y cariño, quiero agradecer también a mis profesores de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, particularmente a la Dra. Blanca Solares, a la Mtra. Sandra Oceja Limón; y a quienes sin ser mis profesores me han nutrido con sus comentarios a este trabajo y sus consejos, la Dra. Ana María Valle, el Dr. Carlos Huamán López, el Mtro. Edgar Tafoya y la Dra. Ivett Jiménez de Báez, de El Colegio de México.

Quiero expresar mi especial agradecimiento a la Dra. Orlandina de Oliveira, y al Dr. Minor Mora, de El Colegio de México, por su amabilidad, sus enseñanzas y sus sonrisas.

Y finalmente agradezco a la Universidad Nacional Autónoma de México, que me ha permitido seguir formando mi espíritu.

*A mi madre y a mi padre.*

*¡María TecúúúúÚÚÚn!... ¡María TecúúúúÚÚÚn!...*

*El grito se perdió con el nombre bajo una tempestad de acentos en la profundidad de sus oídos, en los barrancos de sus oídos. Se cubrió los oídos y lo siguió oyendo. No venía de afuera, sino de adentro. Nombre de mujer que todos gritan para llamar a esa María Tecún que llevan perdida en la conciencia.*

*¡María TecúúúúÚÚÚn!... ¡María TecúúúúÚÚÚn!...*

*¿Quién no ha llamado, quién no ha gritado alguna vez el nombre de una mujer perdida en sus ayeres? ¿Quién no ha perseguido como ciego ese ser que se fue de su ser, cuando él se hizo presente, que siguió yéndose y que sigue yéndose de su lado, fuga tecuna, imposible de retener, porque si se para, el tiempo la vuelve piedra?*

*¡María TecúúúúÚÚÚn!... ¡María TecúúúúÚÚÚn!...*

*Miguel Ángel Asturias<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> Miguel Ángel Asturias, *Hombres de Maíz*, España, Alianza editorial, 2008, p. 249.

## ÍNDICE

Agradecimientos.....	2
INTRODUCCIÓN .....	7
Capítulo I: Sobre la interpretación sociológica de las figuras femeninas de la novela. .....	16
1. Lenguaje como vía de interpretación humana. ....	17
<i>Antecedentes: Hermenéutica y ciencias sociales</i> .....	17
<i>El lenguaje para la Hermenéutica filosófica</i> .....	24
<i>La centralidad del lenguaje</i> .....	25
<i>Sobre la comprensión dialógica</i> .....	27
<i>Lenguaje como apertura a lo infinito</i> .....	30
<i>La dimensión política del lenguaje</i> .....	33
<i>Aportes para una noción sociológica del lenguaje</i> .....	37
2. La comprensión de la obra de arte literaria.....	39
<i>La Imagen literaria para Gadamer</i> .....	40
<i>La imagen dialéctica benjaminiana</i> .....	49
<i>Para una definición de la imagen literaria</i> .....	54
3. El concepto de género en el análisis literario .....	57
<i>Antecedentes: género y literatura</i> .....	57
<i>Elementos del género</i> .....	58
<i>El cosmos sexualizado y su institucionalización</i> .....	61
Capítulo II: El Realismo Mágico para Asturias y las concepciones de lo femenino en la historia de Guatemala.....	66
1.- Miguel Ángel Asturias en el contexto de la primera mitad del siglo XX. ....	67
2. El Realismo Mágico .....	74
3. Concepciones de género en el contexto neocolonial de Guatemala.....	83
<i>Las mujeres en la época colonial</i> .....	83
<i>Las mujeres y los indígenas en el proyecto nacionalista</i> .....	91
4. Imágenes femeninas en la Mitología maya.....	98
<i>Definición de mito</i> .....	99
<i>El Popol Vuh y sus figuras femeninas</i> .....	102

<i>La Gran Diosa Maya</i> .....	111
<i>La vida cotidiana de las mujeres mayas</i> .....	118
Capítulo III: Figuras femeninas en <i>Hombres de Maíz</i> .....	126
1. Sobre la estructura de la novela .....	127
2. Tierra Madre .....	129
3. Piojosa Grande .....	134
<i>Mujeres y hombres en la comunidad indígena</i> .....	134
<i>Piojosa, madre e iniciadora</i> .....	137
4. Vaca Manuela Machojón .....	140
5. La nana de los Tecún .....	144
6. Miguelita de Acatán .....	149
<i>Colonización, fractura de lazos sagrados</i> .....	149
<i>La leyenda de Neil y Miguelita</i> .....	151
<i>Candelaria Reinoso</i> .....	155
7. María Tecún .....	156
<i>La historia de María Tecún</i> .....	156
<i>La leyenda de la Tecuna</i> .....	161
<i>Sobre la Iniciación de María</i> .....	168
<i>La virgen de Acatán y María Tecún, dos formas de significar y vivir la sexualidad.</i> .....	178
8. La Cueva y los procesos de iniciación de las figuras masculinas .....	180
<i>Tacuatzin Goyo Yic.</i> .....	181
<i>Coyote Nicho Aquino</i> .....	188
<i>Sobre la Iniciación de Goyo Yic y Nicho Aquino como hombres de maíz</i> .....	198
9. María la Lluvia .....	201
CONCLUSIONES: transgresión femenina y recreación mítica. ....	205
BIBLIOGRAFÍA .....	216
HEMEROGRAFÍA .....	221

## INTRODUCCIÓN

La primera vez que me acerque a las páginas de *Hombres de Maíz*, novela escrita por el guatemalteco Miguel Ángel Asturias y publicada en 1949, quedé fascinada por su lenguaje, plagado de abundantes metáforas rítmicas, juguetonas y una narrativa que se acerca al habla popular. Pero lo que más me impresionó de esta novela fueron las imágenes que su narración permite ir tejiendo en la imaginación, comenzando por sus paisajes, que van desde la densidad de la selva, de las montañas hogar de la comunidad indígena de Ilóm, el pueblo de Pisigüilito, con sus grandes ceibas en su plaza central, los áridos caminos, los campos sembrados de maíz, la ciudad, el interior de una maravillosa cueva, hasta el olor y el clima del mar. En estos paisajes descritos por su variedad de olores, colores y sonidos, se teje la historia de la comunidad de indígenas de *Ilóm*, en relación con los ladinos o personas no indígenas del pueblo de *Pisigüilito*. La narración centra la mirada en el interior de las pasiones, preocupaciones y luchas de los miembros más relevantes de una comunidad indígena y de los ladinos involucrados. El narrador mantiene una voz poética que va trenzando metáforas que hermanan a los seres humanos con los seres de la naturaleza, animales, plantas, y los cuatro elementos de la naturaleza, difuminando los límites entre unos y otros. Al terminar de leer la novela, uno de los ecos más fuertes que encontré de parte de ella, provenía de sus imágenes femeninas, pues aún cuando tienen menor presencia que las imágenes masculinas, permaneciendo incluso ocultas, su papel es determinante y central para entender la conducta de los hombres de la novela. Me pareció que los personajes femeninos de la novela, guardaban una fuerza extraordinaria para dar cabal sentido a la novela y a la vez, su sentido no era del todo claro, pues se encontraban envueltas en metáforas, leyendas y símbolos que debían ser analizados más detenidamente para comprenderlas.

A partir de este primer acercamiento a la novela *Hombres de Maíz*, consideré pertinente analizarla desde una perspectiva sociológica, que posibilitará la comprensión de las imágenes femeninas de la novela poniéndolas en relación su contexto social e histórico.



En primera instancia fue importante considerar la bibliografía escrita acerca del tema, para saber si existían estudios acerca de las imágenes femeninas de la novela, con qué perspectiva disciplinaria se abordaban y qué ideas nos aportaban. Me encontré que todos los estudios amplios y destacados acerca de *Hombres de Maíz*, se han realizado desde la crítica literaria y el análisis lingüístico. La mayoría de estos estudios no se han interesado en definir un marco teórico claro acerca del problema epistemológico de cómo abordar esta compleja obra; tampoco se han interesado en el contexto socio histórico ni en las relaciones que pueden establecerse entre las imágenes de la obra y las imágenes sociales de su contexto. Veamos brevemente lo que cada uno de estos análisis nos propone.

Un estudio meticuloso y muy referido acerca de la novela, es el *Estudio General* y las notas a la obra que desarrolló Gerald Martín.<sup>2</sup> En este estudio Martín se propone,

...asentar los cimientos de una lectura totalizante de esta novela. Nuestro *Estudio General* y nuestras *Notas y variantes*, pretenden contextualizar la novela demostrando sus relaciones con las coyunturas socioeconómicas que le tocaron a Asturias vivir y con los grandes temas del siglo XX, y también pretende intertextualizar el libro indicando sus vínculos con los textos precolombinos, la literatura del siglo de Oro y con otras obras del mismo autor.<sup>3</sup>

De este gran estudio, se destacan dos tesis centrales, en las que el autor da gran importancia a la biografía de Asturias y a una supuesta pretensión universalista de la obra. La primer tesis afirma que *Hombres de Maíz* es una novela biográfica, en la que hay un paralelismo entre lo que Asturias se encontraba viviendo y a la vez en lo que iba escribiendo en su novela. La segunda tesis afirma que la novela “representa nada menos que la historia de la humanidad condensada dentro de la historia reciente de Guatemala. Sus planos de referencia son los de la magia primitiva, el psicoanálisis y el materialismo dialéctico.”<sup>4</sup> Como se observa en esta segunda tesis, el autor parte del planteamiento de

---

<sup>2</sup> Gerarld Martín, “Estudio General y Notas”, en Miguel Ángel Asturias, *Hombres de Maíz*, Edición crítica de las obras completas, España, Fondo de Cultura Económica, Primera Edición, 1981, pp. 25- 245.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 26

<sup>4</sup> *Idem.*

un hipotético sentido universal de la historia a la luz del cual observa la historia de Guatemala, hipótesis con la que no coincidimos. Además, los supuestos planos de referencia de la novela representan más bien los enfoques bajo los cuales el propio Gerald Martín busca interpretar la novela y salta a la vista su referencia a la “magia primitiva” para designar a la mitología prehispánica mexicana y maya a la que indiferenciadamente alude. Respecto al Psicoanálisis alude a algunos conceptos sueltos de esta disciplina sin mayor rigor. Y sobre el materialismo histórico lo emplea de forma casi ortodoxa, haciendo referencia a una visión evolucionista de los tipos de sociedades. Finalmente cabe reconocerle que se plantea un análisis de lo *Femenino y masculino* en la novela, teniendo el objetivo de analizar centralmente cuatro figuras masculinas, mientras que de las figuras femeninas, sólo nos presenta comentarios. En este análisis de las figuras masculinas abundan las relaciones con la Mitología mexicana, más que con la mitología maya y sus relaciones no guardan una estructura clara.

Otro estudio de la novela que nos parece relevante, está escrito por Fabián Emilio García, y se titula, “*Hombres de Maíz: unidad y sentido a través de sus símbolos mitológicos*”, el cual se propone realizar un análisis del “plano mitológico-simbólico” de la novela, ya que considera que sólo a través de una interpretación de este plano y no del plano literal, se puede encontrar la unidad y el significado de la obra. Sin embargo este autor nunca pone de manifiesto lo que entiende por “plano mitológico-simbólico”, ni presenta un marco teórico o metodológico. En su análisis este autor retoma una hipotética cronología de la civilización maya establecida por Rafael Girard y establece paralelismos entre esta hipótesis cronológica y la novela, incluso el capítulo que dedica a María Tecún, se centra en estos paralelismos. Sin embargo el capítulo que dedica a las imágenes de la Naturaleza, y las analogías que la narración nos presenta entre el mundo natural y el mundo humano, resulta muy enriquecedor.

---

<sup>5</sup> Fabián Emilio García, “*Hombres de Maíz: unidad y sentido a través de sus símbolos mitológicos*”, Miami Florida, Universal, 1978.

Un estudio muy reciente de la novela se titula, *Por las tierras de Ilóm: el Realismo Mágico en Hombres de Maíz*, presentado por Saúl Hurtado Heras<sup>6</sup>. Esta investigación que parte de la crítica literaria, se propone profundizar en la historia, empleo y alcance del Realismo Mágico, con la finalidad de “ubicarla, reinterpretarla y emprender una interpretación de la obra mágico-realista”<sup>7</sup>. Nos parece interesante que retoma un enfoque hermenéutico, para comprender al realismo mágico como “producto de la relación lector-texto, en función de un determinado marco cultural”<sup>8</sup>. Dentro del análisis de la novela retoma el concepto de arquetipo de Carl Gustav Jung, pero se centra exclusivamente en lo que considera “cuatro expresiones arquetípicas: el maíz, la muerte, el nahual y la cura de enfermedades”<sup>9</sup>; sin embargo no considera las imágenes femeninas de la novela, ni el contexto social de la obra y de su interpretación.

Al respecto del tema del análisis de las imágenes femeninas de la novela, sólo dos trabajos han pretendido centrarse en este problema de investigación, ambos desde la mirada de la crítica literaria.

Uno de los trabajos que se centra en los personajes femeninos es la tesis de licenciatura en Letras Hispánicas, que se titula, *Las mujeres en “Hombres de Maíz” de Miguel Ángel Asturias*, escrita por María del Pilar Araceli Sánchez Martínez<sup>10</sup>. El marco teórico de la tesis se centra en la teoría de la recepción, bajo el análisis de las valoraciones e intención del autor en primer lugar y posteriormente en la interpretación del lector. Su objetivo es realizar un “estudio del papel mítico de la mujer, sus nombres, sus diferentes acepciones, necesidades, inquietudes dentro, fuera de la familia y en la Sociedad, principalmente examine su importancia y configuración estética como símbolos y mitos en la novela.”<sup>11</sup>

---

<sup>6</sup> Saúl Hurtado Heras, *Por las tierras del Ilóm: el Realismo Mágico en Hombres de Maíz*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, Colección de lecturas críticas no. 34, 1997, 207 pp.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 10

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 11

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 12

<sup>10</sup> María del Pilar Araceli Sánchez Martínez, *Las mujeres en “Hombres de Maíz” de Miguel Ángel Asturias*, Tesis de Licenciatura en Letras hispánicas, Facultad de Filosofía y Letras UNAM, Dr. Carlos Huamán, México, 2004.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 2.

Esta investigación se centra en tres personajes femeninos de la novela, *Piojosa Grande*, *María Tecún* e *Isaura Terrón*, y deja de lado otras figuras femeninas como *la Vaca Manuela*, *Miguelita de Acatán*, *la Nana Yaca* y *Candelaria Reinosá*. Para la autora, el sentido general de las imágenes femeninas sigue un trayecto lineal, mientras que en la primera parte de la novela las mujeres cumplen un papel tradicional de esposas y madres tanto de los hombres como del maíz, posteriormente en la segunda parte de la novela, rompen con estas costumbres ancestrales, “toman las riendas de su vida” y buscan una igualdad de derechos con los varones. Esta interpretación de las imágenes femeninas se entremezcla con un análisis de los momentos de la novela de acuerdo a la hipótesis de las etapas de desarrollo de la civilización maya expuestas por Rafael Girard. Consideramos que esta tesis no es del todo acertada, ya que la novela no tiene una estructura lineal sino circular o cíclica, aspecto que desarrollaremos en el tercer capítulo de esta investigación.

En sus conclusiones la autora menciona cuestiones pendientes que no pudieron ser abordadas en su investigación: la “transculturación y el efecto en la mujer” y el análisis del “universo mítico religioso de la cosmovisión maya quiché”<sup>12</sup>. Ambos son temas a los que les dedicamos un apartado especial en esta investigación, en tanto que los consideramos parte del contexto de la novela y de los referentes obligados con los que *Hombres de Maíz* se encuentra en diálogo.

Finalmente, cabe mencionar otro importante trabajo que se ha centrado en las figuras femeninas de la novela, nos referimos a la tesis de doctorado en filosofía de Marie Rose Galindo<sup>13</sup>, titulada, *La caracterización mítica de la mujer en “Hombres de Maíz”, “Pedro Páramo” y “Terra Nostra.”* El propósito de su investigación es,

Estudiar como tres de los escritores hispanoamericanos que más utilizan el recurso a lo mítico –Carlos Fuentes, Juan Rulfo y Miguel Ángel Asturias- incorporan la figura de la Gran Madre o de la Gran Diosa en la caracterización de sus personajes femeninos y la hacen funcionar relacionándola con elementos como el mito, el hombre, la historia y la sociedad,

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>13</sup> Marie Rose Galindo, *La caracterización mítica de la mujer en “Hombres de Maíz”, “Pedro Páramo” y “Terra Nostra”*, Tesis de doctorado en filosofía, University of Wisconsin Madison, 1993.

de tal forma que en sus obras la mujer como personaje adquiere una nueva imagen y una nueva función.<sup>14</sup>

El marco teórico de esta investigación está compuesto centralmente por las teorías de Mircea Eliade sobre el mito, lo profano y lo sagrado, y el estudio de Eric Neuman, *The Great Mother*, sobre el arquetipo de la Gran Madre. En lo que respecta a los estudios sobre mitología prehispánica, se basa principalmente en *El pensamiento cosmológico de los mexicanos*, de J. Soustelle, *El pueblo del sol*, de Alfonso Caso y, *The Fifth Sun*, de B.C. Brundage. Sin embargo son menores sus referencias a la mitología maya y particularmente al *Popol Vuh*, una obra que consideramos muy importantes para el abordaje de *Hombres de Maíz*. Como resultado de esta omisión, en este análisis de *Hombres de Maíz*, los personajes femeninos son puestos en relación con las figuras femeninas de los mitos aztecas, así como en relación a otras figuras de la mitología universal, restando visibilidad a la mitología maya. Esta omisión de la autora puede entenderse, tal vez, por su propósito de analizar tres grandes novelas hispanoamericanas, de las cuales, *Tierra Nostra*, de Carlos Fuentes y, *Pedro Páramo* de Juan Rulfo, parecen encontrarse muy vinculadas a la mitología mexicana, en tanto que *Hombres de Maíz*, se integró de igual forma a este análisis desde la óptica de la mitología mexicana, lo cual es muy enriquecedor, pero tiene la deficiencia de dejar de lado el contexto en que fue escrita la novela, las influencias de su autor y sus motivaciones, ya que en estos aspectos se deja ver la importancia que tiene la mitología maya para el desarrollo de esta gran novela.

De la misma forma que en la tesis de licenciatura mencionada anteriormente, en este trabajo se abordan únicamente tres figuras femeninas de la obra, *Piojosa Grande*, *María Tecún* e *Isaura Terrón* y se dejan de lado otras mujeres de la novela, en torno a las que también se relatan leyendas o cuya actuación es importante para entender el sentido íntegro de la novela.

Los estudios antes mencionados, tienen en común analizar la novela desde la perspectiva de teorías literarias y en algunos casos no se explicitan los conceptos teóricos de los que

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 17.

parten. Los tres primeros trabajos que hemos referido realizan un estudio secundario de las figuras femeninas, en función de otros objetivos de análisis. Los últimos dos trabajos, se han centrado sólo en tres figuras femeninas y, por el planteamiento teórico del que proceden, no plantean un acercamiento al contexto social de la obra ni profundizan en las significaciones de la mitología maya. Atendiendo a estas ausencias consideramos pertinente plantear nuevas preguntas de investigación:

Partimos de un diálogo comprensivo desde una singular perspectiva sociológica y la novela *Hombres de Maíz*, guiándonos por las siguientes preguntas: ¿Cuál es la comprensión-experiencia de lo femenino que la novela nos posibilita?, ¿Cuál es el significado de las figuras femeninas de la novela en relación con las figuras femeninas del *Popol Vuh*? ¿Qué relación guardan las figuras femeninas de la novela con la concepción predominante de lo femenino en el contexto neocolonial de Guatemala?

A este respecto el objetivo de nuestra investigación es comprender las nuevas significaciones de lo femenino que se abren a partir de la novela *Hombres de Maíz*, considerando las dos tradiciones con las que está dialogando la novela, por un lado las concepciones neocoloniales de Guatemala y por otro lado la cosmogonía maya. Para ello consideramos necesario partir de una crítica a la tradición científica de la que proviene la Sociología Interpretativa; y sin salir del todo de esta tradición, buscamos nutrir la con reflexiones que nos permitan valorar las implicaciones profundas del lenguaje y la experiencia hermenéutica humana, de tal manera que podamos establecer un diálogo más auto-reflexivo y menos impositivo con la novela.

En primera instancia nos ha parecido importante reflexionar en torno al concepto de “comprensión” en la tradición sociológica y las reflexiones contemporáneas desde la Hermenéutica filosófica de Hans-George Gadamer. Por lo cual en el primer capítulo esbozamos una respuesta a las preguntas: ¿Qué significa comprender algo, para la hermenéutica filosófica? y ¿Qué implica comprender una obra de arte desde una perspectiva sociológica? Para responder a la primera pregunta, las categorías de comprensión dialéctica, lenguaje como vía de interpretación universal, del carácter

ontológico de la interpretación hermenéutica y las dimensiones social, onírica y política del lenguaje, nos posibilitaron esbozar una justificación a nuestro acercamiento teórico. Y para responder la segunda pregunta, presentamos las definiciones de imagen literaria de dos autores, Hans-Georg Gadamer y Walter Benjamin, las cuales nos parecen complementarias. Gadamer nos permitió acercarnos a la idea del arte sin existencia autónoma de su intérprete, sino resultado del diálogo entre la obra de arte y su intérprete, diálogo que conduce a un proceso ontogenético, de resignificación del mundo. De Walter Benjamin, retomamos parte de su crítica a la modernidad y su perspectiva del tiempo, así como la categoría de imagen dialéctica. En estas dos propuestas, las imágenes literarias nos posibilitan nuevas comprensiones y experiencias del mundo y de nosotros mismos. Finalmente proponemos retomar la categoría de “género” para abordar el carácter “femenino” de las imágenes, ya que esta categoría nos permite situar las concepciones acerca de lo femenino como construcciones con un carácter histórico y social, que además ha tenido gran importancia en los procesos de constitución y significación de las relaciones de poder. De igual forma la categoría de género nos ha permitido comprender la significación social atribuida a la naturaleza en la novela, ya que los elementos naturales no son neutrales a la significación de la diferencia sexual, sino que se encuentran sexualizados, significados como femeninos o masculinos.

Asumiendo que toda obra de arte implica por sí misma un primer diálogo con su época, en el segundo capítulo presentamos, los elementos que nos permitan interpretar este diálogo de la obra. En primer lugar nos preguntamos ¿Cuáles son los motivos que manifiesta explícitamente Miguel Ángel Asturias para el desarrollo de su obra literaria? y ¿cuáles son las influencias centrales para la conformación de su pensamiento? Para responder a esta pregunta presentamos la biografía del autor, resaltando sus influencias intelectuales; posteriormente exponemos la propuesta literaria del Realismo Mágico, bajo la cual, el propio Asturias condensa las motivaciones y pretensiones de su literatura. En esta investigación consideramos que la pretensión básica del Realismo Mágico, y particularmente de *Hombres de Maíz*, es establecer un diálogo abierto entre dos formas de comprender y experimentar el mundo, la mitología maya y la visión del mundo

desacralizada de la modernidad, por lo cual es central ubicar las concepciones de lo femenino que han predominado en estas dos tradiciones. Por ello en la segunda parte de este capítulo abordamos los aportes de diversas investigaciones sobre las concepciones de género en el contexto neocolonial de Guatemala y posteriormente presentamos algunos rasgos de las figuras femeninas presentes en la Cosmogonía maya del *Popol Vuh*, complementándolo con los aportes de una investigación sobre la Gran Diosa maya.

Finalmente, en el tercer capítulo, a partir de lo expuesto en los capítulos anteriores, exponemos una amplia reconstrucción de los personajes femeninos de la novela tratando de responder: ¿Qué relación guardan cada uno de los personajes femeninos de la novela *Hombres de Maíz*, con las figuras femeninas del *Popol Vuh*?, ¿qué relaciones guardan estos mismos personajes con las concepciones de lo femenino en el contexto neocolonial de Guatemala? Para poder dar respuesta a estas preguntas realizamos una caracterización de las figuras femeninas siguientes: *Piojosa Grande*, *la Vaca Manuela*, *la Nana Yaca*, *Candelaria Reinos*, *Miguelita de Acatán*, *María Tecún* y *María la Lluvia*. Para caracterizarlas, seguimos de cerca la narración de la novela donde se describen estas figuras y las ponemos en relación con las concepciones de lo femenino que sobresalen en el contexto neocolonial, y con las figuras míticas de origen maya. Pensamos que la novela establece una crítica a las concepciones predominantes de las mujeres en la modernidad neocolonial, a los roles y deberes que se les atribuyen y que las han colocando en relaciones desiguales, y de subordinación frente a los hombres. Y en esta crítica, la novela nos propone traspasar las barreras de nuestro horizonte cultural, por medio de su narrativa que opera como un puente hacia otra forma de concepción de las mujeres que se nutre de la mitología maya. En este sentido la novela recrea los valores y significaciones de los mitos mayas, donde es central la figura de la Madre tierra y su hijo el maíz, así como la iniciación social y religiosa de mujeres y hombres, en la cosmovisión maya.



## Capítulo I: Sobre la interpretación sociológica de las figuras femeninas de la novela.

*La convicción que me guía en mis intentos literarios...es que cada verdad tiene su hogar, su palacio ancestral, en el lenguaje, que este palacio fue construido con los más antiguos logoi y que para una verdad así fundada los conocimientos de las ciencias serán inferiores mientras sirvan aquí y allá en el área del lenguaje como nómadas, desde la convicción del carácter de signo de la lengua que produce la arbitrariedad irresponsable de su terminología.<sup>15</sup>*

*Llegó aquí entonces la palabra, vinieron juntos Tepeu y Gucumatz, en la oscuridad, en la noche, y hablaron entre sí Tepeu y Gucumatz. Hablaron pues consultando entre sí, y meditando; se pusieron de acuerdo, juntaron sus palabras y sus pensamientos. Entonces se manifestó con claridad, mientras meditaban, que cuando amaneciera debía aparecer el hombre.  
Popol Vuh<sup>16</sup>*

En el presente capítulo exponemos los conceptos teóricos y metodológicos a partir de los cuales buscamos comprender el sentido de las imágenes femeninas de la novela *Hombres de Maíz*, escrita por el guatemalteco Miguel Ángel Asturias, durante la primera mitad del siglo pasado.

Partimos de la pregunta central de esta investigación: ¿Cuál es el sentido o la significación de las imágenes femeninas en la Novela *Hombres de maíz* desde una perspectiva sociológica? Nos surgen algunas preguntas acerca de la forma de abordar este problema de investigación: ¿Qué nos dicen la tradición de la sociología interpretativa acerca de la comprensión del lenguaje en general?, ¿Cómo es posible comprender sociológicamente el

---

<sup>15</sup> Walter Benjamin, *Briefe*, Frankfurt a.M., 1966, en Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, New York and London, A Harvest, HBJ Book, 1968, p. 201-202.

<sup>16</sup> *Popol Vuh*, traducción y notas de Andrés Recinos, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1979, Cuarta edición, p. 23-24.

significado del lenguaje literario de una novela?, ¿Qué relación se teje entre la literatura y su contexto social? ¿Por qué hablar de imágenes literarias para el análisis de una novela?

En este capítulo buscamos dar respuesta a estas preguntas. Para ello presentaremos, en un primer momento, una reflexión acerca de la centralidad del lenguaje para la comprensión del mundo desde una tradición histórica y cultural, así como el importante papel del lenguaje en la conformación de una comunidad lingüística. De esta forma llegaremos a plantear algunos elementos para una noción sociológica del lenguaje. Posteriormente presentaremos una caracterización del lenguaje artístico y particularmente del lenguaje narrativo, poniendo énfasis en la categoría de imagen literaria, categoría central para el desarrollo de esta investigación.

## **1. Lenguaje como vía de interpretación humana.**

### ***Antecedentes: Hermenéutica y ciencias sociales***

La emergencia del problema de la comprensión de lo social para la sociología, ha tenido dos momentos claves: primero el resurgimiento de la hermenéutica<sup>17</sup> en el siglo XIX, que está estrechamente vinculado con la fundamentación y emergencia de las ciencias sociales, y un segundo momento caracterizado por el “giro lingüístico” y el “giro hermenéutico”<sup>18</sup> que implica la emergencia de un interés generalizado por el lenguaje humano en la filosofía del siglo XX y que tiene gran relevancia para el replanteamiento de la ciencia social actual.

---

<sup>17</sup> La tradición hermenéutica se asociaba a la interpretación de textos complejos o de contextos diferentes al de su intérprete. En la Antigua Grecia se empleaba para la interpretación de los textos homéricos, los judíos la empleaban en la interpretación de la biblia y durante el Renacimiento posibilitaba rescatar el saber de los textos clásicos griegos o romanos. La Hermenéutica resurge en el siglo XIX, posibilitando una resistencia a la filosofía positivista y al modelo paradigmático de las ciencias naturales, al rescatar el carácter social e histórico de todo conocimiento y de esta forma contribuye a fundamentar a las nacientes ciencias sociales.

<sup>18</sup> El concepto de “giro lingüístico” fue postulado por Richard Rorty y el de “giro hermenéutico” por George Gadamer.

Por lo tanto, en este apartado nos proponemos, resaltar la importancia que la hermenéutica ha tenido para la constitución de una Sociología, particularmente para la noción de comprensión, para posteriormente, a la luz de esta herencia y de algunos conceptos que la hermenéutica filosófica nos propone, esbozar el marco conceptual que guía esta investigación. En este sentido es pertinente la observación de Margarita Olvera, sobre la hermenéutica:

La teoría social se encuentra en un momento muy exigente, que le ha llevado a la revisión-reconstrucción de sus herramientas de análisis y a una redefinición de sus relaciones con la filosofía y la epistemología. Esta redefinición tendrá que reservar -y de hecho ocurre así- un importante lugar a la hermenéutica que se está expresando ya en el campo de las ramas específicas de la Sociología.<sup>19</sup>

La influencia de la hermenéutica en la fundamentación de las ciencias sociales, puede remontarse a la propuesta de Schleiermacher de emplear la hermenéutica, que originalmente se ocupaba de la comprensión y desciframiento de textos antiguos, como base para fundamentar la posibilidad de conocimiento de lo social. Posteriormente Wilhelm Dilthey desarrolló esta idea dentro de su proyecto filosófico que pretendía dar fundamento a las ciencias del espíritu dotándolas de autonomía con respecto a las ciencias naturales; por su parte el neokantiano Heinrich Rickert, formuló una crítica a Dilthey y retomó el proyecto de fundamentar a las ciencias del espíritu. Y es a partir de la propuesta filosófica de estos autores, que Max Weber buscó sentar las bases para la emergencia de la Sociología como ciencia.<sup>20</sup>

Durante la segunda mitad del siglo XIX, Wilhelm Dilthey emprende su proyecto filosófico de dar fundamento a las ciencias del espíritu entendiéndolo como una “Crítica a la razón histórica”, que implica un parangón al esfuerzo kantiano de fundamentar las ciencias naturales, desde una Razón trascendental. Dilthey parte de una crítica a la idea kantiana de considerar como único fundamento del conocimiento científico los elementos de una

---

<sup>19</sup> Margarita Olvera Serrano, “Hermenéutica y corrientes sociológicas interpretativas”, en Andrade Alfredo, *Perspectivas teóricas contemporáneas de las ciencias sociales*, México, FCPS-UNAM, 1999.

<sup>20</sup> Luis Aguilar Villanueva, *Weber: la idea de ciencia social*, Vol. I: *La tradición*, México D.F., Coordinación de Humanidades UNAM, Miguel Ángel Porrúa, 1988.

razón pura, ahistórica y trascendental que deja de lado otras capacidades humanas, y propone conjuntar a la capacidad de representar que nos viene dada por la Razón, la capacidad de sentir (afectividad) y querer (voluntad), ya que son estos tres elementos los que se conjugan para hacer posible la experiencia humana, y por tanto también el sujeto que investiga debe ponerlos en juego al intentar comprender la experiencia de otro. Dilthey considera que las ciencias del espíritu se diferencian de las ciencias naturales por tener como objeto de conocimiento propio a las experiencias humanas internas con un carácter social e histórico, a partir de lo cual deben hacerse de un método propio. En este sentido, el objetivo de las ciencias del espíritu sería la comprensión de las experiencias internas, es decir, la comprensión del sentido original que tuvo el sujeto que llevó a cabo las acciones. La idea de comprensión diltheyana implica la trasposición de las experiencias internas del intérprete al mundo de vida del autor para poder comprenderlo, es decir que el investigador para comprender a otro, necesita revivir las experiencias internas del otro en sí mismo, para alcanzar una empatía psicologista con el investigado. Esta propuesta tiene el problema de presuponer una idea de Razón histórica<sup>21</sup> trascendental a todo el género humano que hace posibilitaría asimilar la experiencia interna de dos sujetos diferentes, sin considerar sus diferentes significaciones y sus condiciones socio históricas particulares. Por lo tanto, Dilthey mantiene el “prejuicio contra todo prejuicio que caracteriza” a la idea de ciencia ilustrada de la que pretende distanciarse y no reconoce que como investigador parte de una tradición de conocimiento histórica, artificial, que reivindica para sí autoridad sobre otras formas de comprensión del mundo. Además al fundar la comprensión en la experiencia interna no resuelve el problema del solipsismo que lleva implicado<sup>22</sup>.

Por su parte, Heinrich Rickert, filósofo neokantiano, considera que son los valores e intereses del intérprete y no los objetos de estudio por sí mismos -como lo creía Dilthey-, los que posibilitan delimitar las ciencias del espíritu respecto de las ciencias naturales. Por tanto, para Rickert, el interés por lo recurrente y general de los fenómenos es lo

---

<sup>21</sup> Wilhelm Dilthey, *Critica de la Razón histórica*, Barcelona, Península, 1986, 286 pp.

<sup>22</sup> Ambrosio Velasco, “El desarrollo de la Hermenéutica en las ciencias sociales.” En María Antonia González Valerio, Greta Rivera Kamaji y Paulina Rivero Weber (coordinadoras), (2004), *op. cit.*, p. 176-177.

característico de las ciencias naturales; mientras que el interés por lo singular y particular de los fenómenos es propio de las ciencias de la cultura. En este sentido tanto el mundo natural como el mundo de lo social y humano pueden investigarse con cualquiera de estas dos perspectivas diferentes. Puede haber “ciencias naturales” de lo humano como “ciencias de la cultura” del mismo objeto, lo importante es delimitar el enfoque e intereses con los que el intérprete se acerca al objeto. Con respecto a las ciencias de la cultura, Rickert considera que las significaciones, o el sentido que se busca en las acciones, no deben concebirse como los significados originales del autor, ajeno al intérprete, antes bien, investigar la significación de un fenómeno cultural implica una labor creativa del intérprete, quien interpreta con base en sus intereses cognitivos los datos empíricos.<sup>23</sup>

Con base en estos planteamientos filosóficos sobre la comprensión propia de las ciencias sociales, la obra de Max Weber, sienta las bases para la emergencia de una Sociología de raigambre interpretativa.

Weber coincide con Rickert en la consideración de que la delimitación del objeto de conocimiento se realiza con base en los intereses cognitivos del sujeto conocedor. Ya que la realidad empírica carece de sentido por sí misma, es el investigador quien de acuerdo a sus valores construye su objeto de estudio. De esta forma se considera que pueden existir múltiples problemas y perspectivas de análisis, múltiples construcciones de lo social, sin que sea posible establecer leyes generales de validez universal.

Para Weber la Sociología es “una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esta manera explicarla causalmente en sus desarrollos y efectos.” Y por acción social entiende “una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por esta en su desarrollo.”<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> *Idem.*

<sup>24</sup> Max Weber, *Economía y Sociedad*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2008, Segunda edición, p. 5 Cabe mencionar que esta definición de acción social excluye a la acción calificada como tradicional, ya que considera que se halla entre una conducta con sentido y una conducta “simplemente reactiva”, al igual que los “procesos místicos que no son adecuadamente comunicables por la palabra.”

De esta forma se buscaría una interpretación del sentido mentado de la acción social, para después explicar causalmente su “desarrollo externo” de tal forma que ambos aspectos puedan ser “comprendidos con sentido en su conexión.”<sup>25</sup> Para Weber la Interpretación causal se alcanza por medio de la contrastación de los casos empíricos con los tipos ideales, los cuales son instrumentos heurísticos que implican una construcción racional de la acción:

...Tendríamos que fijar primero, como se habría desarrollado esa acción de haberse conocido todas las circunstancias y las intenciones de los protagonistas y de haberse orientado la elección de los medios -a tenor de los datos de la experiencia considerados por nosotros como existentes- de un modo rigurosamente racional con arreglo a fines. Solo así será posible la imputación de las desviaciones a las irracionalidades que las condicionaron.<sup>26</sup>

Este método reconoce a los tipos ideales como herramientas teóricas que implican la conexión racional de los medios más adecuados en su contexto social, para logro del fin dado. Con base en el tipo ideal se contrasta el caso empírico y se estima la causalidad histórica de fenómenos singulares e irrepetibles,<sup>27</sup> de esta manera se transforma el paradigma de causalidad universal propio de las ciencias naturales, por el de una causalidad singular.

Ambrosio Velasco considera que Weber consigue hacer dos aportes centrales que se aproxima al de las propuestas hermenéuticas contemporáneas:

Su propuesta de tomar en cuenta las reglas intersubjetivas de una comunidad para interpretar el significado de las acciones constituye un antecedente muy importante de la

---

<sup>25</sup> *Idem.*

<sup>26</sup> *Ibid.* p.7

<sup>27</sup> “En cuanto se trata de la individualidad de un fenómeno, la pregunta por la causa no inhiere por leyes, sino por conexiones causales concretas; no pregunta bajo que fórmula ha de subsumirse el fenómeno como espécimen, sino cual es la constelación individual a la que debe imputarse en cuanto resultado: es una cuestión de imputación. Siempre que entra en consideración la imputación causal de un fenómeno de la cultura, el conocimiento de leyes de causación no puede ser el fin de la investigación sino solo el medio.” Max Weber, “La Objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social.” *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, p.73.

concepción wittgensteiniana<sup>28</sup> del significado de las expresiones en función de las reglas lingüísticas que regulan el uso del lenguaje.<sup>29</sup>

Y por otro lado la concepción metodológica weberiana de la complementariedad entre comprensión del sentido del caso histórico (objeto de conocimiento) y el planteamiento de los tipos ideales por el sujeto que investiga:

El saber teórico contenido en los tipos ideales orienta la comprensión del sentido de las acciones que la investigación histórica busca establecer de manera específica...y a su vez la investigación histórica permitirá no falsear, pero si enriquecer los tipos ideales y de esta manera aumentar su valor heurístico.<sup>30</sup>

De esta manera Weber propone el individualismo metodológico como método racional para la comprensión de casos particulares, evitando caer en la comprensión empática psicologista de Dilthey. Su método marca pautas centrales para el posterior desarrollo de la Sociología al pretender reconciliar algunas dicotomías anteriores: objetividad-subjetividad, comprensión-explicación, empiria-significación, individuo-sociedad.<sup>31</sup>

En la misma línea de formulación de una sociología comprensiva se encuentra la obra del sociólogo Alfred Schutz, que fue influenciada centralmente por la Fenomenología de Husserl y por la obra sociológica de Weber.

En *La fenomenología del mundo Social*, Schutz realiza una crítica a la idea weberiana de comprensión, ya que considera que, si bien Weber considera a la acción social y su conexión de sentido como temas de interés sociológico, por otro lado da por sentado la existencia del mundo social intersubjetivo, siendo este último un tema que requiere de mayor profundidad analítica. Para ello se plantea cuestionamientos acerca de la constitución de sentidos intersubjetivos, así como del sentido de una acción en particular

---

<sup>28</sup> La obra filosófica de Ludwig Wittgenstein es central para el desarrollo de la filosofía contemporánea, ya que abre la discusión filosófica contemporánea acerca del lenguaje desde la filosofía analítica y el pragmatismo, dando un lugar importante en sus reflexiones, al carácter sociológico del lenguaje.

<sup>29</sup> Ambrosio Velasco, (2004), *op. cit.*, p. 176-177.

<sup>30</sup> *Ibid.* p. 177-178.

<sup>31</sup> Luis Aguilar Villanueva, *Weber: la idea de ciencia social*, Vol. II: *La innovación*, México D.F., Coordinación de Humanidades UNAM, Miguel Ángel Porrúa, 1988, p. 300.

desde diversos puntos de enfoque: el sentido que tiene para su propio autor, el sentido diferente que esta misma acción toma para otros y para el propio investigador. A partir de ello, propone el reconocimiento de diferentes niveles de interpretación de lo social.<sup>32</sup>

De esta forma Margarita Olvera considera que el principal aporte de Schutz es reconocer el carácter ontológico que tiene la interpretación, la tarea hermenéutica, que es común a todos los sujetos del mundo de la vida, ya que dentro de la vida cotidiana siempre está presente la necesidad de desciframiento de actos del lenguaje, gestos, actos, imágenes, de los otros y del mundo en general. De esta forma la realidad para los sujetos se constituye de las interacciones y experiencias que tienen lugar en su mundo vital, así como de las interpretaciones que hace de ellas. Este aporte de Schutz respecto al carácter ontológico de la hermenéutica es paralelo al planteamiento de la Hermenéutica filosófica acerca del carácter ontológico de la comprensión.

Sin embargo, Schutz no resuelve el problema metodológico para las ciencias sociales de cómo hacer posible el conocimiento científico de las significaciones que los otros atribuyen al mundo. Para Margarita Olvera, Schutz retrocede al planteamiento Diltheyano que fundaba en la vivencia interna del investigador la posibilidad de conocimiento del mundo histórico; ya que Schutz considera que la significación se constituye a partir de los marcos interpretativos del intérprete puestos en relación con sus vivencias, en última instancia el sujeto conoce y se mueve en el mundo a partir de sus propias vivencias.

Estos son algunos de los antecedentes que darán paso a una nueva forma de concepción del conocimiento sociológico en el siglo XX, que estará ligada a la problemática de la comunicación humana y a la comprensión del lenguaje humano por medio del lenguaje mismo. Consideramos que la Hermenéutica filosófica nos aporta más pistas acerca de los

---

<sup>32</sup> “A partir del entronque de Weber y Husserl, Schutz articula una idea del mundo social sumamente interesante y con importantes consecuencias metodológicas: el mundo social es significativo para todos los que viven en él (científicos y legos), por lo que los datos del investigador científico son datos previamente contruidos e interpretados en el mundo de la vida (Schutz, 1974:38). Así, los datos de la vida común (construcciones de primer nivel) deben ser referente de los conceptos científicos: a los actos significativos comunes, a la experiencia cotidiana que tienen los sujetos en el plano de los objetos externos y el de sus relaciones con los otros, deben orientarse las construcciones de segundo nivel de los científicos sociales.” Margarita Olvera, *op.cit.*, p. 11



problemas metodológicos y ontológicos para las ciencias sociales, por lo cual retomaremos algunos de sus planteamientos en esta investigación.

### ***El lenguaje para la Hermenéutica filosófica***

En esta investigación nos interesa resaltar algunos postulados de la “Hermenéutica fenomenológica”<sup>33</sup> o filosófica, que se han centrado en establecer una ontología hermenéutica más que en una metodología de conocimiento científico; sin embargo compartimos la opinión de Ambrosio Velasco de que estos aportes dan luz a la discusión sobre los criterios de racionalidad y validez de las interpretaciones que se formulan en el ámbito de las ciencias sociales, posibilitando replantear la idea de comprensión y de sentido o significación. Igualmente compartimos la idea de Diego Larrique y Agnes Heller,<sup>34</sup> de que la hermenéutica filosófica puede aportar un marco ontológico para las teorías sociológicas, pues toda teoría social presupone un marco ontológico de los fenómenos sociales y del propio desenvolvimiento de la ciencia. Para los fines de esta investigación sólo retomaremos algunos postulados de la Hermenéutica Fenomenológica que nos permitan plantear una idea de comprensión sociológica del lenguaje narrativo de la novela que nos ocupa.

La idea de comprensión de lo social que sostiene Dilthey y por otro lado Weber, tienen una presuposición común, su idea de comprensión implica una correspondencia entre el sentido del autor y el sentido imputado por el intérprete, es decir, que pretende acceder al sentido original del sujeto investigado. Además, en ambos casos se pondera más el condicionamiento socio histórico del autor o investigado que del intérprete, quien más

---

<sup>33</sup> Aquí, el término “Hermenéutica Fenomenológica”, se retoma de la clasificación que hace Ambrosio Velasco de las diferentes Tradiciones hermenéuticas en la filosofía, con Hermenéutica Filosófica refiere a la hermenéutica desarrollada a partir del pensamiento de Martín Heidegger y sus precursores, Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur, y que tienen en común postular el carácter ontológico e histórico de la comprensión humana.

<sup>34</sup> Al respecto de esta postura remitimos al ensayo: Diego Larrique, “Hermenéutica como ontología de las ciencias sociales.” En *Espacio abierto, cuaderno venezolano de Sociología*, Núm. 2, Vol.17, Venezuela, Abril-Junio, 2008, p. 317-337.

bien llega a ser “objetivado”, al despojársele de su carácter socio-histórico. Respecto de estas presuposiciones la Hermenéutica fenomenológica planteará algunas críticas.

### ***La centralidad del lenguaje***

La hermenéutica filosófica, concibe la comprensión no sólo como forma teórica de conocimiento, sino sobre todo como un “aspecto constitutivo del ser humano y de su devenir histórico”<sup>35</sup> y esta comprensión está dada siempre por la vía del lenguaje humano. En este sentido Gadamer dice que para Aristóteles, el ser humano “no es un animal racional, sino un ser que tiene lenguaje.”<sup>36</sup> Lo que posibilita la comprensión humana deja de ser una Razón totalizante y univoca, definida desde los valores ilustrados, para ser más bien el lenguaje con carácter universal. El lenguaje no es totalizante en el sentido de que en él esté contenido todo lo que se puede saber, -a la manera de las categorías trascendentales del entendimiento para Kant- más bien para Gadamer, tanto razón como lenguaje tienen un carácter universal, más no totalizante, y por tanto no son unidades cerradas, sino con apertura al mundo, con carácter histórico, social y cultural. En su ensayo de 1992 titulado “Fenomenología del ritual y del lenguaje”, Gadamer aclara, de acuerdo a la concepción clásica de la retórica, lo que entiende por lenguaje:

El concepto clásico de retórica remite a toda la convivencia y el entendimiento mutuo, que discurre entre los hombres en formas simbólicas. Por lo demás, el lenguaje no es solo el lenguaje de las palabras. Hay un lenguaje de los ojos, el lenguaje de las manos, la ostentación y la llamada, todo esto es lenguaje y confirma que el lenguaje está siempre allí donde unos hombres se relacionan con otros.<sup>37</sup>

Por lo tanto, para Hans-Georg Gadamer, el lenguaje pasa a ocupar un lugar central ya que “toda intelección se realiza en el lenguaje, y el horizonte histórico de la intelección se

---

<sup>35</sup> Ambrosio Velasco Gómez, “Tradiciones hermenéuticas”, (Revista Electrónica) Theorethikos, Año III, Núm. 3, San Salvador, Universidad San Francisco Gavidia, julio-septiembre, 2000, p. 16 <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/116/11630311.pdf> (30 de agosto de 2011)

<sup>36</sup> Hans-Georg Gadamer, “Fenomenología del ritual y del lenguaje” en, *Mito y Razón*, Barcelona, Paidós, 1997, p.73

<sup>37</sup> Hans-Georg Gadamer (1997), *op. cit.*, p. 78

constituye en el lenguaje”.<sup>38</sup>De esta idea se desprende que, toda experiencia humana en tanto que pueda ser expresada lingüísticamente (en el sentido amplio del lenguaje), es susceptible de ser comprendida, de esta forma extiende el alcance de la hermenéutica a todas las formas de experiencia humana, y postula la “esencia hermenéutica de la experiencia.” Incluso el lenguaje es la condición de posibilidad de toda intelección y comprensión, que se entiende como “un a priori de nuestros conocimientos o como una condición de posibilidad de los mismos.”<sup>39</sup>En este sentido todo problema de comprensión es un problema de expresión por medio del lenguaje:

...El lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. La forma de realización de la comprensión es la interpretación. Esta constatación no quiere decir que no exista el problema particular de la expresión. La diferencia entre el lenguaje de un texto y de su intérprete, o la falla que separa al traductor de su original, no es en modo alguno una cuestión secundaria. Todo lo contrario, los problemas de la expresión lingüística son en realidad problemas de comprensión. Todo comprender es interpretar, y toda interpretación se desarrolla en el medio del lenguaje que pretende dejar hablar al objeto y es al mismo tiempo el lenguaje propio de su intérprete.<sup>40</sup>

En primera instancia el lenguaje posibilita una comprensión del mundo y de los otros en el mundo de la vida (comprensión de primer grado, para Schutz), y en segundo lugar, permite una comprensión de la comprensión misma que acontece en el mundo de la vida, (comprensión de segundo grado) por medio del lenguaje de la ciencia. Esta perspectiva es cercana a la propuesta de Schutz acerca del mundo de la vida y de la ciencia, sin embargo difieren, sobretudo en que a diferencia de Schutz, Gadamer no pone el acento en la vivencia individual, sino en el lenguaje intersubjetivo como principio de la comprensión en

---

<sup>38</sup> Ortiz Osés A. y P. Lanceros, *Diccionario de hermenéutica. Una obra interdisciplinar para las ciencias humanas*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1999, p.300 en Maribel Núñez Cruz, *Hermenéutica y sociología*, México, D.F., Tecnológico de Monterrey, Porrúa, 2008.

<sup>39</sup> Maribel Núñez Cruz, op. cit., p. 43

<sup>40</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, Vol.1, Salamanca, Ediciones: Sígueme, 2001, p. 467 en Larrique Diego, op. cit. p. 12

el mundo de la vida y a partir de este, para la ciencia. Por lo tanto para Gadamer el lenguaje es “el suelo materno de la formación conceptual.”<sup>41</sup>

Respecto de la comprensión del mundo vital que el lenguaje posibilita, para Ambrosio Velasco, tanto Gadamer como Wittgenstein coinciden en defender la idea de juegos del lenguaje y mundo vital. Las reglas gramaticales de un lenguaje constituyen también las reglas intersubjetivas de su aplicación pragmática. Las reglas de su uso en la vida cotidiana insertas en juegos del lenguaje particulares, constituyen formas de vida institucionalizadas.

Comprender un lenguaje es aplicar correctamente las reglas y criterios lingüísticos que lo constituyen, y dado el vínculo de estas reglas con las formas de vida, aprehender un lenguaje es compartir una forma de vida...Recíprocamente, si se quiere comprender una forma de vida, es necesario aprehender y seguir las reglas gramaticales que son reflejo y medio de conservación de esa forma de vida.<sup>42</sup>

Es decir que en el lenguaje se expresa una pre-comprensión del mundo que constituye una forma de vida con un pre-haber, pre-ver y un pre-concebir con carácter pragmático. Gadamer agregará que el lenguaje, se encuentra histórica, social y culturalmente situado, siendo por tanto, susceptible de transformación.

### ***Sobre la comprensión dialógica***

Ambrosio Velasco en su ensayo *Tradiciones Hermenéuticas*, expone la noción de comprensión en Martin Heidegger, a partir del capítulo V de su obra *Ser y tiempo*, a este respecto presenta los siguientes postulados:

- 1.- Comprender es una característica esencial del *Dasein*, gracias a la cual, se develan nuevas posibilidades de ser en el mundo.

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 7

<sup>42</sup> Ambrosio Velasco, (2000), *op. cit.*, p. 19

2.-La comprensión de los significados de las cosas del mundo consiste siempre en una dialéctica entre la Pre-estructura de la comprensión y los aspectos que pueden develarse. (No hay significados en sí mismos).

3.-La estructura de la comprensión está formada por un Pre-haber (bagaje cultural heredado por la tradición) un Pre-ver (aquello que nuestro pre-haber nos permite vislumbrar, percibir, hacer notar, denotar) y un pre-concebir (la interpretación y conceptualización, juicio de aquello que vemos).

4.- La pre-estructura de la comprensión nos define una situación y horizonte hermenéutico que condiciona toda interpretación.

5.- La aserción de significados elaborados por la comprensión (interpretaciones) es el Discurso.<sup>43</sup>

El primer punto indica lo mencionado anteriormente acerca del carácter ontológico de la comprensión para el ser humano como característica del *Dasein*, del “ser ahí”, cuyos componentes son los eventos de interpretación y el interprete situado en un horizonte hermenéutico, en un momento del *Dasesin*. El proceso de devenir del *Dasein* revela nuevas posibilidades de ser en el Mundo, por lo tanto nos dice Ambrosio Velasco que la Hermenéutica no es sólo una ciencia sobre el ser, es el desarrollo mismo del ser.

El segundo punto, implica una concepción particular acerca de la comprensión, que se entiende como una dialéctica entre el sujeto y el objeto de conocimiento, de lo cual se sigue que los significados buscados, ya no se pretenden en términos de correspondencia del significado original del actor con respecto al significado del intérprete, así como no se pretende acceder a los significados originales del investigado. Más bien, el acceso al significado de lo social, implicaría un acto creativo por parte del intérprete, en el que su situación y horizonte hermenéuticos se fusionan con la situación y horizonte hermenéutico del otro o de la obra cultural a comprender, de esta forma cada interpretación es única y el proceso de interpretación sobre algo tendrá un carácter interminable, pues siempre nos encontraremos en nuevos horizontes hermenéuticos, a la

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 16-17.

vez que siempre habrá diferentes interpretaciones según los diferentes horizontes hermenéuticos de quienes interpretan.

En este sentido se encuentra también la idea de la comprensión como “círculo hermenéutico”, la cual refuta el principio idealista cartesiano de que el conocimiento parta y se alcance a través del solipsismo del sujeto cognoscente; de igual forma, implica una ruptura con el empirismo, según el cual las percepciones del mundo exterior son la garantía de validez de nuestro conocimiento sin implicar mayor reflexión del proceso y los factores involucrados en todo acto de percepción. Para comprender, siempre se parte de un “esquema de conocimientos a mano” o en términos de Gadamer de una “situación hermenéutica” dada por nuestra situación social, cultural y biográfica, que se enmarca en un “horizonte hermenéutico” y en una “tradición”, a partir de las cuales proyectamos el sentido de lo que queremos comprender:

El contexto histórico específico al que pertenece todo intérprete, en los términos de Gadamer, su *horizonte hermenéutico* y la relación entre el intérprete y su horizonte constituye su *situación hermenéutica*. El horizonte hermenéutico es producto del desarrollo histórico habido hasta entonces y actúa en el presente en la forma de *prejuicios*. Este vínculo activo entre pasado y presente es la *tradición*. El *horizonte del presente* (conformado en parte por los prejuicios legados por la tradición) está en constante transformación por medio de la puesta en prueba de estos prejuicios<sup>44</sup>.

En este proceso de comprensión, en un segundo momento, realizamos una revisión crítica de la primera comprensión, la cual “sólo puede lograrse cuando nos hemos ubicado en el terreno de la intersubjetividad, porque la comprensión es a fin de cuentas un estado de apertura y de escucha del otro.”<sup>45</sup> El carácter dialógico y dialéctico de la comprensión hermenéutica, implica un carácter proyectivo o de apertura de nuevas posibilidades de comprensión aunadas a nuevas posibilidades de ser en el mundo:

El carácter transubjetivo de la interpretación, implica que el intérprete es ante todo un momento del *dasein*, que para comprender el desarrollo histórico habido hasta entonces,

---

<sup>44</sup> Ambrosio Velasco (2000), *op. cit.*, p. 23.

<sup>45</sup> Maribel Núñez Cruz, *op. cit.*, p. 41-42.

fusiona su mundo vital con otros mundos vitales del pasado, develando así nuevas posibilidades del ser que se proyecta a futuro.<sup>46</sup>

Este mismo proceso de una comprensión creativa opera en el proceso de interpretación de un texto, como lo indica Gadamer:

El significado real de un texto, en cuanto se dirige al intérprete, no sólo depende de los factores ocasionales que caracterizan al autor y a su público original. También está siempre co-determinado por la situación histórica del intérprete y por lo tanto de todo el curso objetivo de la historia (...) El significado de un texto supera a su autor no ocasionalmente sino siempre. Así pues, comprender no es un procedimiento reproductivo, sino más bien productivo...<sup>47</sup>

Este carácter dialógico y dialéctico de toda forma de comprensión, se puede ejemplificar con el momento de creación que narra mito cosmogónico del Popol Vuh, en el que incluso los dioses, necesitan ponerse de acuerdo, o como lo expresa el mito “juntar sus palabras” para poder definir el significado de su creación y llevarla a cabo.

### ***Lenguaje como apertura a lo infinito***

Cabe resaltar que en el proceso de comprensión dialógica e intersubjetiva tiene un lugar fundamental no solo el carácter social, cultural e histórico del lenguaje, sino también la capacidad que el mismo lenguaje alberga de apertura a nuevos sentidos de comprensión, y que se alcanzan por los actos críticos y creativos del intérprete. Es cierto que toda interpretación es un acto en que individuo y sociedad o en otros términos intérprete y horizonte hermenéutico se encuentran en una relación dialéctica, no sólo reproductiva, sino también creativa en mayor o menor medida. En este sentido Ambrosio Velasco nos presenta una noción heideggeriana de “Interpretación Auténtica” que pone énfasis en el potencial creativo de los intérpretes:

---

<sup>46</sup> *Idem.* pág. 22

<sup>47</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, Vol.1, Salamanca, Ediciones: Sígueme, 2001, p. 378 en Ambrosio Velasco (2000), *op. cit.*, p.24

10.- La interpretación auténtica necesariamente hace violencia a las cosas que son públicamente interpretadas, a partir de lo dado en la Pre-estructura de comprensión. La interpretación auténtica involucra siempre una tensión entre lo dado y lo descubierto (una discrepancia en el *Dasein* mismo entre lo que es y lo que aún no es, pero puede llegar a ser). Esto es una función crítica y transformadora de la interpretación.<sup>48</sup>

Este doble carácter del lenguaje también es reconocido por Walter Benjamin en el ensayo titulado “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos.” En él nos presenta una concepción del lenguaje cercana a la concepción de la hermenéutica, al reconocerlo como vía de expresión del espíritu humano, de la comprensión del mundo cultural e históricamente dada.<sup>49</sup> Benjamin se opone y se deslinda de la noción positivista e incluso neopositivista<sup>50</sup> del lenguaje, según las cuales el lenguaje funciona como medio instrumental que puede ser medido o limitado desde fuera de él, por el mundo externo, y en este esquema “la palabra es el medio de la comunicación, su objeto es la cosa, su destinatario el hombre.” Benjamin identifica esta perspectiva como “enfoque burgués del lenguaje.”

El lenguaje posee la inmediatez de la comunicación de su entidad espiritual, de sí mismo, contiene aquello que está más allá de nuestra experiencia externa, como expresaría Gadamer es un “a priori”<sup>51</sup> de nuestra comprensión y como no posee elementos externo a él que lo limiten, más allá de las condiciones del diálogo, “alberga en su interior a su infinitud inconmensurable y única.” En ésta inmediatez y en ésta infinitud, reside lo que Benjamin denomina la “magia del lenguaje”<sup>52</sup>. En esta consideración observamos que para

---

<sup>48</sup> Ambrosio Velasco (2000), *op. cit.*, p. 17

<sup>49</sup> Para Benjamin el lenguaje comunica de forma inmediata en sí mismo la entidad espiritual del hombre y la entidad espiritual de las cosas, en tanto que estas son comunicables, por eso dice Benjamin que “el lenguaje de esta lámpara no comunica esta lámpara (la entidad espiritual de la lámpara, en la medida en que es comunicable no es de algún modo la lámpara) sino la lámpara lingüística, la lámpara en la comunicación, la lámpara en la expresión.” Walter Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos: iluminaciones IV*, (Trad. Roberto Blatt), Madrid, Taurus, 1988, p. 61

<sup>50</sup> El proyecto neopositivista encabezado por Carnap, durante el primer tercio del siglo XX, pretendía “fiscalizar la ciencia” y “encontrar un lenguaje científico universal, susceptible de verificación empírica.” Maribel Cruz Núñez, *op. cit.*, p. 45 - 66

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 43

<sup>52</sup> Walter Benjamin (1988), *op. cit.*, p. 61



Benjamin el lenguaje no solo comunica “la entidad espiritual del hombre” culturalmente dada, sino que también el lenguaje posibilita la conformación de nuevos sentidos y la comprensión de lo que está más allá de su horizonte hermenéutico, a partir de la creatividad única de los intérpretes, propiciando así una apertura de sus horizontes culturales.

En este postulado también coincide con Gadamer, quien afirma que el lenguaje como “el pensamiento es lo que pasando por encima de toda experiencia sigue pensando y sobrepasa constantemente su propio horizonte temporal y vital en la reciprocidad de la conversación.”<sup>53</sup> De forma que incluso allí donde el pensamiento llega a su fin, en la muerte, el pensamiento de quienes la presencian busca sentidos, ante la ausencia de respuestas frente a la muerte, el lenguaje se sigue expresando, en el culto, en el mito, en el arte. Por lo tanto coincide Gadamer con Benjamin en que el hablar “es algo nunca realizable del todo, es buscar y encontrar palabras. Aquí no hay límites. Es lo abierto sin límites, que no nos cansamos de recorrer pensando y reflexionando.”<sup>54</sup>

Esta apertura del lenguaje a “lo infinito”, “lo abierto sin límites” se manifiesta particularmente en el lenguaje poético y narrativo a través de las imágenes literarias, que posibilitan una apertura o movilidad de sentidos culturales que está unida a una profundización en la intimidad del intérprete. Este tema será analizado en las secciones siguientes.

Al igual que los dioses en el mito cosmogónico crean los mundos o eras cósmica por medio de su palabra emanada del común acuerdo, de “juntar sus palabras”, los hombres con su comprensión pueden superar aquellos sentidos que les vienen dados, creando nuevos significados y formas de estar en el mundo.

---

<sup>53</sup>Hans-Georg Gadamer (1997), *op.cit.*, p.78.

<sup>54</sup> *Ibid.* p. 81.

## ***La dimensión política del lenguaje***

La Hermenéutica Gadameriana ha recibido algunas críticas por parte de Junger Habermas, en torno de las implicaciones políticas de sus postulados. Habermas reconoce que el lenguaje además de operar como el principio ontológico, histórico, que posibilita la comunicación y comprensión entre los hombres también puede operar para impedir la comunicación, al afianzar inconscientemente prejuicios provenientes de la tradición que sostienen relaciones de dominación social. Por lo tanto el lenguaje puede ser “un medio en que se reproduce el dominio y el poder social. Sirve a la legitimación de relaciones de poder organizado.”<sup>55</sup> En el siguiente párrafo Ambrosio Velasco sintetiza a grandes rasgos la propuesta de Habermas para responder a este problema:

...La reflexión hermenéutica necesita ser complementada por teorías generales, fundamentadas fuera de todo diálogo, capaces de explicar causalmente y desarticular mecanismos de distorsión sistemática de la comunicación (caso de la teoría psicoanalítica y del materialismo histórico, según Habermas).<sup>56</sup>

Frente a esta crítica, que propone “teorías generales fuera de todo diálogo”, como parámetros para determinar distorsiones en la comunicación o identificar formas de dominio, la respuesta de Gadamer, apuntaría en el sentido siguiente:

Gadamer responde que apelar a teorías “monológicas” externas a la comunidad y a sus tradiciones, con la pretensión de que esas teorías puedan determinar cuáles aspectos de la comunicación y reflexión hermenéuticas son válidos y cuales son engañosos... (implica) riesgos autoritarios del recurso al conocimiento científico en el ámbito de la evaluación de la vida social y cultural de una comunidad. Efectivamente durante la modernidad, el conocimiento científico ha sido utilizado como una forma de legitimación del poder, más allá de toda discusión y deliberación ciudadana. Ante la pretensión de superioridad epistémica de la ciencia y la tecnología sobre cualquier otro tipo de conocimiento, incluido

---

<sup>55</sup> Ambrosio Velasco Gómez, “Crítica y Hermenéutica” (Artículo en línea), México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM, 2009, ([http://www.crim.unam.mx/drupal/crimArchivos/Colec\\_Dig/2009/Yaniez/29\\_Critica\\_y\\_hermeneutica.pdf](http://www.crim.unam.mx/drupal/crimArchivos/Colec_Dig/2009/Yaniez/29_Critica_y_hermeneutica.pdf)) p. 281 (Agosto de 2011).

<sup>56</sup> *Idem.*

desde luego el sentido común, Gadamer defiende a este y a la reflexión hermenéutica como la estrategia más adecuada para lograr la crítica de la ideología y de la dominación.<sup>57</sup>

Ya los miembros de la escuela de Frankfurt, principalmente en su célebre obra *Dialéctica de la Ilustración*, nos han mostrado que el discurso científico y más aún el pensamiento ilustrado, al ser defendidos como hegemónicos rechazando y negando cualquier otra forma de comprensión del mundo, han provocado un “nuevo género de barbarie” social y cultural.

Con base en estos elementos, podemos decir que la dimensión política del lenguaje involucra dos aspectos centrales: la forma de relación que se establece entre sujetos y objetos de conocimiento por medio del lenguaje, y por otro lado la posición que adopta el sujeto respecto al horizonte hermenéutico de su contexto social.

Respecto del primer aspecto, la Escuela de Frankfurt nos ha hecho patente que, toda forma de lenguaje implica una forma de relación entre el sujeto y el objeto de conocimiento, es decir, una forma del diálogo entre los sujetos hablantes en relación con los otros y con el mundo. Para Horkheimer y Adorno, el lenguaje instrumental (desde el cual ha sido planeada la ciencia) excluyente de otros lenguajes, impone un sentido unívoco y una relación de dominación hacia su objeto de conocimiento, a diferencia del lenguaje mítico, que establece otra forma de relación con su objeto de conocimiento.

Lenguaje Instrumental:

- ❖ Se desarrolla a partir del Iluminismo o Ilustración que es concebido como “pensamiento en continuo progreso” cuya finalidad es quitar el miedo a los hombres y convertirlos en amos del mundo, además este pensamiento pretende liberar al mundo de la magia, mitos e imaginación por medio de la ciencia, y establecerse como único conocimiento válido.
- ❖ La ciencia positiva establece una relación de dominio desde el sujeto racional hacia los objetos de conocimiento, se funda en una separación del sujeto y objeto. “Las

---

<sup>57</sup> Ambrosio Velasco (2004), *op.cit.*, p. 190.

múltiples afinidades entre lo que existe son anuladas por la relación única entre el sujeto que da sentido (racional) y el objeto privado de este.” No hay diálogo, sino un monólogo del sujeto “conocedor” cuya comprensión del mundo se acota a los principios científicos de las matemáticas y la lógica formal, la cuantificación del mundo es el criterio de verdad, lo que no se adapta al cálculo y a la utilidad es sospechoso. Su ideal es el sistema que unifica todo lo singular y del que se deduce todo para la aplicación práctica, de esta manera, toda pretensión de conocimiento es abandonada, pues se niega lo inmediato, la singularidad, en pro de la autoridad de los prejuicios científicos que imponen el establecimiento de leyes universales y necesarias. “No hay ser en el mundo que no pueda ser penetrado por la ciencia, pero aquello que pueda ser penetrado por la ciencia no es el ser, puesto que repite siempre solo aquello que la razón ha puesto ya en objeto.”<sup>58</sup>

- ❖ La naturaleza es objetivada, se le transforma a ella que está viva en no viva, en objeto de dominio al servicio de los fines humanos, se vuelven objetos sustituibles sin identidad, nada puede ser idéntico a sí mismo.

Lenguaje mítico:

- ❖ Inicialmente, los conceptos dentro de los mitos era producto del pensamiento dialéctico, en el que cada cosa es lo que es, en la medida en la que se convierte en lo que no es.
- ❖ En su grito de terror el hombre primitivo nombra lo desconocido, lo trascendente, de esta forma en este lenguaje se entremezclan también las afecciones.
- ❖ Los mitos y los ritos se basan en símbolos que unen señal e imagen, y su contenido es la repetición o imitación de la naturaleza. Pero después toman el aspecto de fetiches, con carácter de permanentes, de fijos, emblema del dominio consolidado de grupos privilegiados.

---

<sup>58</sup> Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, octava edición, Trotta, Madrid 1994 p.51.

- ❖ Los mitos proyectan la subjetividad en la naturaleza, como en el animismo, pero su objetivo es nombrar, contar el origen, fijar, explicar, a fin de cuentas dominar.
- ❖ El arte también se expresa en imágenes, a través de sus obras, las cosas del mundo aparecen como espirituales, manifestación del mana, de lo trascendente y se manifiesta lo original de la cosa, lo que constituye su aura. Sin embargo consideran que en estas imágenes hay ya una pretensión de copia, de reproducción controladora.

La distinción entre lenguaje instrumental y lenguaje mítico que nos plantea Dialéctica de la Ilustración, es ambigua, para ellos la Ilustración se convierte en mitología y el mito lleva en si el germen de la pretensión de dominación ilustrada. Aún así, nos deja entrever que existe una diferencia en la forma de significar el mundo, para el lenguaje instrumental y para el lenguaje mítico.

El segundo aspecto que nos permite comprender la dimensión política del lenguaje, parte del carácter hegemónico que presenta una forma de lenguaje dentro de una tradición cultural ubicada en un horizonte hermenéutico dado, excluyendo o invisibilizando otras formas de lenguaje y discursos que son excluidos. Esto significa que dentro de un horizonte hermenéutico predominan una forma de lenguaje y un conjunto de discursos que han sido establecidos y frente a ellos el sujeto hablante recrea su situación hermenéutica al identificarse con los prejuicios emanados de este horizonte hermenéutico o tomando distancia con respecto a ellos, identificándose con otra forma de lenguaje.

En torno a este punto gira el complejo debate entre Habermas y Gadamer. Para los fines de este trabajo, solo estableceremos algunos puntos concluyentes respecto de la dimensión política del lenguaje. Todo lenguaje guarda un doble carácter, ya que es la condición de posibilidad de toda comprensión, la vía que hace posible percibir, experimentar y significar el mundo; sin embargo está siempre dado desde un punto de vista particular, acotado por una tradición, un horizonte y una situación hermenéutica que visibiliza una perspectiva del mundo y al mismo tiempo invisibiliza otros aspectos o perspectivas del

mundo. Cuando una forma de lenguaje se torna hegemónica y homogeneizadora, imponiéndose como dominante y excluyente de otras formas del lenguaje, esta forma acotada de comprender el mundo puede tornarse “un medio en que se reproduce el dominio y el poder social (que) sirve a la legitimación de relaciones de poder organizado.”<sup>59</sup> Desde una forma de lenguaje hegemónica se establecen relaciones de dominación sobre otras formas de lenguaje, y de esta manera, el lenguaje dominante impide la comprensión o comunicación con otras formas de lenguaje, generando una “distorsión sistemática de la comunicación” con respecto a ellos.

En el caso del lugar privilegiado del lenguaje instrumental desde el que se plantea la ciencia como discurso al que se le atribuye decir verdad en oposición a los mitos o tradiciones orales indígenas, la literatura, o aquellos discursos que no pasan por un control metodológico y racional, consideramos necesaria una autocrítica de las pretensiones del discurso científico, que le permita reconocer su carácter social, en el sentido de las relaciones de poder que involucra y el carácter histórico de estos discursos. En este sentido puede ser muy fructífero el diálogo de los discursos científicos con otros discursos y formas de comprender el mundo, ya no desde una posición hegemónica acrítica, sino buscando un diálogo entre iguales.

### ***Aportes para una noción sociológica del lenguaje***

Una vez expuestos algunos conceptos y presupuestos de la Hermenéutica fenomenológica, quisiera sintetizar los aportes de esta tradición filosófica a la presente investigación:

- ❖ La comprensión no es una forma de conocimiento exclusiva de las ciencias sociales, sino es extensiva a todo acto humano, ya que todo comportamiento implica una pre-comprensión del mundo de acuerdo a una tradición y una situación hermenéutica. Por ello podemos decir que la idea de comprensión implica una relación dialéctica entre individuo y sociedad.

---

<sup>59</sup> Ambrosio Velasco Gómez, (2009), *op. cit.*, p. 281.

- ❖ Toda comprensión está dada lingüísticamente, de esta forma se reconoce al ser humanos como un “ser con lenguaje”. El lenguaje tiene un carácter universal, dialógico, intersubjetivo y político. Por lo tanto el lenguaje es la vía de comprensión, percepción y experimentación del mundo. De esta forma se refuta la idea de una comprensión empática y psicologista como la proponía Dilthey, así como la idea de que la comprensión es posible por la vivencia individual como en el caso de Schutz.
- ❖ Las reglas gramaticales de un lenguaje coinciden con las reglas de su uso en la vida cotidiana, en otras palabras, son las reglas del comportamiento humano, siempre intersubjetivo, que implica la convivencia y colaboración con otros, la conformación de una comunidad lingüística con una forma de vida en común.
- ❖ La comprensión es un proceso dialéctico y dialógico, que implica un “círculo hermenéutico” a manera de una conversación entre el interprete y un autor, que implica una fusión de horizontes en vistas de conformar un lenguaje común o una base común de entendimiento que posibilite también caracterizar las diferencias, de tal forma que implica una transformación de la misma tradición de la que se partió, es un acto creativo. Siempre es una comprensión histórica y creativa en menor o mayor medida. Incluso el pensamiento tiene la forma de una conversación interiorizada. Este proceso es extensible a todas las ciencias, incluidas las ciencias naturales, y en el caso de la Sociología interpretativa, la comprensión ocurre en un proceso dialógico entre el autor u obra cultural y un investigador con una perspectiva construida desde la tradición sociológica en un contexto dado.
- ❖ El sentido o la significación que acontece en este proceso no está dado en términos de correspondencia entre el significado del intérprete y el significado del autor como sucedía en las propuestas de Dilthey y aún en la Weberiana, sino que el sentido ya no es propiamente subjetivo. El sentido o significación se torna intersubjetivo, e histórico, se alcanza como un acto creativo del intérprete situado en una tradición, que emprende una selección de criterios con base en los cuales

dialoga con su objeto de conocimiento igualmente situado en un horizonte hermenéutico.

- ❖ La dimensión política de la comprensión y del lenguaje implica reconocer que el lenguaje además de ser medio de comunicación que permita llegar a acuerdos y colaboración, puede ser un medio de distorsión de la comunicación y de dominación. Toda forma de lenguaje, esta acotada por su horizonte hermenéutico e implica una manera de relación entre un intérprete y su objeto. Una forma de lenguaje hegemónica y dominante excluye otras formas de lenguaje. Toda comprensión implica una relación particular de conservación o transformación respecto de los prejuicios de su horizonte hermenéutico.
- ❖ Y finalmente se reconoce que el lenguaje “alberga su infinitud”, que el lenguaje no tiene límites ni en la experiencia ni en el mundo externo, sino que es el principio que posibilita la comprensión de otros mundos, de lo que está más allá de la experiencia, a partir del principio de conversación. En este carácter de apertura del lenguaje toma centralidad la crítica y creatividad imaginante del intérprete. Esta es la característica fundamental del lenguaje poético y narrativo.

Con base en la noción sociológica del lenguaje que recuperamos a partir de la Hermenéutica filosófica, a continuación presentamos algunas implicaciones que estos postulados tienen para la comprensión de una obra de arte, siguiendo el esquema de la comprensión dialógica, la cual guarda ciertos paralelismos con la idea Benjaminiana de imagen dialéctica.

## **2. La comprensión de la obra de arte literaria.**

En este apartado presentamos desde la perspectiva hermenéutica de Gadamer, una propuesta de abordaje teórico de una obra de arte. Una obra de arte como toda obra cultural pone de manifiesto una forma de comprensión del mundo en sí misma, es decir nos proporciona una experiencia singular de sí misma, en este sentido Gadamer postula algunas claves para “comprender la comprensión” que involucra la experiencia del arte.



Estos aportes muestran sintonía y complementariedad con las aportaciones de Walter Benjamin que enriquecen nuestra propuesta teórica para la comprensión de las imágenes femeninas de la novela *Hombres de Maíz*.

### ***La Imagen literaria para Gadamer***

#### ***El juego como metáfora de la experiencia del arte.***

El proceso dialógico y dialéctico que está implicado en toda comprensión, también se encuentra presente en la comprensión que proporciona la experiencia de la obra de arte, y toma algunos matices importantes que son expuestos por medio del concepto de “juego” que Gadamer nos presenta en su obra *Verdad y Método*.

Por medio de la noción de juego, Gadamer nos propone una comprensión de la experiencia que el arte involucra con un carácter intersubjetivo y procesual, o como Ma. Antonia González considera siguiendo a Gadamer, la experiencia del arte se entiende también como “diálogo como encuentro con la alteridad”<sup>60</sup>, método o camino a través del cual la alteridad se desvela, se desoculta. Esta concepción como veremos, deja atrás la caracterización subjetivista del arte que se centra en la conciencia desde un punto de vista psicológico, como su fenómeno central.

El juego, no se rige por la conciencia subjetiva del intérprete, ni por un fin externo a él. El juego no es un medio para un fin distinto de él, más bien el juego se dirige siempre a la representación o mejor dicho a la auto-representación de sí mismo. Al respecto nos dice Gadamer que:

La representación escénica y la obra de arte no se reducen a un simple esquema de reglas o prescripciones de comportamiento en el marco de las cuales el juego podría realizarse libremente. El juego que se produce en la representación escénica, no desea ser entendido

---

<sup>60</sup> Ma. Antonia González Valerio, “Consideraciones estéticas sobre la hermenéutica de Gadamer. La lectura como enfrentamiento con la alteridad” en, Ma. Antonia González Valerio, Greta Rivara Kamaji y Paulina Rivero Weber (coordinadoras), *Entre Hermenéuticas*, Fac. de Filosofía y Letras, Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA), UNAM, México D.F. 2004, p.93

como satisfacción de una necesidad de jugar, sino como la entrada en la existencia de la poesía misma. Lo que de este modo accede a la representación es su propio ser.<sup>61</sup>

Como puede notarse en la cita anterior, un ejemplo que utiliza Gadamer para remitir más de cerca la relación entre el juego y la experiencia del arte es el de la representación teatral. En el teatro los participantes del juego son tanto los actores como los espectadores. En la representación, la subjetividad de los actores se ve acotada por la representación misma, toma la forma de lo que representan siendo solo una parte de la completud de la obra. Su representación se realiza para los espectadores, pues es en ellos en quienes se alcanza el pleno sentido de la obra, en quienes se representará la completud de la obra. Para que los espectadores accedan al sentido de la obra es central la suspensión de su propia subjetividad y su apertura, es lo que Gadamer denomina como la actitud de asistir a algo por entero “estar fuera de sí”, como un olvido de sí, para volverse a la cosa, que se nos representa y alcanza “plena presencia”, es lo que podríamos llamar en términos de Alfred Schutz<sup>62</sup> una suspensión de la actitud natural de sentido común, por parte del espectador-intérprete.

Gadamer sintetiza en una frase el sentido del arte como juego: “transformación en una construcción”. Con esto nos remite al carácter procesual del arte, en construcción y que en ese devenir propicia una transformación del sentido a través de su representación. “La identidad de la obra no está garantizada por una determinación clásica o formalista

---

<sup>61</sup> Hans-Georg Gadamer, (2001) *op. cit.*, p. 161

<sup>62</sup> Schutz, aborda la experiencia del arte, dentro de lo que llama los ámbitos finitos de sentido de la fantasía y la imaginación. Al respecto considera que estos ámbitos finitos de sentido se originan en una modificación experimentada de la realidad de la vida cotidiana con su mundo del ejecutar y del dominio del mundo externo, superando las resistencias de los objetos, para reemplazar esta realidad por un “contexto de fantasías presuntamente cuasi-reales.” “Quedamos libres del motivo pragmático que gobierna nuestra actitud natural hacia el mundo de la vida cotidiana, así como de la esclavitud del espacio interobjetivo y del tiempo estándar intersubjetivo.” A diferencia de Gadamer, la experiencia del arte para Schutz solo se suscita en los sujetos, sin traspasar el nivel ontológico: “Hablamos de ámbitos finitos de sentido y no de subuniversos, por que lo que constituye la realidad es el sentido de nuestras experiencias y no la estructura ontológica de los objetos.” Alfred Shütz, “Sobre las realidades múltiples”, *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, p. 219

cualquiera, sino que se hace efectiva por el modo en que nos hacemos cargo de la construcción (Aufbaun) de la obra misma como tarea.”<sup>63</sup>

Lo que el arte representa se despoja, en su proceso comunicativo, de su causalidad, de sus determinantes, de reglas, de la conciencia subjetiva y se presenta como una verdad más original, intersubjetiva vinculante, implicando una expansión de la comprensión del mundo para los espectadores. En este sentido dice Gadamer que: “El ser del arte no puede determinarse como objeto de una conciencia estética, porque a la inversa el comportamiento estético es más de lo que él sabe de sí mismo. Es parte del *proceso óntico de la representación* y pertenece esencialmente al juego como tal.”<sup>64</sup>

De esta forma el arte tiene un doble carácter, de suceder como acontecimiento y de mantener una unidad de sentido. Para comprender esta experiencia dual del arte que es a la vez temporal-histórica (acontecimiento) e intemporal (unidad de sentido), Gadamer nos remite al tiempo festivo que es análogo al del arte.

La fiesta sobretodo en las comunidades arcaicas, de culturas diferentes a la moderna, tiene el carácter de “ser que deviene en su retornar”, es histórico, acontecimiento único y original y a la vez su sentido se repite cíclicamente, se renueva cada año. De la misma forma el arte se mantiene como representación con un sentido único que se renueva, que se recrea, al devenir juego, y a pesar de que la obra mantiene su identidad de sentido es necesario comprenderla en la temporalidad de su acontecer.

La representación del arte es también un acto de rememoración viva, ya que implica un traer al presente, los sentidos de otros tiempos que se encontraban dormidos alcanzado plena presencia para los espectadores y permitiéndoles un crecimiento del significado de su mundo. Esta es una característica central que retomaremos más adelante.

El juego, nos descubre también que la obra de arte tiene un carácter vinculante lo que implica considerar que: “no puede ser llenada desde la mera individualidad del jugador.”

---

<sup>63</sup> Hans-Georg Gadamer, *La actualidad de lo bello, el arte como juego, símbolo y fiesta*, Barcelona, Paidós ICE/UAB, 1998, p. 77, en Ma. Antonia Valerio González, *op. cit.*, p. 100

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 160

Lo que el jugador reconoce es una tradición, un mundo, ese mundo abierto por la obra, que al ser reconocido, se participa de él, llegando a conformar parte de su ser. “Todo comprender es un comprenderse”, significa además que el arte permite hacer presente la comprensión de la individualidad, la comprensión de la tradición en la que somos. A este respecto Gadamer afirma que “si se ha tenido realmente la experiencia del arte, el mundo se habrá vuelto más y luminoso.”<sup>65</sup>

No hay una separación entre sujeto y objeto en la experiencia del arte. Esta idea de experiencia que nos propone Gadamer proviene y rebasa, como indica González Valerio, la idea Hegeliana de experiencia<sup>66</sup>. Es “la experiencia como experiencia de la conciencia que se da la vuelta sobre sí misma (desde el ser otro), pero se aleja del absolutismo (identidad entre objeto y sujeto) y afirma entonces que experiencia quiere decir estar abierto a nuevas experiencias.”<sup>67</sup>. Sin embargo el conocimiento nunca alcanza el carácter de absoluto, la comprensión de una obra de arte es inagotable, pues el espectador cada vez que asiste a la representación se ubica desde un horizonte hermenéutico diferente y el acontecimiento de representación posee una singularidad histórica. Cada nueva representación nunca deja de apelarlos, de cuestionarnos, de descubrirnos algo más, del mundo, de nosotros mismos.

La intimidad con que nos afecta la obra de arte es, a la vez de modo enigmático, estremecimiento y desmoronamiento de lo habitual. No es solo el “ese eres tú” que se descubre en un horror alegre y terrible. También nos dice: “¡Haz de cambiar tu vida!”<sup>68</sup>

Cómo observaremos a lo largo del desarrollo de los siguientes capítulos, la novela, *Hombres de Maíz*, desde nuestro punto de vista, plantea una suspensión de nuestra forma de comprensión habitual, y a partir de un lenguaje novedoso, metafórico, simbólico, se

---

<sup>65</sup> Ma. Antonia González Valerio, *op.cit.*, p.99

<sup>66</sup> Para Hegel la conciencia de la experiencia de los objetos externos, implican también tener conciencia de la conciencia del sujeto que media en esta relación. Hegel radicaliza esta postura considerando que si la realidad no es ajena a la conciencia, la conciencia de la experiencia posibilita la identidad absoluta entre sujeto y objeto obviando la experiencia, y por tanto el conocimiento absoluto. *Idem*.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p.98

<sup>68</sup> Hans- Georg Gadamer, “Estética y hermenéutica” en *Estética y Hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 1996, p.62 en Ma. Antonia González Olvera, *op. cit.* p. 97

nos va representando una nueva forma de comprender el mundo, lo humano, los seres vivos de la naturaleza y por supuesto, lo femenino.

### ***Sobre la obra de arte literaria***

Un proceso similar ocurre con las obras de arte literarias, ya que en principio, se presupone un diálogo entre la obra y su época, mientras que el juego de la representación artística toma la forma de la lectura, de diálogo entre el lector y la obra. Ma. Antonia González, lo expresa de la siguiente forma:

El texto (o la obra) lleva implícito el diálogo, primero, porque lo que ahí se dice, porque el sentido del texto, sólo es conformado en la tradición a la cual el artista pertenece en cada caso y en la cual está ya siempre dialogando (las palabras sólo adquieren sentido dialógicamente), y, segundo, porque la lectura es interacción con el texto; un diálogo figurado pero, en todo caso un diálogo y no un monólogo.<sup>69</sup>

Los términos de este primer diálogo entre la narración literaria y su tradición, están implícito en la narración misma, pero no podemos acceder a ellos sin familiarizarnos con los elementos y concepciones que conforman su tradición. Por lo cual para el caso específico de la novela, *Hombres de Maíz*, dedicamos el segundo capítulo de esta investigación a exponer los antecedentes de la obra, las influencias del pensamiento de Asturias y las concepciones de lo femenino predominantes en su contexto.

Por otro lado la lectura de una obra literaria implica un diálogo comprensivo entre lector y obra, que involucra la interioridad del sujeto que oye o que lee para sí desde su voz interior. Es un proceso de desciframiento, de descubrimiento del sentido que aguarda en un texto escrito. Es un acto de representación, de recreación, de auto-representación de la obra, cuyo sentido es interpretado por el lector. La lectura se presenta así como un diálogo entre la obra escrita y el lector. Este diálogo conforma esencialmente a la obra literaria.

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, p.96

No hay nada que sea una huella tan pura del espíritu como la escritura, y nada esta tan absolutamente referido al espíritu comprendedor como ella. En su desciframiento e interpretación ocurre un milagro: la transformación de algo extraño y muerto, en un ser absolutamente familiar y coetáneo... por eso la capacidad de lectura, que es la de entenderse con lo escrito, es como un arte secreto, como un hechizo que nos ata y nos suelta. En el parecen cancelados el espacio y el tiempo. El que sabe leer lo transmitido por escrito atestigua y realiza la pura actualidad del pasado.<sup>70</sup>

Mediante la lectura, nos percatamos de la “fuerza evocadora del lenguaje”, de su capacidad de ser siempre “más”, de ser crecimiento e incremento de (y en) el ser. La capacidad de apertura del lenguaje a todo aquello que rebasa la experiencia hasta entonces vivida del sujeto y que lo sumerge en el mundo de la imaginación es central en el juego mismo del arte. Para el caso de, *Hombres de Maíz*, consideramos que la fuerza evocadora de su narrativa está fuertemente ligada al habla popular y a un lenguaje metafórico, poético, que nos descubre imágenes de un mundo pintado por los olores y colores de la cosmovisión maya. Por ello, la lectura de la novela que en esta investigación presentamos, se nutre de investigaciones sobre la mitología maya y la cultura neocolonial, de tal suerte que podamos hacer una interpretación profunda de los sentidos de la novela.

La obra es su lectura, su construcción, finita e histórica, y es siempre abierta a más, es inagotable. Las presencias que la lectura descubre, actualiza, toman la forma de imágenes que aparecen espontáneamente al espectador al ir descifrando lo escrito, desde el juego del arte, en el que el espectador se olvida de sí para entregarse a la representación.

Por la lectura de la obra literaria y el descubrimiento de su sentido, se suscita un acto de rememoración de reactualización de una historia de forma muy semejante a lo que ocurría en las sociedades arcaicas con la reactualización cíclica del mito en el acto ritual.

### ***La imagen literaria y la creación de sentidos***

---

<sup>70</sup> Hans-Georg Gadamer (2001), *op., cit.* p. 216

Esto que el espectador descubre en la lectura de la obra literaria, las imágenes literarias, son semejante a las imágenes que nos proporcionan la escultura o la pintura. Por ello a continuación nos centraremos en caracterizar las imágenes literarias.

Las imágenes no son un medio para alcanzar un fin, como en el juego, su finalidad es su representación misma, su auto-representación, la cual posee tres rasgos centrales: refieren a un objeto, a semejanza de los signos; actualizan su objeto haciéndolo presencia, a semejanza del símbolo y finalmente podemos decir que por sí mismas sin necesidad de mediación alguna son capaces de presentar a su objeto descubriendo un “incremento de su ser”.<sup>71</sup>

Para Gadamer un signo tiene centralmente una función referencial, apunta fuera de sí hacia algo ausente, no invita a demorarse en él, sino que representa una economización comunicativa. “Suelen tener algo de esquemáticas y abstractas, porque no intentan mostrarse a sí mismas, sino mostrar lo que no está presente, una curva que va a venir o la página hasta la que hemos llegado en un libro.”<sup>72</sup> La diferencia entre signo e imagen es grande, pues el primero sólo remite a la cosa, con fines de referencialidad instrumental, prácticos; mientras que la imagen “participa de algún modo en el ser propio que representa”.<sup>73</sup>

El símbolo se acerca más a la imagen, “hace aparecer como presente algo que en el fondo lo está siempre”, no solo apunta a la comunidad, a su carácter intersubjetivo, sino que la expresa “deja que su pasado se vuelva presente y se reconozca como válido”, requiere de alguna representación, que muestre su sentido actual, que por sí mismo es “insensible, infinito, e inagotable.” Su representación, sustituye lo ausente, haciéndolo presente, representándolo, es el caso de las banderas, de los símbolos religiosos que reciben veneración por lo que simbolizan. El símbolo igual que la imagen hacen presente lo ausente, “está presente por sí mismo lo que representan” sin embargo el símbolo para poder reconocerse como tal necesita de ser conocido por la comunidad, es decir, su

---

<sup>71</sup> *Idem.*

<sup>72</sup> *Ibid.* p. 203

<sup>73</sup> *Ibid.* p. 204

significado, no aparece por sí mismo, sino que está dado socialmente, sin suponer ningún incremento del ser que representa.

Las reflexiones de Gilbert Durand que retoman las ideas de Paul Ricoeur acerca del símbolo, permiten completar esta concepción:

Como dijo Paul Ricoeur, todo símbolo auténtico posee tres dimensiones concretas: es al mismo tiempo cósmico (es decir, extrae de lleno su representación del mundo bien visible que nos rodea), onírico (es decir, se arraiga en los recuerdos, los gestos que aparecen en nuestros sueños y que constituyen como demostró Freud, la materia más concreta de nuestra biografía más íntima) y por último poético, o sea que también recurre al lenguaje, y al lenguaje más íntimo, por lo tanto el más concreto.<sup>74</sup>

De esta forma se observa que el símbolo, retoma un elemento del “mundo bien visible” y si entendemos que el mundo visible es construido dentro de los esquemas de comprensión propios de un horizonte hermenéutico, se coincide con la consideración Gadameriana de que un símbolo es socialmente dado. Sin embargo su significado no está dado, sino que permanece abierto, a las nuevas apropiaciones que los sujetos puedan hacer de él, expresables onírica y poéticamente. Además de estos elementos para Durand, la flexibilidad de un símbolo estribaría en su capacidad de “integrar en una sola figura las cualidades más contradictorias” y de repetirse llegando a inundar el universo de lo sensible para significarlo, a la vez que el mismo se perfecciona y satisface su inadecuación lógica. Los símbolos son los componentes principales de las narraciones míticas, expresadas por las culturas arcaicas. También están presentes en las expresiones literarias modernas y se distinguen de las imágenes literarias.

La imagen literaria hace presente por si misma lo que representa, pero sin necesidad de una mediación externa, parte de un elemento externo significado, lo recrea pero lo supera. Proporciona un incremento del ser de lo que representa. Se sigue conservando “la magia de las imágenes, que reposa sobre la identidad y la no distinción de la imagen y de

---

<sup>74</sup> Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1969, p.17



lo que esta reproduce” como en el arte sagrado, o en la narración mítica. Sin embargo no es una mera copia, sino que posee una realidad propia:

Cada representación viene a ser un proceso óntico que contribuye a constituir el rango óntico de lo representado. La representación supone para ello un incremento de ser. El contenido propio de la imagen se determina ontológicamente como emanación de la imagen original.<sup>75</sup>

Esta idea desde nuestro punto de vista, expresa el carácter dialéctico de la imagen, ya que parte de una pre-comprensión de lo representado, para presentar un incremento de su ser, con lo cual amplía la comprensión que se tenía de lo representado y se erige por sí misma en imagen más verdadera, originaria, en tanto que funda una comprensión y vivencia más amplia de lo representado. Es en este sentido que Gadamer dice que: “Cada representación viene a ser un proceso óntico que contribuye a constituir el rango óntico de lo representado.”

Aquel cuyo ser implica tan esencialmente el mostrarse, no se pertenece ya a sí mismo. No puede por ejemplo evitar que se le represente en el cuadro; y en cuanto que estas representaciones determinan la imagen que se tiene de él, acaba por tener que mostrarse como se lo prescribe el cuadro. Por paradójico que suene, lo cierto es que la imagen originaria solo se convierte en imagen desde el cuadro, y sin embargo el cuadro no es más que la manifestación de la imagen originaria.<sup>76</sup>

Este carácter del arte de contribuir a constituir el rango óntico de lo representado, ha tenido socialmente diversas manifestaciones, ya que ha sido originaria de sentidos nuevos para la tradición. Gadamer refiere la afirmación de Herodoto de que Homero y Hesíodo habían proporcionado sus dioses a los griegos, en referencia a que son ellos con sus escritos y las imágenes que suscitan, los primeros en introducir en la religión griega una sistemática a la familia divina asignándoles su forma y su función, al respecto de lo cual Gadamer dice que “la palabra poética había aportado una primera unidad a la conciencia

---

<sup>75</sup>Hans-Georg Gadamer (2001), *op. cit.*, p. 189

<sup>76</sup>*Ibid.* p. 191

religiosa, superando los cultos locales.”<sup>77</sup> Y en otra de sus obras Gadamer la significación social del arte narrativo de fundar nuevos sentidos y significados, como en el caso del rapsoda:

En la visita de Ulises a los feacios se describe espléndidamente el papel que puede desempeñar el rapsoda para la convivencia humana. Cuando surgen tensiones y amenaza la discordia, entonces se apela al rapsoda, que sabe fundar nuevos espacios comunes en la vida social.<sup>78</sup>

### ***La imagen dialéctica benjaminiana.***

La idea de imagen que Gadamer nos ha proporcionado, puede complementarse muy bien con la idea de imagen dialéctica que sostiene Walter Benjamin y que pone el acento en la dimensión política del lenguaje, así como en su capacidad de rememorar y transformar la comprensión del presente. Para el caso de las imágenes femeninas de la novela que aquí nos ocupa, es central tener en cuenta estas características de la imagen literaria, su capacidad de rememorar, criticar y transformar.

Con la idea de imagen dialéctica, Benjamin se refiere a un concepto teórico metodológico que le permite una comprensión de las obras y significados culturales, desde una postura crítica de los presupuestos políticos que rigen la narración histórica dominante, la historia de los vencedores y buscando deslindarse de ella para proponer una comprensión que permita rescatar elementos históricamente marginados, y que permita visibilizar y dar lugar a los subalternos. Por ello José María de Luelmo, considera a la imagen de Benjamin como “un instrumento para una lectura crítica de la historia”.

En este sentido podemos decir que Benjamin asume en su propuesta epistemológica una crítica política de las posturas de conocimiento dominantes en su época y hasta nuestros días, el cientificismo positivista, que está fuertemente relacionado con la crisis cultural que ya tenía lugar en su época a propósito de los totalitarismos. De esta forma la

---

<sup>77</sup> *Ibid.* p. 192

<sup>78</sup> Hans-Georg Gadamer (1997), *op.cit.*, p. 104

propuesta de Benjamin conjuga el método crítico del materialismo histórico, (en el cual se asume que desde el presente se debe comprender el pasado) y por otro lado los métodos filológicos de interpretación artística. Así se aleja de las pretensiones científicas y se aproximará más a las preocupaciones hermenéuticas por la comprensión dialógica y dialéctica del sentido.

Benjamin estaría trasladando a su práctica epistemológica una intención netamente política: contravenir la ideología que por esas fechas amenazaba el paradigma sociocultural europeo, el totalitarismo, cuyo antecedente intelectual inmediato situaba él, en sistemas monolíticos y antihumanistas de pensamiento, como el positivismo. En palabras de Stéphane Mosès, de esa conciencia ética y política, “nace un nuevo tipo de inteligibilidad histórica, basado no en un modelo *científico* del conocimiento destinado a descubrir las *leyes* de los procesos históricos, sino en un modelo *hermenéutico*, que tiende hacia la *interpretación* de los acontecimientos, es decir, a la ilustración de su *sentido*.”<sup>79</sup>

Su concepto de imagen dialéctica parte de una crítica a la historia de los vencedores, como concibe a la historiografía de su época que se regía por principios positivistas de conocimiento, es decir, considera un decurso lineal de los hechos históricos, una causalidad, una sucesión de los grandes acontecimientos encabezados por los vencedores pertenecientes al género masculino, una visión teleológica de arriba hacia el progreso por medio de la supremacía de la razón y de la civilización, las cuales para erigirse como dominantes ha tenido que excluir, y someter otras culturas, otras formas de ser diferentes de su orden. Por ello dice Benjamin que la historia de los vencedores y los documentos culturales que de ella se derivan son “Documentos de barbarie”. A esta historia que perpetua el dominio político de un grupo, Benjamin opone otros principios de concepción de la realidad histórica.

La noción de imagen dialéctica se aproxima ampliamente a la concepción del arte como juego, en el sentido de considerar la experiencia artística como resultante de un

---

<sup>79</sup> José María de Luelmo Jareño, “La historia al trasluz: Walter Benjamin y la imagen dialéctica”, (Artículo electrónico), *Escritura e Imagen*, Vol. 3, España, Universidad Politécnica de Valencia, 2007, p. 175, (<http://revistas.ucm.es/index.php/ESIM/article/view/ESIM0707110163A/29110>), (mayo 2011)

movimiento dialógico entre lo representado por el arte y los espectadores-intérpretes. En esta perspectiva el sujeto y el objeto no están distanciados, sino se encuentran interrelacionados. Las imágenes dialécticas al igual que la obra de arte no poseen un sentido único y cerrado, antes bien invitan constantemente a la interpretación, y su sentido es susceptible de ser reactualizado de forma permanente, pues el intérprete siempre se acerca a ellas desde un nuevo horizonte hermenéutico.

En este sentido reconoce el papel activo que todo historiador e intérprete tiene siempre frente a su objeto de estudio, despojándose así de la pretensión de objetividad científicista. En este papel activo y creativo del intérprete, tiene relevancia el proceso dialógico por el que la alteridad, lo Otro puede tener lugar:

Benjamin parece tener siempre como prioridad la relación con lo Otro en la condición de aquello que es presente; de ahí que, desde el momento actual, solicite, turbe o desestabilice lo constituido como tal; por ello quizá podamos entender la identidad no como un dato más, sino como la determinación de algo en la relación con el otro. No se trata de un presente o de una presencia estable, autónoma o auto constituida, sino del movimiento perpetuo entre lo ya sido, lo que es y lo por venir... Así, en el espacio literario se piensa lo urbano, la ciudad, en términos de escritura, o la experiencia como apertura a la alteridad.<sup>80</sup>

La historia no es lineal ni causal, es un conjunto de hechos individuales y el historiador es quien, desde su presente, se encarga de seleccionar estos hechos y darles un sentido. La historia no tiene estructura por sí misma. Para comprender la historia, asumiendo el papel activo del historiador, Benjamin nos propone la noción de imagen dialéctica, como forma de acercarse a las obras y sucesos históricos y culturales, en el que se pone de manifiesto la relación dialéctica entre sujeto y objeto, entre pasado y presente:

En otras palabras: la imagen no es portadora por sí sola de su sentido, ni puede el historiador conferirle uno por capricho, sino que el sentido real de cada imagen nace de una colisión entre ella misma, que viaja *hacia nosotros* desde el pasado, y la mirada que la lee en la actualidad, pues “el índice histórico de las imágenes no sólo dice a qué tiempo

---

<sup>80</sup> Norma Garza Saldivar, “El espacio de la memoria”, en *Acta Poética*, Núm. 30-2, México D.F., Instituto de Investigaciones filológicas UNAM, Otoño 2009, p. 155

determinado pertenecen, dice sobre todo que sólo en un tiempo determinado alcanzan legibilidad”. Y la imagen dialéctica es, precisamente, esa configuración de sentido que surge del encuentro entre la imagen física, palpable, pretérita, y aquella que, situado en la punta temporal del presente, propone o cree leer el historiador.<sup>81</sup>

En su rechazo de la historia positiva, que concibe los hechos en sucesión causal del pasado en dirección al presente, propone variar el esquema trayendo al presente los sentidos del pasado, y reconociendo en este presente la necesidad de continuidad de las verdades del pasado, para la construcción del futuro. Por ello dice Benjamin que “la imagen dialéctica es un relámpago esférico, que atraviesa el horizonte entero de lo pretérito”<sup>82</sup>, pues su curso es ir del presente al pasado y de este al presente que proyecta el futuro.

En su hacer investigativo, como en “Pequeña historia de la fotografía”, Benjamin se propone rescatar datos insospechados, las imágenes acalladas por la historia dominante, las miniaturas, los detalles, para descubrir en ellos las verdades que la historia positiva ha ocultado. “El típico continuismo historicista cede en beneficio de lo fragmentario y de la discontinuidad, y su artificiosa homogeneidad se ve sustituida por el valor de la heterogeneidad, de la *diferencia*.”<sup>83</sup>

Esta valoración de la diferencia, de lo discontinuo y fragmentario está fuertemente ligado a la narración de las experiencias, propias o ajenas, que posibilitaba una apropiación por parte del sujeto de los sucesos históricos, desde sus afecciones, desde los detalles, desde su individualidad. Es por ello que Benjamin opone a la historia positiva, la narración como espacio de apropiación del pasado, espacios de rememoración:

Las construcciones de la historia son comparables a instrucciones militares que acuartelan y acorazan la verdadera vida. Por el contrario, la anécdota es un levantamiento callejero. La anécdota nos acerca las cosas en el espacio, permite que entren en nuestra vida. Supone la estricta contraposición a esa historia que exige “empatía”, que hace de todo algo abstracto. Hay que acreditar la misma técnica de cercanía frente a las épocas, a modo de calendario.<sup>84</sup>

---

<sup>81</sup> José María de Luelmo Jareño, *op. cit.*, p. 172

<sup>82</sup> *Idem*.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 175

<sup>84</sup> Walter Benjamin, *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2005, p. 559, en González Saldivar Norma, *op. cit.*, p.163

Además para Benjamin la narración es central en tanto que los significados y onirismo que moviliza traspasan ampliamente la percepción cotidiana, la comprensión instituida de lo real. Esto es posible porque nos presenta sucesos o experiencias lejanos, en términos de tiempo o del espacio, que cobran nueva vigencia y autoridad. Y sobre todo la narración expone prodigios, acontecimientos maravillosos, mágicos a los que no impone ninguna explicación, a los que no se impone la lógica de tiempo lineal causal, lo cual los hace más memorables. La pérdida de la narración oral en el mundo contemporáneo la relaciona con el olvido de lo maravilloso por la razón instrumental.

Esta propuesta de recuperación del pasado por medio de la imagen dialéctica, ya sea como imágenes literarias, fotográficas, o por medio de la experiencia de la ciudad como emergencia de espacios históricos, Benjamin lo presenta con la metáfora de develar lo que ha permanecido oculto y oprimido por la historia dominante. Esta propuesta en el plano histórico, social y hasta individual, se asemeja a la propuesta psicoanalítica de develación del inconsciente.<sup>85</sup>

Traer a la conciencia el pasado inconsciente implica la recuperación del pasado para proponer una nueva comprensión del presente y del futuro. Es un acto de rememoración, para traer a la vida las verdades del pasado, los sentidos subsumidos.

Al recoger los restos de lo pasado, las ruinas de la historia, Benjamin no intenta restaurar o interpretar, sino juntar esos pedazos piadosamente y guardar con ellos los valores sustantivos heredados de una sociedad, porque quizá nadie mejor que Benjamin sabe que la memoria viva del pasado y el proyecto del porvenir desaparecen juntos.<sup>86</sup>

Benjamin guardaba una esperanza de concientización social y de transformación en la difusión de la crítica que las imágenes dialécticas propician:

Las imágenes dialécticas actuarían como instrumentos de esa concienciación, pues “dichas imágenes deberían proporcionar un conocimiento crítico de la modernidad al yuxtaponer, ‘estereoscópicamente’, imágenes de dos dimensiones temporales”, a saber, la de una

---

<sup>85</sup> Norma Garza Saldivar, *op. cit.*, p.156

<sup>86</sup> *Idem.*

voluntad de identidad –“querer perdurar” para la historia mediante la fotografía– y la de su frustrante resultado –“acabar siendo” simple anonimato o apenas un documento residual. Este contraste entre ansia e insatisfacción es el que mueve a Benjamin a desmenuzar los pormenores contenidos en cada imagen y someterlos a pública lectura.<sup>87</sup>

Esta esperanza en la concientización social que puede generar la difusión masiva de la imagen particularmente artística, la expresa también Benjamin en su obra *El arte en la época de su reproductibilidad técnica*, pues a pesar de la instrumentalización y masificación de las imágenes que la industria cultural propicia, puede subsistir su función crítica y propiciar la emergencia de lo que había sido acallado. A pesar del trágico contexto al que este autor se enfrenta no abandona la comprensión de la experiencia del arte como apertura a los sentidos subyugados, negados, como “incremento del ser”, como potencial de transformación del presente y del futuro a la luz de su reapropiación del pasado, de su recordar.

### ***Para una definición de la imagen literaria***

Recuperando los aportes de los dos autores antes abordados, al respecto de la Imagen literaria, finalizaremos este apartado sintetizando sus puntos de convergencia y de complementariedad, con la finalidad de proporcionar una definición tentativa de la Imagen literaria que permita sentar las bases para la investigación de las imágenes femeninas de, *Hombres de Maíz*.

En primera instancia es importante considerar que partimos de un interés por nutrir nuestra investigación sociológica con algunos planteamientos de la hermenéutica filosófica. El objetivo de esta complementariedad es cimentar una postura de conocimiento sociológico desde el reconocimiento de la comprensión dialógica y dialéctica con un carácter ontológico, permitiendo un nuevo acercamiento a lo social que nos posibilite una autocrítica del devenir mismo del acto investigativo, pues la hermenéutica nos permite reconocer el papel activo del investigador en el proceso de

---

<sup>87</sup> José María de Luelmo Jareño, *op. cit.*, p. 174

comprensión y nos permite una observación a nuestros objetos de estudio desde una nueva óptica menos determinista, sin la falacia de la neutralidad positivista.

En este sentido es importante reconocer que la comprensión sociológica de las imágenes literarias, es un acto de recreación del sentido de las imágenes, es una forma de experiencia de la obra literaria, a través de una mirada sociológica particular.

Pensamos que en nuestro acercamiento desde esta mirada sociológica a las imágenes literarias se lleva a cabo una singular experiencia del arte, en los términos gadamerianos antes expuestos, que nos posibilita establecer un diálogo con la obra de arte para desocultar o descifrar sus sentidos, reconociendo el papel activo que como intérpretes nos atañe, y a la vez dando lugar a que la singularidad de las imágenes pueda emerger.

Podemos decir que la imagen literaria es un acontecimiento del lenguaje, que sólo alcanza identidad parcial, pues nunca termina de interrogarnos en la medida en que nuestro horizonte hermenéutico también va cambiando.

Decimos que la imagen literaria es una imagen dialógica y dialéctica en tanto que pone en relación solidaria elementos dicotómicos que la conforman para permitir la emergencia de sus sentidos.

En primera instancia conjuga un lenguaje “viejo” proveniente de una tradición particular para romper con sus sentidos unívocos y cerrados a la manera de signos muertos y estatuidos, para dar paso a nuevas asociaciones, nuevas gramáticas, nuevos sentidos, que no dejan de referir a ese lenguaje viejo pero ahora vivificado.

La imagen literaria igualmente nos refiere a la consideración del espacio instituido socialmente marcado por los límites de los roles sociales asumidos. Estos sentidos son deformados también a favor de nuevos espacios sociales fundados por la imaginación creadora posibilitando muchas veces el encuentro de lo que se creía opuesto. Al respecto Gadamer refiere a la capacidad de la narración para “fundar nuevos espacios comunes de la vida social”.



La imagen literaria también pone en relación sentidos pasados que habían permanecido ocultos, o excluidos socialmente, o sin lugar en el mundo de la vida cotidiana con el presente del intérprete desde su singular horizonte hermenéutico, para dar paso a la emergencia de lo otro que nos cuestiona, que va dejando de ser un sentido otro, ajeno, para constituirse en un sentido genuino que marque nuestro devenir. Por ello dice Gadamer que el estremecimiento que nos provoca la obra de arte, nos interroga, y tomando el papel de espejo: “No es sólo el “ese eres tú” que se descubre en un horror alegre y terrible. También nos dice: “¡Haz de cambiar tu vida!” <sup>88</sup> y es en este sentido que Benjamin considera que la imagen posibilita la recuperación o “develación” de la “memoria viva del pasado” que ha sido acallado o excluido, por la lógica de un tiempo moderno lineal y progresivo.

En este sentido podemos decir que la obra literaria opera como un acto ritual que permite la recreación o reactualización de los sentidos míticos fundantes de una sociedad, ya que en cada acercamiento singular a ella, en cada nueva lectura, la obra se nos representa, se nos hace presente para permitirnos recrear sus sentidos. Más aún posibilita reactualizar o “refundar” sentidos míticos de otras tradiciones culturales, dando paso a una apertura de horizontes hermenéuticos, participando de un proceso significativo y onírico de “aumento del ser”.

A todo ello refiere la idea gadameriana de que la imagen literaria posibilita un proceso óntico, de aumento del ser, aumento de nuestra comprensión, experiencia, percepción e imaginación del mundo. La experiencia artística que la imágenes literarias nos proporciona, nos permite abrir las puertas de nuestra morada a la alteridad, a lo extraño, a lo maravilloso permitiendo que nutran nuestra existencia.

A continuación expondremos los conceptos sociológicos de la perspectiva de género que nos permiten completar la reflexión de la tradición sociológica desde la cual estamos dialogando con la obra de arte.

---

<sup>88</sup> Hans- Georg Gadamer, “Estética y hermenéutica” en *Estética y Hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 1996, p.62 en Ma. Antonia González Olvera, *op. cit.* p. 97

### 3. El concepto de género en el análisis literario

#### ***Antecedentes: género y literatura***

La reflexión del género, completa la perspectiva desde la cual nos acercamos a este diálogo con las imágenes literarias de la novela *Hombres de Maíz*. Es por ello que en el presente apartado nos avocaremos, en primer lugar, a desarrollar la definición de género que guían nuestro análisis

El término “Género”, del inglés “*gender*” como categoría para el análisis social, surge en la década de los 70s del siglo pasado entre las teóricas feministas anglosajonas y desde entonces se ha ido desarrollando desde distintas disciplinas o enfoques interdisciplinares.

Un antecedente importante de esta tipo de análisis son los denominados “Estudios de la Mujer”, que se enfocaban únicamente en la situación social de las mujeres, de forma descriptiva y empirista, llegando a referir a “la mujer” como un concepto monolítico, homogéneo, esencialista, marcado por el sexo. Es tal vez, en este grupo de estudios donde podemos ubicar una primera propuesta de análisis de la Imágenes femeninas en la literatura, que tuvo gran auge en las universidades americanas a principios de la década de 1970. Una obra representativa de esta corriente es el libro compilación, *Imágenes of women in fiction*. Toril Moi en un análisis sobre la Teoría Literaria feminista nos dice que esta corriente pretendía:

Estudiar las imágenes de la novela, (lo que) equivale a estudiar las falsas imágenes de la mujer en la novela. La imagen de la mujer viene definida por oposición a la “persona real”, que de un modo u otro, la literatura nunca logra transmitir al lector... se considera a la literatura como una reproducción más o menos fiel de la realidad externa a la que todos tenemos un acceso igual e imparcial, y por lo tanto nos vemos capacitados para criticar al autor basándonos en si ha creado o no un modelo incorrecto de la realidad que, de un modo u otro todos conocemos. Esta visión decididamente empirista no consigue

comprender que la realidad no es sólo algo que construimos, sino también una visión controvertida.<sup>89</sup>

En efecto estos primeros estudios de las imágenes femeninas en las obras literarias, partirán de un concepto positivista y normativo de lo que el lenguaje debía ser. Se piensa que el lenguaje debe aspirar a lograr correspondencia entre lo enunciado y un “mundo exterior” definido de forma empírica. El lenguaje es por tanto un medio para expresar lo externo a él, que considera unívoco y universal. En nuestro capítulo anterior ya hemos planteado una controversia respecto a este enfoque, en tanto que no considera que el mundo exterior empíricamente percibido y considerado como “real”, es una forma de comprender el mundo, construida, histórica, social y biográficamente. El lenguaje por tanto sería la vía “a priori”, anterior a toda experiencia, que posibilita la comprensión de lo otro y de uno mismo.

Una teoría sobre el género que nos parece más adecuada a nuestro planteamiento de comprensión dialógica y que ha tenido gran auge para los estudios culturales y sus implicaciones políticas, es la propuesta por la historiadora Joan W. Scott.

### ***Elementos del género***

En su ya famoso ensayo titulado “El género una categoría útil para el análisis histórico”, Scott nos presenta un recorrido crítico de las diferentes corrientes que han abordado el género y nos propone una definición propia a esta categoría, “el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder.”<sup>90</sup> Y posteriormente nos presenta los cuatro elementos que constituyen y caracterizan su propuesta del género:

---

<sup>89</sup> Toril Moi, *Teoría literaria feminista*, Madrid, España, Catedra, 1988, p. 56

<sup>90</sup> Joan W. Scott, “El género una categoría útil para el análisis histórico” en *El género construcción cultural de la diferencia sexual*, Martha Lamas (compiladora), México D.F., Miguel Ángel Porrúa y Programa Universitario de Género (PUEG) UNAM, 2000, p. 289

El género comprende cuatro elementos interrelacionados: primero, símbolos culturalmente disponibles que evocan representaciones múltiples (y a menudo contradictorios) –Eva y María, por ejemplo, como símbolos de la mujer en la tradición cristiana occidental- pero también mitos de luz y oscuridad, de purificación y contaminación, inocencia y corrupción. Para los historiadores, las preguntas interesantes son cuáles son las representaciones simbólicas que se evocan, cómo y en que contextos. Segundo, conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de los significados de los símbolos, en un intento de limitar y contener sus posibilidades metafóricas. Esos conceptos se expresan en doctrinas religiosas, educativas, científicas, legales y políticas, que afirman categóricamente y unívocamente el significado de varón y mujer, masculino y femenino... este tipo de análisis debe incluir nociones políticas y referencias a las instituciones y organizaciones sociales, tercer aspecto de las relaciones de género... el cuarto aspecto de las relaciones de género es la identidad subjetiva.<sup>91</sup>

En esta definición se expresa que el género es una categoría que designa la forma en que se ha construido socialmente la experiencia corporal, las relaciones sociales y las instituciones, a partir de comprender la diferencia sexual desde un horizonte hermenéutico o contexto particular. En este caso la diferencia sexual, representa aquello “otro” que nos constituye y que codificamos de acuerdo a los parámetros dados en un momento histórico, social y político dado.

El primer elemento del género que designa Scott, son los “símbolos culturalmente disponibles que evocan representaciones múltiples”. Cabe recordar que para Gadamer los símbolos hacen “aparecer como presente algo que en el fondo lo está siempre”, expresan un elemento del pasado de una comunidad, elemento de significados inagotables que continua presente por su recreación, y sólo puede reconocerse dentro de los significados establecidos por la comunidad o cultura. También mencionamos que el significado de los símbolos, no es un significado cerrado, sino más bien abierto a nuevas significaciones y flexible, teniendo capacidad de integrar en una misma figura cualidades contradictorias, como en el ejemplo de Scott mencionado en la cita anterior. María y Eva, como símbolos

---

<sup>91</sup> *Ibid.*, p.. 289-291

de lo femenino expresan un pasado cultural que continua vigente en sus recreaciones dentro de una comunidad cultural, además ambas caracterizan a lo femenino, otorgándole cualidades contrapuestas. Dentro de este elemento del Género, Scott también reconoce los mitos como narraciones simbólicas que fundamentan los sentidos bajo los cuales se comprende una parte del mundo. Este elemento lo retomaremos en el siguiente apartado.

El siguientes elementos que Scott menciona son los conceptos normativos como intentos de acotar y fijar el significado de los símbolos, que “afirman categóricamente y unívocamente el significado de varón y mujer, masculino y femenino” la normatividad de estos conceptos dice Scott que “dependen del rechazo o represión de posibilidades alternativas y, a veces tienen lugar disputas abiertas sobre las mismas.”<sup>92</sup> Los conceptos que adquieren el predominio social, tratan de presentarse como los únicos posibles, como si emergieran del consenso social, o estuvieran dados por la naturaleza o la biología, para dar la apariencia de “permanencia intemporal en la representación binaria del género”. Posteriormente menciona las nociones políticas, instituciones y organizaciones sociales que son quienes defienden ciertos conceptos normativos en función de sus posiciones y disposiciones y entre las que se desarrollan estos conflictos o disputas por la hegemonía de sus conceptos.

Y finalmente las identidades de género, es decir los procesos por los que los sujetos se apropian e identifican con conceptos y símbolos sociales para significar su experiencia y sus relaciones con los otros.

Las relaciones sociales marcadas por la diferencia sexual codificadas desde el género, implican también relaciones de poder, de dominio y subordinación, de mayor o menor igualdad, a partir de cómo se conciba lo masculino y lo femenino. Más aún, Scott nos dice que “el género se implica en la concepción y construcción del propio poder”, el género es el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder. No es el género el único campo, pero parece haber sido una forma persistente y recurrente de

---

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 289

facilitar la significación del poder en las tradiciones, occidental, judeo-cristiana e islámica.”<sup>93</sup> Este postulado es central en la consideración del género en el contexto neocolonial, que analizaremos en el siguiente apartado.

### ***El cosmos sexualizado y su institucionalización***

Pierre Bourdieu en su obra titulada *La dominación masculina*, nos expone como las concepciones de lo masculino y lo femenino, han contribuido también a la significación binaria del cosmos, de las actividades cotidianas y del poder. Este planteamiento de la presencia de las concepciones de género en la significación de la naturaleza y del cosmos, es muy importante para esta tesis, ya que como veremos en el siguiente capítulo, la novela que analizamos nos presenta una naturaleza sexuada, cuyos sentidos guardan relación con la cosmovisión maya.

En, *La dominación masculina*, Pierre Bourdieu, se propone estudiar las “estructuras objetivas” y las “estructuras cognitivas” de la sociedad “cabileña”, a la cual califica como una sociedad androcéntrica, y también se propone entender los mecanismos históricos responsables de la “deshistorización” y de la “eternización relativas” de las estructuras históricas de la división sexual y de los principios de división del mundo.<sup>94</sup>

El autor considera que la sociedad de campesinos de las montañas de Cabilia poseen una “forma paradigmática de la visión falonarcicista y de (la) cosmología androcéntrica que comparten todas las sociedades mediterráneas, que siguen sobreviviendo, en estado parcial y como fragmentado, en nuestras estructuras cognitivas y nuestras estructuras sociales.”<sup>95</sup> Por lo tanto para Bourdieu, comprender el carácter androcéntrico de la sociedad Cabileña, permitirá comprender algunas raíces del carácter androcéntrico de la actuales sociedades europeas.

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 292-293

<sup>94</sup> Pierre Bourdieu, *La dominación masculina*, Anagrama, 5ta. edición, Barcelona, 2007, p. 8.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 12

En primera instancia critica la concepción de una “sexualidad como tal”, de un ámbito acotado de lo sexual, ya que nos ha hecho perder el sentido de una cosmología sexualizada que se encuentra implícita en nuestra visión de mundo. Sin embargo, en la Sociedad Cabileña el ámbito de la sexualidad no está acotado, sino que se encuentra en el orden del cosmos y a la vez los comportamientos sexuales se cargan de determinaciones cosmológicas, “la división entre los sexos parece estar en el orden de las cosas...en el mundo social y en estado incorporado en los cuerpos y en los hábitos de sus agentes, que funcionan como sistemas de esquemas de percepción, tanto de pensamiento como de acción.”<sup>96</sup>

La división entre los sexos se manifiesta en cada uno de estos ámbitos como un sistema de oposiciones homólogas entre lo masculino y lo femenino (Como la oposición arriba/abajo o subir/bajar), sistema que les otorga su objetividad, su carácter de necesidad y naturalidad. Esto ocurre desde una simbolización y significación dicotómica de lo masculino y lo femenino, en que se hace patente la dominación del primero hacia el segundo:

Corresponde a los hombres situados en el campo de lo exterior, de lo oficial, de lo público, del derecho, de lo seco, de lo alto, de lo discontinuo, realizar todos los actos a la vez, breves, peligrosos y espectaculares, que como la decapitación del buey, la labranza o la siega, por no mencionar el homicidio o la guerra, marcan unas rupturas en el curso normal de la vida; por el contrario a las mujeres por estar situadas en el campo de lo interno, de lo húmedo, de abajo, de la curva y de lo continuo se les adjudican todos los trabajos domésticos, es decir privados y ocultos, prácticamente invisibles o vergonzosos como el cuidado de los niños y de los animales, así como todas las tareas exteriores que les son asignadas por las razones míticas...los más sucios, los más monótonos, los más humildes.<sup>97</sup>

Esta visión y división sexual del mundo se constituye como, una tradición cultural, con una estructura objetiva del ser del mundo y con una estructura cognitiva que genera

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 21

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 45

expectativas del mundo acorde con ella. La coincidencia entre ambas estructuras genera la “actitud natural” o “experiencia dóxica” en la comprensión del mundo de los sujetos.

El mundo social con su carácter mítico ritual, construyen los cuerpos como realidades sexuadas al hacer aparecer las diferencias biológicas, anatómicas entre los cuerpos como justificación natural para la diferenciación social entre los sexos. Podemos decir que el mundo social invierte el sentido de las causas-efectos, al naturalizar o biologizar la diferenciación social de los sexos, siendo que esta objetivación y naturalización del mundo y del cuerpo sexuados, son construcciones sociales. En este sentido podemos decir que lo social del género se in-corpora en el cuerpo, se hace cuerpo.

El sistema mítico y el orden jurídico son los encargados de oficializar o consagrar socialmente estos principios de visión y división de la realidad y del orden social, que fundamentan y legitiman las relaciones de dominación que se ejercen desde lo masculino hacia lo femenino.

En este sentido, es importante el papel de instituciones sociales como el estado, la iglesia, la escuela o la familia, que considera “fuerzas históricas de deshistorización” de una comprensión del mundo que implica un orden sexual, ya que son “lugares de elaboración y de imposición de principios de dominación que se practican en el interior del más privado de los universos.”

Sin embargo el carácter histórico de los símbolos culturales que subyacen a estas concepciones normativas definitorias de un orden de género, implica que puedan ser modificadas o reemplazadas junto con las significaciones de la diferencia sexual y de las relaciones de poder que estas significaciones traen aparejadas. Al respecto advierte Scott:

La aparición de nuevas clases de símbolos culturales puede dar lugar a la reinterpretación, o realmente a la reescritura del relato edípico, pero también puede servir para reinscribir este terrible drama en términos todavía más significativos.<sup>98</sup>

---

<sup>98</sup> Ibid. Pág. 301



A manera de conclusión de este apartado hemos observado que para comprender las imágenes femeninas de la novela *Hombres de Maíz*, es necesario entablar un diálogo con la obra de arte dejando explícitos nuestros presupuestos teóricos o la tradición desde la cual partimos. Por este motivo en este capítulo presentamos la noción de imagen literaria y de género desde las propuestas de Joan Scott y Pierre Bourdieu, como las categorías básicas que guía nuestra perspectiva.

En este capítulo esbozamos una noción de Imagen literaria, entendida como acontecimiento del lenguaje literario, que propicia la experiencia artística por medio de la cual la obra establece un diálogo con su intérprete para recrear su sentido. Las imágenes literarias, nos remiten a ciertos elementos de la realidad significados desde los prejuicios de nuestra tradición, pero conforme se desenvuelve la auto-representación de la imagen, los prejuicios primeros se ven rebasados por nuevos significados, propiciando un proceso “ontogenético” de “aumento del ser”, a la manera de la recreación del mundo por medio de los rituales religiosos. Por lo tanto la Imagen literaria nos permite recordar y actualizar significados del pasado, y a la vez permite la emergencia de nuevos elementos del ser del mundo, por medio de su lenguaje poético.

Las imágenes femeninas de la novela, son aquellas imágenes literarias que recrean símbolos y concepciones de lo femenino, entendiendo este carácter de femenino desde la noción de género. Entendemos el género como la forma en que una sociedad configura histórica y culturalmente su forma de comprender las diferencias entre los sexos y a la vez el género puede entenderse como la “forma primaria de significación del poder” ya que sus sentidos intervienen en la construcción de otros ámbitos sociales como la significación del poder, el medio ambiente o de la religión.

Las imágenes femeninas de una novela nos remiten a los símbolos y concepciones de lo femenino en el contexto del autor, pero a la vez permiten la emergencia de nuevas significaciones de lo femenino.

Para el caso particular de la novela *Hombres de Maíz*, sostenemos que los nuevos significados de lo femenino que las imágenes de la novela nos presenta, están muy

relacionados con la cosmogonía maya del Popol Vuh, implicando no una reproducción, sino una especie de recreación o actualización de las significaciones de lo femenino presentes en este mito.

Esta recreación de las significaciones de lo femenino en el Popol Vuh que la novela nos presenta, la entendemos como resultado del diálogo de dos horizontes hermenéuticos, por una parte los discursos de género en el contexto neocolonial de Asturias, que son criticados en la novela y quedan rebasados por la recreación de nuevo discurso de género que rescatan significaciones de la cosmogonía maya.

Para comprender el sentido de las imágenes de la novela con relación a las tradiciones culturales a la que nos remite, nos abocaremos en el siguiente capítulo a exponer algunos elementos biográficos de Miguel Ángel Asturias, así como, algunas de las motivaciones explícitas para su quehacer literario. Posteriormente rastreamos las concepciones de género predominantes en la época de Asturias, y por otro lado expondremos cual era la condición de las mujeres entre los antiguos mayas, esto con la finalidad de contrastar estas concepciones con las imágenes literarias que nos presenta la novela.

## Capítulo II: El Realismo Mágico para Asturias y las concepciones de lo femenino en la historia de Guatemala.

*Nuestra ceguera acerca de los modos de vida primitivos es corolario del sinsentido de gran parte de nuestra propia vida.*

*Peter Winch<sup>99</sup>*

La comprensión de las imágenes de una novela, desde la perspectiva hermenéutica previamente planteada, implica en primera instancia no una reconstrucción psicologista de los motivos del autor para generar estas imágenes, sino asumir que todo texto por sí mismo, implica ya un diálogo del autor con su contexto, por lo tanto para poder dialogar con el texto, es necesario entender los términos de este primer diálogo, que resulta importante para la posterior comprensión del sentido de la obra.

Es por eso que en este apartado presentamos en primer lugar el contexto de la obra y la situación hermenéutica de Miguel Ángel Asturias. En este sentido nos remitiremos a la historia biográfica de Asturias resaltando sus influencias literarias, su descubrimiento de la cosmovisión maya, y su singular interpretación del Surrealismo. Presentaremos también el estilo literario en el que Asturias enmarca su obra literaria, el Realismo Mágico. Al respecto sostenemos la tesis de que el Realismo Mágico de Asturias pretende ser una fusión de dos horizontes hermenéuticos: la mitología maya y la comprensión instrumental moderna del mundo, fusión en la que está mediando su particular interpretación del surrealismo. Así Asturias logra hacerse de una mirada singular acerca del mundo bajo la que plantea también el propósito político de su literatura.

Posteriormente abordaremos el sentido que guardan los discursos de género predominantes en el contexto neocolonial de Guatemala y entre los antiguos mayas, resaltando la significación de las figuras femeninas en la cosmogonía del *Popol Vuh*. Este

---

<sup>99</sup> Peter Winch, *Comprender una sociedad primitiva*, Barcelona, España, Edit. Paidós, 1994, p. 37

apartado es central ya que a partir de los discursos hegemónicos sobre el género en los dos contextos mencionados, se irán tejiendo relaciones para el análisis de las imágenes femeninas de la novela y para el desvelamiento de su sentido singular.

## **1.- Miguel Ángel Asturias en el contexto de la primera mitad del siglo XX.**

Miguel Ángel Asturias nace el 19 de octubre de 1899 en Guatemala en el barrio de Parroquia vieja. Su infancia y parte de su juventud, trascurrieron durante la dictadura de Estrada Cabrera que duro 22 años, de 1898 a 1930.

En la mayoría de los países de América Latina es la época de largas dictaduras que promueven políticas de modernización y a favor de los intereses extranjeros; mientras que en el mundo, Gran Bretaña aún mantenía la hegemonía económica y los países europeos competían por el dominio territorial, al grado de generar conflictos entre naciones, que desembocaran en la primera gran guerra de 1914.

Miguel Ángel es hijo del abogado Ernesto Asturias descrito como: “un hombre autoritario y reservado que en realidad hablaba de todo, lo menos posible. Su conversación se reducía a monosílabos arrancados con dificultad.”<sup>100</sup> Mientras que su madre María Rosales, maestra de profesión, es descrita por el mismo biógrafo como: “una mujer muy expresiva, de gran empuje en la vida...Miguel Ángel la ve hasta su muerte como el sostén familiar en todos los sentidos.”<sup>101</sup>

La madre de Asturias, central en su formación humana, es originaria de las Verapaces, que Asturias describe como “la zona donde se encontraban los indios más rebeldes”. Es a ella a quien en parte dedica su obra *Leyendas de Guatemala* con la frase: “a mi madre que contaba cuentos”, de la cual el mismo Asturias nos dice: “en esta dedicatoria hay la parte del amor filial, la parte del reconocimiento del hijo a su progenitora, a la persona que no

---

<sup>100</sup> Gonzalo Asturias, “Infancia y juventud de Miguel Ángel Asturias”, en, *Vida, obra y herencia de Miguel Ángel Asturias 1899-1999*, op.cit., p. 94

<sup>101</sup> *Idem.*

solo le dio la vida, sino que después lo encaminó por el sendero del espíritu. En las leyendas de Guatemala rendía mi vocación a mi país, a mi pequeña tierra natal, a mi pequeño rincón de volcanes, de lagos, de montañas, de nubes, de pájaros de flores...”<sup>102</sup> por lo que podemos considerar la importancia de su madre para iniciarse en su labor narrativa.

En su infancia y adolescencia, Asturias descubrió ese mundo maravilloso que en su adultez quedaría plasmado en sus obras: por un lado observó y vivió el sufrimiento y conflicto social que surgía en la época del dictador Manuel Estrada Cabrera, el señor presidente; también estuvo en contacto con un mundo natural abundante y fértil que la geografía guatemalteca hacen posible; y descubrió el mundo indígena con el que convivió desde los 4 años.

En 1903 su padre abogado y juez de la capital, tras dar una sentencia que iba contra la postura de la presidencia, es despedido por el presidente Estrada Cabrera. Y por lo tanto para protección de la familia, todos se retiran de la capital hacia Salama, donde se ubica el rancho del abuelo materno de Asturias. En sus memorias, Asturias recuerda que una noche a la edad de cuatro años, un indígena lo llevaba en sus espaldas de la capital a Salama, mientras sus padres galopaban cada uno en su caballo. Es en Salama donde aprende la bastedad de la naturaleza como lo recuerda en sus memorias: “fui a la escuela a aprender las primeras letras, pero fue en ese río, en esas piedras, en esas tardes, en esas luces, en esas rocas donde aprendí la magia de mi país, las voces de mi país.”<sup>103</sup>

Allí convive por primera vez con el mundo indígena, guardándolo en su memoria y aprendiendo de su cosmovisión, como el mismo Asturias lo expresa : “la vida rítmica de los indígenas, donde todo se va haciendo por las horas marcadas por el sol, donde no hay ninguna prisa, donde todo se va haciendo por las horas marcadas por el sol,” respecto a la relación de los indígenas con su mundo natural menciona que: “había algunos venaditos,

---

<sup>102</sup> Miguel Ángel Asturias, “Guatemala en París” *Vida, obra y herencia de Miguel Ángel Asturias, 1899-1999*, *op. cit.*, p. 226

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 108

monos, ardillas, todos esos animales domésticos que tienen los indígenas”; de su arte nos dice que “había en general una madre que durante el día yo veía hilar en esos hilares muy antiguos...en la clase indígena había indudablemente un sentido nato que a mi me faltaba, que es el sentido musical, y entonces con cañas, piedras y pequeños tambores ellos hacían su música triste, melancólica que de una forma natural les nacía”; y sobre sus palabras: “aprendí algunas de sus palabras y ellos se reían mucho cuando me las oían decir. Es curioso pero a mi abuelo no le gustaba que dijese esas palabras indígenas, quería que yo hablara español.”<sup>104</sup>

A sus siete años Asturias regresa a Guatemala, e ingresará al colegio religioso “Don Bosco”, de cuya experiencia Asturias refiere: “allí llegaron los traumas que producía la educación de aquella época y que me ocurrió a mí. Llegaba uno hasta la intención de hacerse sacerdote, de estudiar para cura.”<sup>105</sup>

Durante su juventud, ingresa a la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales en la Universidad de San Carlos en 1918. Aquí su forma de ver el mundo se ve fuertemente trastocada por la influencia del positivismo que por aquellos años ingresaba a las Universidades Latinoamericanas como filosofía y ciencia de lo social. Por estos años el joven Asturias participa políticamente en los principales movimientos estudiantiles de su época.

En 1920 cae Estrada Cabrera de la presidencia debido a la enérgica actividad política que se desarrolla por parte del Partido Unionista al que se encontraban suscritos obreros, intelectuales guatemaltecos y la Unión de Estudiantes, de la cual Asturias era uno de sus representantes. Dos años más tarde Asturias se encuentra entre los fundadores de la Universidad Popular de Guatemala, en donde tiene la oportunidad de convocar a la clase trabajadora y popular para que se alfabeticen y accedan a clases de toda índole. Asturias impartía las clases de gramática y literatura.

---

<sup>104</sup> *Idem.*

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 112

En ese mismo año se gradúa en derecho con la tesis de grado: *Sociología Guatemalteca. El Problema Social del Indio*, la cual es una reflexión de la población indígena guatemalteca desde la visión del positivismo liberal de esa época. En 1923 accede al poder el dictador José María Orellana, el cual hace cerrar la Universidad Popular y encarcela a todo sospechoso de opositor al régimen, entre ellos a Miguel Ángel, quien estuvo preso por algunos meses. Finalmente sus padres deciden enviarlo a Londres para mayor seguridad del joven.

Una vez en Londres Asturias viaja a París, donde decide quedarse. El París de los años 20 y 30, del periodo de entre guerras, es el centro de reunión de artistas de todo el mundo. Esta confluencia de artistas de múltiples nacionalidades y orígenes, posibilitó el enriquecimiento cultural de todos los confluente, sentando las condiciones propicias para la emergencia de las vanguardias artísticas, el futurismo, el dadaísmo, el surrealismo. Y de forma particular posibilitó que los escritores latinoamericanos al darse a conocer y al dar a conocer las problemáticas de sus países, sus experiencias e inquietudes, se reconocieran como hermanados por provenir de orígenes culturales similares. Este origen similar hacía posible que tuvieran en común inquietudes artísticas y políticas. Es por ello que Asturias al referirse a su experiencia en París, habla desde el “nosotros” que constituían a los escritores y periodistas latinoamericanos, radicados temporalmente en París, algunos de los cuales eran además sus íntimos amigos, entre ellos destacan: César Vallejo, Alejo Carpentier, José Eustasio Rivera, Uslar Pietri, Ventura García Calderón, Alfonso Reyes y Zérega Bombona.<sup>106</sup>

En París ocurre una transformación del pensamiento de Asturias, al tomar el curso sobre cultura maya que impartía el Doctor Georges Raynaud, que le posibilitó retornar a su experiencia del mundo indígena adentrándose en sus raíces prehispánicas. Además en esta época, Asturias recibe una fuerte influencia de escritores Surrealismo, a quienes denomina “investigadores de la palabra”.<sup>107</sup> Estas experiencias lo motivan a escribir y

---

<sup>106</sup> Georges Pillement, “El París que Asturias ha visto y vivido” en, *Vida, obra y herencia de Miguel Ángel Asturias 1899-1999*, op. cit., p. 200

publicar su primer libro: *Leyendas de Guatemala*, libro que fue ampliamente valorado en Francia.

En julio de 1933, Miguel Ángel decide regresar a su país natal ahora gobernado por la dictadura de Jorge Ubico desde 1930, y cuya autocracia culminaría hacia 1944. Un posible motivo para ello es que Paul Valery, le había recomendado en algunas charlas, que regresara a su peculiar país ya que este le había posibilitado el desarrollo de sus obras más fecundas, de forma que evitará europeizar su estilo y sus temas, olvidando sus propias raíces, experiencia que a otros escritores no europeos les había sucedido. Otro evento que influyen en el regreso del escritor a su país natal es el rechazo que obtuvo Asturias de parte de los padres de su novia francesa Andrée Brossot, cuando les pidió la mano de su hija, aunado a la escases de ingresos económicos del escritor, en el marco de la crisis 1929.<sup>108</sup>

En estos años Asturias se emplea como profesor de literatura en la Universidad de Guatemala, trabaja como periodista en el diario *El Liberal Progresista* y al mismo tiempo funda y dirige el periódico *Éxito*, el cual dura sólo un año debido a los problemas económicos que tenía. Y posteriormente funda y dirige, el primer noticiero por radio llamado, *Diario del Aire*. En esa época la libertad de prensa se encontraba ampliamente limitada por la dictadura a tal punto que sólo se podían publicar, las notas venidas de la presidencia. Y Asturias que mientras radicaba en París, había mantenido una postura contra los regímenes de derecha y el imperialismo, frente al nuevo contexto internacional de segunda guerra mundial y el triunfo del fascismo en España, tiene que silenciar sus opinines, o de lo contrario probaría la represión dictatorial como sucedió a los opositores al régimen. Unos versos cortos titulados “Isla Feliz” definen su ánimo de esta época<sup>109</sup>:

Droga divina  
estar ausente

---

<sup>108</sup>Fernando Feliú, “Miguel Ángel Asturias en la Guatemala de Ubico” en *Vida, obra y herencia de Miguel Angel Asturias 1899-1999* Edit. UNESCO, Francia 1999 pág. 256

<sup>109</sup>*Ibid.*, p. 260



ser y no ser  
Bajo los parpados  
en soledad  
sin pensamiento.<sup>110</sup>

En 1939 se casa con Clemencia Amado con quien tuvo dos hijos, Rodrigo que nace en ese mismo año y Miguel Ángel que nace en 1941.

Con el triunfo de la revolución de 1944 comienza el gobierno democrático de Juan José Arévalo y por la desconfianza con que algunos de los integrantes del gobierno miran a Asturias por su permanencia en el régimen Ubiquista, sale exiliado hacia México. Aunque después Arévalo designa a Asturias como agregado cultural. Es en México donde bajo el financiamiento de su madre, publica su primer novela *El Señor presidente*, ya que ninguna editorial de este país aceptó financiarlo a pesar de tener la recomendación de Alfonso Reyes.

En 1947 se divorcia de Clemencia Amado, en parte debido a que su época de decadencia existencial sigue manifiesta a la par que su problema con su ingesta excesiva de alcohol. Ese mismo año al ser nombrado agregado cultural de Argentina, se traslada a ese país.

En 1948 publica *Sien de Alondra*, una selección de sus poesías con prólogo de Alfonso Reyes. Y en ese mismo año la editorial Losada publica *El señor Presidente*.

En el año de 1949 se publica *Hombres de Maíz*, aunque los orígenes del texto se remontan a los años 20s del siglo pasado, cuando Asturias, al encontrarse residiendo en París, redacta una serie de cuentos que se publicarán en diversas revistas, algunos de los cuales habrían pasado a formar parte de su obra *Leyendas de Guatemala*, y posteriormente, con algunas modificaciones estos cuentos se integrarían a *Hombres de Maíz*.<sup>111</sup>

---

<sup>110</sup> Miguel Ángel Asturias, "Isla feliz", en *Revista Azul* en Fernando Feliú, "Miguel Ángel Asturias en la Guatemala de Ubico", en *Vida, obra y herencia de Miguel Angel Asturias 1899-1999, op. cit.*, p. 264

<sup>111</sup> En 1931 publica en la revista *El Imán*, el cuento titulado: "En las tinieblas del cañaveral", el cual podría considerarse como una primera versión de la tercera parte de la novela *Hombres de Maíz*, titulada, "El venado de las siete rosas." En 1934 se publica en *Éxito*, el cuento "Luis Garrafita" versión primera del cuento "Gaspar Ilóm" publicado en 1945 y que dará paso al primer capítulo de la novela con unas pocas correcciones. Y en 1934 se publica en *El Liberal progresista*, el cuento llamado "El brujo de las manos

En 1951 durante la presidencia de Arbenz, Miguel Ángel es nombrado ministro consejero en Paris, hasta que en 1953, desde la presidencia lo nombran embajador en el Salvador. La relación entre Guatemala y Estados Unidos era cada vez más tensa, debido en parte a que la postura de Guatemala en los organismos internacionales ya no es complaciente con los intereses norteamericanos, como anteriormente lo había sido, y también a que las reformas nacionalistas emprendidas, como la reforma agraria, que afectaban directamente los intereses de las empresas estadounidenses instaladas en Guatemala, como la *United Fruit*. En este contexto Asturias es nombrado embajador de El Salvador, Sin embargo, con apoyo norteamericano Castillos Armas da un golpe de estado y toma el poder violentamente.

A partir de entonces se mantendrá en un exilio casi permanente hasta el final de su vida. Viaja por los países sudamericanos, Europa y Asia. Mientras tanto su producción literaria continua: en 1954 publica *El papa verde*, en 1956 publica la novela *Week-end en Guatemala*, en 1957 la obra teatral, *Audiencia de los confines*, en 1960, la novela *Los ojos de los enterrados* y *Poesía Precolombina*, en 1961 *El Alhajadito*, en 1963 la novela *Mulata de Tal*, en 1967 publica *El espejo de Lida Sal*, en 1969 su última novela *Maladrón*, en 1972 publica *Viernes de Dolores*.

En agosto de 1966 recibe en Moscú el premio Lenin. En octubre de 1967 se le otorga el premio Nobel de Literatura. En 1968 recibe de parte de las comunidades indígenas guatemaltecas el nombramiento de “hijo unigénito de Tecún Uman” y le hacen entrega del bastón de este emblemático personaje de la resistencia indígena en la colonia.

Miguel Ángel Asturias muere en 1974 a causa de una enfermedad. Y es sepultado en Paris con la bandera de su país y el bastón de Tecún Umán.

---

negras” versión embrionaria de la sexta y última parte de la novela llamada “Correo. Coyote.” Gerald Martin, “Miguel Angel Asturias en los 20 y los 30: los orígenes de *El señor presidente* y de *Hombres de maíz*”, en *Vida, obra y herencia de Miguel Ángel Asturias 1899-1999 op. cit.*, p. 240

## 2. El Realismo Mágico

### ***Sobre la génesis del Realismo Mágico***

En sus memorias, Asturias reflexiona sobre las concepciones acerca del mundo maya que él había mantenido durante su juventud y que dejó plasmadas en su tesis de licenciatura en Derecho que se titula: *Sociología Guatemalteca. El problema social del Indios*:

Creo que mi manera de pensar a este respecto ha cambiado totalmente. En mi tesis presentada en 1923, *El problema social del indio*, en que me refiero al indio guatemalteco, hablaba de la necesidad o de la urgencia de que al indio se le diese la posibilidad de incorporarse a la cultura occidental. Ahora pasados los años me doy cuenta que aquello era un error y que lo que debemos hacer es procurar desarrollar en el indígena los elementos culturales que posee, al menos el maya guatemalteco y el maya quiché. Me he dado cuenta que el indios es quizá más culto que nosotros -significando por cultura, profundidad de pensamiento, de sentimiento, de disciplina, en manera de vivir- y que esos elementos culturales del indio heredados de sus antepasados milenarios, son los que se deben desarrollar. El indio es un artista; lo vemos cuando hace sus vasijas y sus telas. Casi nunca imita una tela, frente al telar va inventando las formas que le va dando a sus vasijas y a sus cantaros y casi toda la alfarería lleva la figura de un animal, de una flor, de un dios. Tiene, al mismo tiempo, una sabiduría en cuanto al aspecto económico, que no tenemos nosotros... el indio trabaja pero no compra perfumes ni calcetines de nylon, ni bebidas, sino que vuelve a su montaña con su dinerito para comprar un pequeño terreno o un ganado.<sup>112</sup>

Para comprender este cambio de perspectiva en Asturias respecto a la cultura indígena, es importante considerar los aprendizajes que adquiere durante su estancia en Europa que va de 1923 a 1933.

A principios del siglo XX, la obsesión por aprender de la cultura Europea condujo a miles de estudiantes, intelectuales y artistas de las élites latinoamericanas particularmente a

---

<sup>112</sup> Miguel Ángel Asturias, "La tesis", *Vida, obra y herencia de Miguel Angel Asturias 1899-1999*, op. cit., p.138

Francia. Esta situación cambió en los años 20s y 30s, posteriores a la Gran Guerra. En el aspecto político, la restauración de Francia después de la guerra, hacía más barata la vida para los extranjeros, mientras que los países latinoamericanos, luego de ver devastadas a las naciones que antes eran sus modelos a seguir, se vuelve vana su ilusión de imitarlos, y al presenciar el triunfo de la primera revolución socialista en Rusia, se siembran dudas y críticas respecto del proyecto modernizador. Por ello los países latinoamericanos experimentan un repliegue hacia su interior, un vuelco político hacia el desarrollismo y hacia reformas nacionalistas.

En el aspecto cultural, en la Francia de entre guerras, se vive una época de desencanto por la razón, la ciencia y la civilización, en que parece que la sociedad moderna marcha al caos, “el balbuceo de Dadá, entre los escombros de la civilización es la vuelta a cero de la cultura, el Apocalipsis del viejo mundo.”<sup>113</sup> Ello posibilita a los intelectuales hispanoamericanos, más aun a los latinoamericanos, alimentarse de la crítica al eurocentrismo y a las barbaries de la razón ilustrada, para así volcarse al descubrimiento de sus raíces originarias, en la cultura prehispánica, en la que varios de ellos fincaran ahora su identidad. Es por estos años que Miguel Ángel viaja a París. Y en sus memorias sobre la época expresa:

Soy de los que pienso que se debe ir de lo singular a lo universal... En cambio, no se pierde la obra de los escritores que partieron de sus propios países y que hablaron de ellos. Estas obras siempre se recuerdan porque son hitos, son elementos que vienen a enriquecer la literatura universal. A partir de la primera guerra mundial, los escritores latinoamericanos empezaron a fijarse en cada una de sus naciones, empezaron a hacer hincapié en lo que tocaba a su mundo, y es así como se rehace, se enriquece y amplía nuestra literatura... lo que yo creo es que debe ampliarse el mundo del escritor, partiendo de su país, de lo singular.<sup>114</sup>

---

<sup>113</sup> Andre, Breton, *Manifiesto Surrealista*, en [www](#).

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 223

En esta cita de Asturias se observa, que comparte junto con los intelectuales latinoamericanos que viajan a Europa, un afán por expresar en sus obras lo propio de sus países, de sus culturas, frente a una Europa que ha dejado de ser el modelo a seguir, debido a su devastación en la Gran Guerra.

Asturias, descubre la cultura prehispánica maya y su mitología, primero a partir del Museo Británico que presentaba una colección de vasijas y objetos prehispánicos mayas, posteriormente en Francia, toma el curso “Religiones de América Central”, dictado por George Raynaud y por cinco años estudia antropología con el mismo profesor<sup>115</sup>. Para Brotherson Gordon, la instrucción sobre las culturas indígenas que Asturias recibió del profesor francés Georges Raynaud, así como la traducción del *Popol Vuh*, de los *Anales de los Cakchiqueles*, el *Chilam Balam de Chumayel*, *Rabinal-Achí* y los *Anales de los Xahil* que emprendió junto con el mexicano J.M. González de Mendoza, mediando la orientación de su profesor, transformaron la perspectiva de Miguel Ángel Asturias sobre el mundo indígena y sobre Guatemala. Lo que le mostró Raynaud, al joven Asturias, que antes no podía apreciar, fue el conocimiento de la literatura prehispánica. Raynaud sabía el dialecto quiché, desde el cual había traducido los antiguos libros mayas al francés, creía que existía una continuidad en el pensamiento prehispánico desde sus orígenes en el preclásico hasta después de la conquista y dejaba de lado los prejuicios que las teorías antropológicas de la época pudiera imponerle, para ir a un encuentro con las culturas prehispánicas.<sup>116</sup>

Este aprendizaje profundo de las antiguas culturas, permite a Asturias emprender una nueva forma de leer la realidad de los indígenas, ya no a través del lenguaje dominante de los conquistadores, sino ahora a través de la mitología maya. A partir de estos

---

<sup>115</sup> El interés de los centros de investigación franceses por los estudios de América Latina, nace a principios del siglo XX, debido a los intereses colonialistas que este país mantenía y que se encontraban en conflicto con los de las naciones europeas, principalmente con Alemania, por ello se promueven desde esos años los estudios universitarios sobre América Latina, desde su historia antigua, hasta su historia contemporánea. En estos años Georges Raynaud, adquiere su formación sobre culturas prehispánicas y podrá viajar a Guatemala a aprender el quiché.

<sup>116</sup> BROTHERSON Gordon. “Las traducciones” en *Vida, obra y herencia de Miguel Ángel Asturias 1899-1999* Edit. UNESCO, Francia 1999 pág.158

aprendizajes y de su contacto con el movimiento surrealista, Asturias busca recrear la mitología y cosmovisión maya desde su proyecto literario:

Así la mente primitiva operaba de acuerdo a un proceso pre-lógico, el escritor moderno podía remedar, reconstruir presuntamente ese proceso, ayudado por las técnicas surrealistas del sueño onírico y la escritura automática, en las que el pensamiento fluía en imágenes sin intervención de la conciencia; es decir de manera pre-lógica.<sup>117</sup>

En Francia, Asturias tiene contacto con André Breton y otros artistas surrealistas. Este movimiento artístico pretende armonizar lo inconsciente y lo consciente por medio de sus obras de arte:

Creo en la futura armonización de estos dos estados, aparentemente tan contradictorios, que son el sueño y la realidad, en una especie de realidad absoluta, en una sobre-realidad o surrealidad, si así se la puede llamar. Esta es la conquista que pretendo, en la certeza de jamás conseguirla, pero demasiado olvidadizo de la perspectiva de la muerte para privarme de anticipar un poco los goces de tal posesión.<sup>118</sup>

Pero, mientras Bretón considera que es la surrealidad es un estado a alcanzar en el futuro, Asturias piensa que los latinoamericanos tienen mayor posibilidad de hacer aflorar su inconsciente, ya que éste se encuentra latente en los rasgos prehispánicos de la cultura indígena y en la mitología prehispánica. “Nosotros (los latinoamericanos) el inconsciente lo teníamos bien guardado bajo la conciencia occidental<sup>119</sup>”. Cuando Asturias habla de inconsciente, se refiere a la tradición prehispánica que quiere hacer aflorar en su ser por medio las técnicas surrealistas:

Para nosotros, gentes de otra raza, muy apegados a las normas de la creación en la que la inteligencia y la razón vigilaban, el surrealismo nos abrió una puerta para poder decir nuestro inconsciente, nuestro mensaje interno, nacido de nuestro ser profundo. La

---

<sup>117</sup>Erik, Camayd Freixas, “Miguel Ángel Asturias, *Hombres de maíz*: como lectura surrealista de la escritura mayense”, en *Revista de Crítica Latinoamericana*, Año 24, No. 47, (1998), Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar (CELA CP), p. 209, (<http://www.jstor.org/stable/4530974>)

<sup>118</sup> André Breton, *Manifiesto Surrealista*, (<http://www.surrealismo.org>)

<sup>119</sup> Miguel Ángel Asturias, “Amistades latinoamericanas y parisinas”, *Vida, obra y herencia de Miguel Angel Asturias 1899-1999 op. cit.*, p.196

escritura automática y todas esas formas de escribir fueron como un fuetazo para nosotros que ya traíamos un surrealismo más primitivo, más infantil...<sup>120</sup>

Por surrealismo más primitivo, más infantil “que ya traíamos” entiende los escritos prehispánicos de los nativos mesoamericanos, pues los considera una especie de sueños que terminan siendo “más reales que la propia realidad” y en esta concepción se funda el estilo literario al que se adscribe:

...hay textos indígenas como el *Popol Vuh* o los *Anales de Xahil*, que son verdaderamente surrealistas. Tienen la dualidad de la realidad y del sueño, hay una especie de sueño, de irrealidad, con tantos detalles que al contarlos son más realidad que la realidad misma: de ahí nace eso que nosotros llamamos Realismo Mágico.<sup>121</sup>

Asturias se planteó recrear el lenguaje de los textos coloniales que nos hablan de la mitología prehispánica maya, buscando asimilar su “mentalidad” y lenguaje al de los nativos prehispánicos. Pensamos que la obra de Asturias crea una tradición estética propia, su Realismo Mágico, que reinterpreta la mitología maya desde las problemáticas contemporáneas de la sociedad del autor, y más aún desde sus emociones e intimidad, reflejando una crítica al orden social de su época y al lenguaje instrumental moderno, como veremos en el siguiente apartado.

### ***Concepción asturiana del Realismo Mágico***

El término Realismo Mágico es empleado por primera vez en Europa por Franz Roh en 1925, para caracterizar a la pintura del pos expresionismo alemán. Le interesaba con estos términos destacar como mágico el acto de la percepción, y considerar a la mirada como foco de revelación de una realidad superior. En América Latina es usado por primera vez por Arturo Usslar Pietro en 1948, quien lo emplea en un estudio sobre el carácter del cuento venezolano para designar el manejo que en ellos se hacía de la realidad al negarla

---

<sup>120</sup> *Idem.*

<sup>121</sup> *Idem.*

o adivinarla. Pero además para designar la singularidad humana en el mundo: “la consideración del hombre como misterio en medio de los datos realistas.”<sup>122</sup>

Asturias expone su particular noción de Realismo Mágico remitiendo a sus experiencias de vida en Guatemala y a la influencia que tiene del surrealismo:

Trataré de explicar con palabras muy simples lo que entiendo por Realismo Mágico. Un indio o un mestizo habitante de un pequeño pueblo, cuenta haber visto como una piedra, una nube se transformó en una persona, o en un gigante o que la nube se transformó en una piedra. Todos estos son fenómenos alucinatorios que se dan frecuentemente entre las personas de los pueblitos. Por supuesto uno se ríe del relato y no lo cree. Pero cuando se vive entre ellos, uno percibe que esta historia adquiere peso. Las alucinaciones, las impresiones que el hombre adquiere de su medio tienden a transformarse, en realidades, sobre todo allí donde existe una base religiosa y de culto, como en el caso de los indios. No se trata de una realidad palpable, pero sí de una realidad que surge de una determinada imaginación mágica.<sup>123</sup>

En estas definiciones Asturias utiliza el término realidad palpable desde el pre-ver del horizonte moderno-ilustrado. Remite además a la otra realidad de los pueblos indígenas, que entiende como una realidad mágica, emotiva, trascendental, sagrada y simbólica, más cercana al mito. De estas dos realidades propone fundar una tercera, intermedia, el realismo mágico, que considera al sueño como realidad, surgida de una imaginación mágica:

Entre la realidad que podría llamarse la realidad real y la realidad mágica tal como viven los hombres, existe una tercera realidad que no solo es producto de lo visible y palpable, no es solo alucinación y sueño, sino la resultante de la fusión de las otras dos. Es un poco como lo pretendían los surrealistas de Bretón y es lo que podríamos llamar realismo mágico. El realismo mágico tiene por cierto una relación directa con la mentalidad original del indio. El indio piensa en imágenes no ve las cosas en los procesos, sino que siempre las

---

<sup>122</sup>Graciella Ricci Della Grisa, *Realismo Mágico y conciencia mítica en América Latina*, Buenos Aires Argentina, F. García Cambiero, Colección estudios latinoamericanos, 1985, 219 pp.

<sup>123</sup>Miguel Ángel Asturias, *Vida, obra y herencia de 1899-1999*, op. cit., p. 152



lleva a otra dimensión en la que vemos desaparecer lo real y surgir el sueño, en la que los sueños se transforman en realidad tangible y visible.<sup>124</sup>

Si recordamos lo visto anteriormente acerca de la comprensión dialógica y de la tradición<sup>125</sup>, podemos observar que la pretensión de Asturias es fundar una tradición estética a la que denomina Realismo Mágico, basada en una fusión de dos horizontes la cosmovisión maya prehispánica y la visión del mundo desde los valores modernos hegemónicos y le es posible entrelazarlas por la mediación del surrealismo, desde la asimilación del concepto de sueño y mito, en tanto que ambas se componen de símbolos. A partir del Realismo Mágico pretende una particular comprensión de su época y los problemas propios de los grupos excluidos en un contexto neocolonial, incluidos claro, los grupos indígenas.

De esta forma podemos decir que el Realismo Mágico de Asturias quiere recrear el lenguaje mítico actualizándolo, para hacer posible una apertura del horizonte hermenéutico de la modernidad entrando en un diálogo fecundo con la mitología maya.

Para poder comprender la dimensión política de este proyecto estético de Asturias, es interesante recordar lo que, Asturias dijo en el discurso que dió al recibir el Premio Nobel. En la primera parte de este discurso recordando a Alfredo Nobel, dice:

No sé si es atrevido el parangón. Pero se impone. El uso de las fuerzas destructoras, secreto que Alfredo Nobel arrancó a la naturaleza, permitió en nuestra América, las empresas más colosales. El canal de Panamá, entre éstas. Magia de la catástrofe que cabría parangonarla con nuestras novelas, llamadas a derrumbar estructuras injustas para dar camino a la vida nueva... Es que fue tremendo lo que pasó. Continentes hundidos en el mar, razas castradas al surgir a la vida independiente y la fragmentación del Nuevo

---

<sup>124</sup> Miguel Ángel Asturias, "Aprendizaje en la Sorbona", *Vida, obra y herencia de Miguel Ángel Asturias 1899-1999 op. cit.*, p. 152-153

<sup>125</sup> "La comprensión es siempre un proceso de fusión de supuestos horizontes existentes en sí mismos. En el trabajo de la tradición, esas fusiones ocurren constantemente, por ello lo nuevo y lo viejo crecen juntos una y otra vez en valores vivientes, sin que lo uno o lo otro puedan siempre ser explícitamente separados." Ambrosio, Velasco, (2000), *op.cit.*, p. 23

Mundo. Como antecedentes de una literatura ya son trágicos y es allí de donde hemos tenido que sacar, no al hombre derrotado, sino al hombre esperanzado.<sup>126</sup>

En estos dos párrafos resalta una de las inquietudes centrales de la literatura Asturiana, la tragedia cultural de la Conquista Española, y de lo que nosotros entendemos como su continuación neocolonial, destructora, castradora de la “raza” nativa. Y plantea un elemento de su proyecto estético-político “derrumbar estructuras injustas para dar camino a la vida nueva” por medio del rescate de lo popular, del lenguaje excluido a través de su literatura:

Las secretas minas de lo popular sepultadas bajo toneladas de incompreensión, prejuicios, tabúes, aflora en nuestra narrativa a golpe de protesta, testimonio y denuncia, entre fabulas y mitos, diques de letras que como arenas atajan la realidad para dejar correr el sueño, o por el contrario atajan el sueño para que la realidad escape.<sup>127</sup>

Otra parte medular para alcanzar su labor de crítica social y transmutación de la catástrofe para generar la esperanza, es la que atañe a una reflexión del lenguaje, distinguiendo el empeño de ordenar el lenguaje con la gramática, de la necesidad de darle vida. Su motivación de crear un lenguaje vivo, en las diferentes dimensiones de las palabras, su fonética, su gramática y su sentido evocador queda manifiesto en el siguiente párrafo:

Correr el riesgo de la antigramática y en eso estamos ahora. La búsqueda de las palabras actuantes. Otra magia. El poeta y el escritor de verbo activo. La vida. Sus variaciones. Nada prefabricado. Todo en ebullición. No hacer literatura. No sustituir las cosas por palabras. Buscar las palabras seres y los problemas del hombre, por añadidura. La evasión es imposible. Sus problemas. Un continente que habla.

Su literatura quiere negar el lenguaje prefabricado, “no sustituir las cosas por palabras”, lo que entendemos como no limitarse al lenguaje instrumental, entendido como el lenguaje sígnico, referencial y economicista que predomina en la vida cotidiana y en la ciencia positivista. Su apuesta por un lenguaje vivo, mágico, compuesto de palabras-seres, puede

---

<sup>126</sup> Miguel Ángel Asturias, “Discurso del premio Nobel” en *Vida, obra y herencia de 1899-1999*, op. cit., p. 410

<sup>127</sup> *Idem.*

entenderse como su búsqueda de recrear un lenguaje mítico, simbólico, poético, cargado de emotividad, y de nuevas significaciones que trasciendan los límites de comprensión del lenguaje instrumental.<sup>128</sup> Esta recreación del lenguaje mítico por medio de la literatura, pretende volver a dotar de vida al lenguaje mítico, siendo una forma de dar continuidad a la recreación de los mitos antiguos que se llevaba a cabo por medio de los rituales religiosos entre los antiguos mayas. La literatura asturiana no pretende una reproducción del mito, sino su actualización:

Asturias comprendió que el verdadero *Popol Vuh*, no era ese (el mito escrito durante la colonia), sino el que aún vivía en las viejas leyendas y nuevas pasiones del pueblo guatemalteco. El texto usurpado, desacralizado, falso, que ahora yace en la Biblioteca Newberry de Chicago, debía ser reemplazado por un texto vivo: *Hombres de Maíz*.<sup>129</sup>

Erik Camayd, considera que *Hombres de Maíz*, es quizá la obra de Asturias, donde mejor se aprecia esta pretensión de recrear la mitología maya, principalmente el *Popol Vuh*.

A este respecto cabría preguntarnos: ¿Qué relación guarda la novela *Hombres de Maíz* con el *Popol Vuh*? Y más particularmente: ¿Qué relación guardan las figuras femeninas de la novela *Hombres de Maíz*, con las figuras femeninas del *Popol Vuh*?, ¿qué relaciones guardan con las concepciones de lo femenino en el contexto neocolonial de Guatemala? y ¿los personajes femeninos de la novela recrean o actualizan las figuras míticas mayas expresadas en el *Popol Vuh*, como lo pretendía Asturias?

Para poder responder a estas preguntas en el siguiente apartado de este capítulo expondremos algunos elementos de las concepciones de lo femenino en el contexto neocolonial de Guatemala y en un segundo momento presentaremos algunas concepciones de lo femenino entre los antiguos mayas y particularmente en el mito cosmogónico del *Popol Vuh*.

---

<sup>128</sup>Erik Camayd, nos dice al respecto que Asturias: “Buscó mediante la creación de íconos verbales, devolverle a la palabra el carácter de texto semi-escrito, semi-oral, semi-pintado, que tenían los antiguos códices precolombinos del Quiche y de Yucatán. Finalmente intento subvertir la noción occidental de libro como una totalidad cerrada y conclusa y de la escritura alfabética como el vínculo de un significado fijo y unívoco... (se propone un) rescate del texto indígena viviente.” Erik Camay, *op. cit.*, p. 1

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 219

### 3. Concepciones de género en el contexto neocolonial de Guatemala

#### *Las mujeres en la época colonial*

Siguiendo los planteamientos de Joan W. Scott, será importante plantear una reflexión acerca de la forma de comprensión de lo femenino y lo masculino, a inicios del siglo XX en Guatemala, momento en que Miguel Ángel Asturias escribiera su novela *Hombres de Maíz*. Para ello, mostraremos como, las concepciones acerca del género de ciertos grupos de poder dominantes, tiene fuertes repercusiones en la significación y constitución del poder político durante la conquista española, así como en el proceso de constitución de una nación en Guatemala.

Por contexto neocolonial de Guatemala, nos referimos a una forma de interpretación de los procesos históricos, sociales y culturales, que pone énfasis en las relaciones de poder entre imperios y colonias que se gestan a partir de la colonización europea o Norteamericana hacia otros territorios y poblaciones, y que se perpetúan en nuevas formas de colonialismo aún vigentes. En este caso específicamente nos referimos a Guatemala y por su proximidad territorial y cultural a México, destacando dentro de este proceso la conformación de los géneros y a la vez como el género ha posibilitado la constitución de las diversas relaciones de dominación.

Para el caso de Guatemala, el ensayo de Severo Martínez Pelaéz, titulado *La patria del Criollo*, nos muestra como la estructura social que se gesta durante los tres siglos de colonialismo español en Guatemala, se ha mantenido vigente aunque con nuevos actores y mecanismos, después de la consumación de la Independencia, a lo largo de los siglos XIX y XX. Durante el siglo XIX, la reforma liberal sólo vino a profundizar y a perfeccionar el sistema de explotación impuesta por los criollos a los indios y a sus recursos naturales. Y para la década de los 1960 en que este ensayo fue escrito, el autor considera que la

sociedad Guatemalteca continúa operando con el mismo sistema de explotación, que se gestará en la época colonial:

La colonia fue la formación y consolidación de una estructura social que no ha sido revolucionada todavía, y a la que pertenecemos en muy considerable medida...la realidad colonial es nuestra realidad más honda...el latifundismo y la explotación de esos mismos indios sigue siendo el soporte principal de una minoría dominante de terratenientes (dominante de manera absoluta hasta 1944, y ensayando distintas fórmulas de poder en combinación con la burguesía y el imperialismo desde 1954), entonces se entenderá por que decimos que la estructura colonial no ha sido transformada revolucionariamente.<sup>130</sup>

De esta forma es posible afirmar que las estructuras sociales coloniales que se han mantenido vigentes después de mediados del siglo XX, implican también la sobrevivencia de algunas significaciones y símbolos culturales en relación a la dicotomía indígenas-ladinos, la dicotomía mujer-hombre y como veremos más adelante la dicotomía entre mujer virgen-mujer traicionera, como maco significativo que se gesta durante los tres siglos de la colonia.

En primera instancia es importante considerar que el imperialismo europeo del siglo XVI, es parte de la tradición cultural moderna, y tiene sus bases en la doctrina cristiana, el Renacimiento y la Ilustración europea. Tanto el imperialismo como la tradición moderna se fundan en la dominación y sometimiento de otras culturas, con cosmovisiones y prácticas diferentes. La dicotomía entre mito y razón está en la base de las justificaciones que el pensamiento moderno ha dado a sus formas de dominación. Cuando la iglesia cristiana establece su crítica a la mitología pagana, busca establecer también su autoridad para evangelizar a los pueblos considerados “pagano, herejes o salvajes”. Cuando la ilustración establece su crítica a todo tipo de pensamiento considerado irracional basado en nociones religiosas o metafísicas, por limitar el supuesto arribo del progreso, sienta las bases de su proyecto de dominio ideológico y material de culturas, pueblos y sujetos diferentes.

---

<sup>130</sup> Severo Martínez Pelaéz, *La patria del Criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, Segunda edición, 1998, p. 474

Es el cristianismo quien primero emprende una crítica radical a los mitos paganos para enarbolar su creencia en un Dios único, en una verdad única, pero posteriormente la Ilustración hace al cristianismo víctima de su propia crítica a lo religioso, al oponer fe y razón, y pensar que la fe limita la evolución natural y única de la humanidad hacia la Ilustración de la sociedad, hacia el progreso por medio del pensamiento racional y por lo tanto la Ilustración debe implicar también un proceso de desencantamiento del mundo, de paso del mito al logos, del pensamiento metafísico y religioso al pensamiento racional científico.<sup>131</sup>

El cristianismo ayudó a justificar la conquista española, con la idea de salvación de los pueblos nativos, considerados herejes y débiles, además de que fueron asimilados a la las mujeres europeas de la época, a quienes la iglesia concebía como débiles y necesitadas de la tutela masculina, Adorno y Horkeimer nos dicen que:

La civilización cristiana, que hizo que la idea de proteger a los físicamente débiles redundara en beneficio de la explotación de los siervos robustos, no ha logrado nunca conquistar del todo los corazones de los pueblos convertidos...pero la mujer lleva el estigma de la debilidad, y a causa de ésta se halla en minoría, incluso allí donde numéricamente es superior al hombre. Como en el caso de los sometidos en las primitivas formaciones estatales, o en el de los indígenas de las colonias, inferiores en organización y armamento a los conquistadores, o de los judíos entre los arios, su incapacidad para defenderse constituye el título jurídico para su opresión.<sup>132</sup>

La conquista imperial, también fue justificada y significada empleando concepciones de género forjadas desde la lógica de la Ilustración:

Esta nueva lógica de la Ilustración, de la propiedad privada y del individualismo posesivo fortaleció esta fantasía de género, convirtiendo al mundo en un espacio virgen feminizado

---

<sup>131</sup> “La imagen científica del mundo se comprende a sí misma como la disolución de la imagen mítica del mundo. Ahora bien para el pensamiento científico es mitológico todo lo que no se puede verificar mediante experiencia metódica. De manera que la progresiva racionalización también deja a toda religión a merced de la crítica. Max Weber vió justamente en el desencantamiento del mundo la ley del desarrollo de la historia que conduce necesariamente del mito al logos.” Hans.Georg Gadamer, (1997), *op.cit.* pág.14

<sup>132</sup> Max Horkeimer y Theodor Adorno, (1994), *op. cit.*, p. 155

expuesto a la explotación y a la subyugación, las cuales tenían que llevarse a cabo para satisfacer los intereses del poder imperial.<sup>133</sup>

En este sentido, en su análisis del pensamiento ilustrado, Horkeimer y Adorno han encontrado una gran afinidad entre el antisemitismo, la violencia infringida a las mujeres, a los grupos estigmatizados y explotados por las clases dominantes y la donación que impone la ciencia a la naturaleza. Para estos autores la comprensión ilustrada del mundo opera bajo sentimientos de fascinación y temor hacia los otros considerados débiles e inferiores, frente a los cuales la razón patriarcal, encuentra su placer en dominarlos. “La declaración de odio hacia la mujer en cuanto creatura espiritual y físicamente más débil, que lleva en su frente la huella del dominio, es la misma que la del antisemitismo... viven aún cuando podrían ser eliminados, y su angustia y debilidad, su mayor afinidad a la naturaleza por la continua presión a la que son sometidos, es su elemento vital.”<sup>134</sup>

Al respecto Ishita Banerjee, siguiendo los planteamientos de Joan Scott, nos dice que “la conquista imperial del mundo halló su figura y su sanción política en la dominación previa de las mujeres como una categoría de la naturaleza”<sup>135</sup>, bajo esta lógica el conquistador se imagina como un macho aventurero y la tierra conquistada es “la desconocida mujer interior que podía ser penetrada y expuesta mediante una vía y una tecnología de conversión”<sup>136</sup>. Al mismo tiempo se lleva a cabo una “expansión biológica de los europeos”, que opera bajo la consideración de las mujeres nativas de estas tierras como mujeres salvajes, “en cercano contacto con la naturaleza: sensual y predatoria, sexualmente desinhibida que tenía que ser dominada por el cazador-hombre.”<sup>137</sup> En lugar de emprender una comprensión de las mujeres nativas y sus particularidades culturales, se ejecuta una proyección o determinación de las mujeres desde las concepciones de

---

<sup>133</sup> Ishita Banerjee, “Historias imbricadas: imperio, naciones, mujeres”, en Ana María Tepichin, Karin Tinat y Luzelena Gutierrez (coordinadoras), *Relaciones de Género*, Colección Los grandes problemas de México, Tomo VIII, México D.F., El Colegio de México, 2010, pág.159

<sup>134</sup> Max Horkeimer y Theodor Adorno, (1994), *op. cit.*, pág. 59

<sup>135</sup> Ishita Banerjee, (2010), *op. cit.*, pág. 158

<sup>136</sup> *Idem.*

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 157

género previas. Del mismo modo ocurre con los pueblos nativos, son definidos por los conquistadores desde sus prejuicios racistas y de clase, con el interés de dominarlos.

Los conquistadores y sus herederos los criollos, imaginan las nuevas tierras como mujer virgen, vacía de intenciones, que se entrega, que espera ser dominada, “una tierra amena y fértil que por modo milagroso le rinde sus frutos al hombre.”<sup>138</sup> Por otro lado esta idea de la tierra feminizada también implicaba que sus habitantes nativos compartan con ella su carácter de debilidad, de seres que deben ser dominados y ofrecer su trabajo al conquistador. Severo Martínez, nos ilustra esta idea a partir del análisis de la *Recordación Florida*, una crónica de la vida colonial en Guatemala, escrita por el criollo Antonio Fuentes y Guzmán:

Este último concepto, la tierra ganada, involucra al indio. Y cuando el criollo tiene la vivencia del legado recibido de sus mayores, de “lo que hoy gozamos”, el indio está allí como algo que existe junto a la tierra y existe para trabajarla... En la patria del criollo el indio es y debe ser el complemento de la tierra.<sup>139</sup>

De la misma forma en que las concepciones de género se naturalizan estableciendo relaciones de dominación, las desigualdades étnicas han buscado eternizarse y naturalizarse desde el discurso de la raza. La conquista española se desarrollo de tres formas, como una conquista militar, (con mayor tecnología y el empleo de caballos, como ventajas frente a los nativos) como evangelización y como conquista económica de los nativos y su medio natural<sup>140</sup>. Esta conquista se justificaba por medio de un discurso racista que discriminaba a los indígenas, al emplear prejuicios de clase para definirlos. Severo Martínez sintetiza estos prejuicios en 3 puntos:

---

<sup>138</sup> Severo Martínez, *op. cit.*, p.150

<sup>139</sup> *Ibid.* p. 199

<sup>140</sup> La conquista económica de los pueblos nativos implicó el despojo originario de sus tierras y recursos naturales, así como la implantación de la servidumbre agraria y minera, a los nativos, en condiciones de esclavitud, bajo la figura de las encomiendas de indios otorgada por la Corona a los conquistadores y sus herederos los criollos. De igual forma implicó la imposición de tributos a los pueblos indios por la corona española, lo que llevaba acaparado el despojo a los pueblos de parte de sus productos de subsistencia. *Idem.*



Uno es afirmar que los indios son haraganes, que no trabajan si no se les obliga. Otro consiste en decir que son inclinados al vicio, especialmente a la embriaguez, y que aumentan entre ellos las borracheras y los escándalos si no se les tiene ocupados con el trabajo obligatorio. Y el tercero consiste en expresar, en las más diversas y capciosas formas, que los indios no padecen pobreza, que viven conformes y tranquilos.<sup>141</sup>

En este caso del sometimiento de los indígenas por los colonizadores, como en el caso de la dominación hacia lo femenino también ha operado la naturalización por justificaciones biologicistas, que naturalizan su condición histórica de opresión, eternizando de esta forma relaciones de dominación.

En estos procesos de significación, tienen un papel importante la costumbre de los antiguos pueblos indígenas de ofrecer a las jóvenes mujeres de sus familias a los visitantes, como un gesto de hospitalidad, ya que, así es como la Malintzin o la Malinche, entra en contacto con Hernán Cortés. La Malinche constituye un símbolo cultural paradigmático, que muestra como las concepciones de género han sido fundamentales para la constitución de las relaciones de dominación de los españoles-criollos hacia los indígenas y de igual forma su imagen es usada culturalmente para imponer el sometimiento de lo femenino a lo masculinos.

La Malinche/ Mallinali/Marina/ Malintzin corporalmente encarna la mediación y la transgresión. Como símbolo literal y figurativo de la “traducción” e interpretación, esta “excelente mujer de buena lengua” (Díaz del Castillo 1941, 1:123) no sólo facilitó la conquista y la subyugación, sino que también trasgredió los límites raciales al cohabitar con el conquistador y al engendrar un hijo, dando a luz una nación de mestizos.<sup>142</sup>

Como lo ha señalado también Octavio Paz, la Malinche, ha sido interpretada como la madre indígena chingada, la madre violada, por el padre español, el chingón. Pero también la Malinche es vista como la culpable de la violación del mundo prehispánico, y de su destrucción por parte de los conquistadores españoles. En este sentido la Malinche es considerada un importante símbolo que tiene ciertos paralelismos con la Eva del

---

<sup>141</sup> *Ibid.*, p.171

<sup>142</sup> Ishita Bannerjee, *op. cit.*, p. 159

génesis como madre traicionera, que condujo a la humanidad a su destierro del paraíso por Dios.<sup>143</sup> Este símbolo ha contribuido fuertemente a la conformación de concepciones normativas predominantes en México, acerca del género. Respecto al significado de lo femenino, que se asocia con la sensualidad, la traición, la madre chingada avergüenza a lo masculino, constituye el sostén imaginario del rechazo a lo femenino, y también se constituye como mayor insulto a lo masculino colocarlo en la posición de femenino.<sup>144</sup>

Frente a esta idea de tierra dominada, de la madre chingada y sus hijos los dominados, los criollos, también hijos de esta tierra, pero descendientes de los conquistadores tienen la necesidad de reivindicarse como herederos legítimos de esta tierra, frente a los españoles, pero desde su papel de dominadores frente a los indígenas. Los criollos de Guatemala, son quienes desde sus intereses de clase, comienzan a plantear la necesidad del nacimiento de una patria guatemalteca, de una nueva nación independiente de la corona Española y de esta forma desplazar a los españoles de sus posiciones de poder de las que restringían a los criollos. En esta nueva búsqueda de identidad nacional, los ímpetus de dominar a la tierra virgen se ven disminuidos, frente a la nueva necesidad de mantener el dominio dentro de un límite territorial, y de contener la diversidad étnica dentro de los márgenes de un mismo orden estatal.<sup>145</sup>

Algo similar ocurre en México, donde para la constitución del nuevo estado-nación, también ha sido central la concepción del género. La Malinche no es el símbolo aglutinante de la diversidad étnica, en cambio la virgen de Guadalupe, vista como la madre virgen de todos los mexicanos, si logra aglutinar la diversidad étnica, y en este sentido es un símbolo fundamental de la identidad nacional.

La pureza religiosa y asexual de la virgen, equilibra y trasciende la sexualidad abierta de la traidora prostituta Malinche. Ella pide una “devoción nacional”: “vela por sus hijos, pero excluye el sentido sexual de toda procreación... la virgen pura se convierte en el ícono principal de la madre patria, que debe ser salvada, cuidada, honrada y defendida. El

---

<sup>143</sup> Octavio Paz, *El laberinto de la Soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972, 191 pp.

<sup>144</sup> *Idem*.

<sup>145</sup> Ishita Banerjee, (2010) *op. cit.* 170

chingado fruto de la sexualidad de la Malinche se transforma al incorporar adecuadamente dos culturas mediante la pura y la noble religiosidad de la Virgen. Así la sensualidad predatoria da paso a la religiosidad sublime en la domesticidad de las mujeres, que ahora deben ser honradas y protegidas.<sup>146</sup>

Esta dos símbolos paradigmáticos con que ha sido caracterizada la feminidad en la época colonial, como madre chingada y como madre virgen, coinciden con una significación dicotómica de la feminidad que la religión católica ha pretendido hegemónica a partir de las figuras de la Virgen María y de Eva, la mujer que ocasiona la expulsión del paraíso de la humanidad, en la visión del Antiguo Testamento.

En este sentido Ishita Berjee, aporta una hipótesis general al respecto del gran alcance que tiene el género en la constitución de los estados nacionales:

...los nacionalismos como proyectos de construcción de comunidades limitadas fueron igualmente cómplices al emplear estrategias de contención, donde el deseo de penetración imperial era contrarrestado, por el control y confinamiento de las mujeres en un ámbito "interior", para salvaguardar la "frontera interior" de la nación. Y aquí el deseo de dominación del cuerpo de las mujeres y de su sexualidad, y su anhelo de cuidados maternos se combinaron de maneras discretas para influir en las empresas nacionalistas de formas particulares en diferentes momentos... el culto a la domesticidad como una dimensión crucial, aunque encubierta e inestable de las identidades masculinas y femeninas, fue un elemento indispensable tanto del mercado industrial como de la empresa imperial ( Mc- Clintock, 1995: 5) y de los esfuerzos nacionalistas.<sup>147</sup>

Del deseo masculino de conquistar y colonizar, se transita al deseo de contención de lo femenino tierra-mujer en un espacio normado por lo masculino, que corresponde para el primer caso al estado nacional y en el segundo al hogar- familia convencional.

---

<sup>146</sup> *Ibid.*, p.171

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 160

## ***Las mujeres y los indígenas en el proyecto nacionalista***

Para el caso de Guatemala, el proyecto nacionalista también es un proyecto de la clase criolla para instaurar su hegemonía en toda la nación, y desplazar a los españoles. Una vez alcanzada la independencia la estructura política y económica colonial se mantiene y los criollos pasan a ocupar los puestos más altos antes en poder de los españoles. Durante los primeros años de independencia, los conflictos entre conservadores y liberales, son en el fondo conflictos entre los criollos que defienden la ideología conservadora y la clase media-alta terrateniente (criollos o mestizos) que comienza a ganar mayor poder económico por medio de sus cultivos de exportación hacia nuevas metrópolis. Una vez que los liberales llegan al poder, sus reformas no rompen con la estructura colonial, más bien la desarrollan aumentando el despojo de tierras a los indígenas, lanzando al mercado de trabajo a grupos de indígenas despojados de sus tierras y ampliando la clase política para incluir en ella a los terratenientes.<sup>148</sup>

Una vez que los indígenas eran despojados de sus tierras, más aún si habían sido rebeldes, se les imponían trabajos obligatorios no remunerados (en agricultura y construcción principalmente) así como se les hacía esclavos en las fincas o se les imponía ingresar al servicio militar. Esto en un contexto de crisis de mano de obra para las fincas cafetaleras que provoca una sobre explotación de la fuerza de trabajo. En 1934 durante el gobierno del general Ubico, se legalizan e instituyen estos trabajos forzados que afectan principalmente a los indígenas, por medio de la Ley de Vagancia. De esta forma se reactiva

---

<sup>148</sup> En este proyecto liberal destaca la reforma agraria y laboral: “La (legislación) de tierras, se desplegó en dos direcciones. Una de ellas fue la supresión gradual, pero efectiva de las tierras comunales de los pueblos indios. Esta importante empresa se realizó al amparo de la doctrina liberal que recomienda multiplicar el número de propietarios; pero se legisló y se actuó de modo que dicha multiplicación favoreciera a la capa media alta rural -los ladinos de los pueblos- y lanzara al mercado de mano de obra una masa creciente de indios despojados de sus tierras y espantados. El otro gran aspecto de la transformación liberal del agro guatemalteco fue la multiplicación de las empresas grandes, conseguidas con base en medidas que facilitaron la obtención de tierras por personas que tuvieran recursos económicos para convertirlas en fincas.” Severo Martínez, *op. cit.*, p.477

la institución del trabajo forzado que había prevalecido vigente durante la Colonia conservando su mismo nombre “mandamientos”.<sup>149</sup>

Muchos indígenas reaccionan a esto refugiándose en las montañas o con motines violentos:

- ❖ Protestas violentas en Chibarroto durante la década de 1870, pero la fuerte represión hace que tengan que huir convirtiéndose en “una especie de guerrilleros que bajaban de sus escondrijos en montes y barrancas para asestar golpes de mano.”<sup>150</sup>
- ❖ En 1877 el hacendado conservador de Malacatán, Julián Rubio aprovechó el descontento indígena para hacerlos sus tropas y así atacó la base militar liberal de Santa Cruz del Quiché. La respuesta del entonces presidente Justo Rufino Barrios fue cruenta, ordenó aplastar el movimiento, quemando poblaciones enteras y mandando a los sobrevivientes a caseríos de control.
- ❖ En 1898 en San Juan Ixcay, los indígenas de las fincas asesinan a familias enteras de ladinos en venganza por la esclavitud de que fueron objeto. A esto el gobierno liberal respondió con igual violencia exterminando a los rebeldes.

La represión liberal de esta época es tan férrea que hace que desaparezcan poblados enteros. Diversos estudios sobre las rebeliones mayas señalan que estas rebeliones conforman una tradición de resistencia asociada a la resistencia a la evangelización y a la permanencia de formas de religión prehispánicas. *La Recordación Florida*, nos deja ver

---

<sup>149</sup>Bajo la ley de vagancia se obliga a los reos tomados como presos de vagancia a: “...acudir a las fincas cuando los finqueros los necesitaran, y las autoridades locales de pueblos y ciudades vieron en la tarea de controlarlos y enviarlos su misión más importante... dado que los indios tenían que acudir forzosamente a las fincas, quedó eliminada en esta relación de trabajo la posibilidad de libre contratación, y privó la paga forzada bajísima (se llamó habilitación a la paga forzada anticipada, endeudadora del trabajador y justificadora de su envío violento a las fincas y de su retención en ellas)” en Severo Martínez, *op. cit.*, p.479

<sup>150</sup> Juan Fernando Cienfuegos, *Historia moderna de la Etnicidad en Guatemala. La visión hegemónica: rebeliones y otros incidentes indígenas en el siglo XX*. Guatemala, Universidad Rafael Landívar, Instituto de Investigaciones económicas y sociales (IDIES), 1998. p. 7

este hecho durante la colonia.<sup>151</sup> La conocida “Guerra de Castas” en la Península de Yucatán (1847-1902), también encabezada por mayas contra la conquista económica, política y espiritual, también tenía un carácter de resistencia política y religiosa, la cual hunde sus raíces hasta la concepción antigua del poder político intrínsecamente unido al poder religioso entre los antiguos mayas.<sup>152</sup>

La reforma liberal también implicó una secularización de las normas matrimoniales eclesiásticas, estas últimas imponen el sometimiento de la esposa al esposo, estableciendo una estructura de dominación que no se transforma con la reforma liberal. En su ensayo *Vida conyugal de las mujeres en Guatemala (1741-1871)*,<sup>153</sup> Beatriz Palomo nos permite acercarnos a las concepciones de género que se sostienen desde las normas jurídicas guatemaltecas a finales del siglo XIX, las cuales se enmarcan dentro del proyecto nacionalista criollo.

Durante los gobiernos conservadores que van de 1821 a 1871 con la salvedad del periodo de 1831 a 1838, la Iglesia católica mantenía el monopolio de la regulación social de los matrimonios y divorcios. Dentro de sus normas estaba prohibido el divorcio más que como separación temporal, y más aún se prohibía que alguien se casara por segunda vez.

En 1837 durante el interludio liberal del Gobierno de Mariano Gálvez, se seculariza estas normas permitiendo el divorcio y los casamientos por segunda vez. En tal norma se indica

---

<sup>151</sup> “Pero muy bien se sabía que la religión indígena estaba viva, y que los indios en la medida en que se mantenían apegados a sus creencias precristianas, estaban sustraídos a la conquista espiritual. El cronista sabía, por experiencia de viejo funcionario de nivel medio que en los amotinamientos de indio siempre salía a relucir, el factor religioso prehispánico, lo cual hacía pensar que la incidencia de la rebeldía era más levada donde la cristianización era menos profunda. Como terrateniente también conocía que los ritos paganos andaban escondidos hasta en los lugares que menos podía sospecharse en” Severo Martínez, *op. cit.*, p. 157

<sup>152</sup> “Durante la colonia los ámbitos religiosos y militares estaban totalmente entrelazados, no segmentados como en la sociedad occidental actual. Esto permitió que durante la guerra de castas, los mismos personajes desempeñaran diversas funciones, simultáneamente o en diferentes momentos. Las múltiples ocupaciones de la nobleza indígena y la participación de los sacerdotes en la vida civil y militar, revelaría porque Hilaria (Nauat), esposa del sumo sacerdote Venancio Pec, era considerada también reina, sacerdotisa, patrona y jefa. A su vez explica porqué María Uicab fue capaz de ejercer una autoridad religiosa, política y militar.” Landy Santana Rivas y Georgina Rosado Rosado, *Género y Poder entre los mayas rebeldes de Yucatán: Tulum y la dualidad a través del tiempo*, Mérida, Yucatán, Universidad Autónoma de Yucatán, 2007, p.47

<sup>153</sup> Beatriz Palomo de Lewin, “Vida conyugal de las mujeres en Guatemala (1741-1871)”, en Eugenia Rodríguez Sáenz (Edit.), *Mujeres, Género e Historia en América Central durante los siglos XVIII, XIX y XX*, Costa Rica, UNIFEM, Plumsock Mesoamerican Studies, 2002.

que las causales legales del divorcio son: abandono de hogar, infidelidad, maltrato y crimen o incapacidad mental.

Beatriz Palomo, basándose en los archivos jurídicos y eclesiales de la época en materia de divorcios, resalta que las normas civiles no eran igualitarias para hombres y mujeres, y nos permite acercarnos a la forma en que se concibe, desde los grupos dominantes conservadores, el ideal de mujer casada, y las expectativas que se tienen de su comportamiento:

- ❖ De entrada la mujer no posee capacidad jurídica, no se la considera como individuo con personalidad jurídica propia. Durante el matrimonio, cualquier transacción legal debe hacerla con autorización del marido. Y en el caso de divorcio la autorización para cualquier transacción legal ahora debe ser otorgada por un juez. A diferencia del varón que es reconocido con personalidad jurídica propia.
- ❖ En el matrimonio la mujer está obligada legalmente a adoptar el lugar de residencia de su cónyuge, y las autoridades eclesiales y civiles respaldan al hombre.
- ❖ Los esposos podrán ausentarse del hogar “por trabajo” hasta por 8 años. Cuando el esposo regresa de estos periodos largos de ausencia, tiene derecho de exigir maridaje a la esposa y si esta se niega o si la encuentra con un mayor número de hijos, puede proceder penalmente contra su esposa y privarla de su libertad. Sin embargo no se penaliza que durante su periodo de ausencia, el esposo haya tenido hijos con otras mujeres.
- ❖ Se crearon los Depósitos, que eran de facto cárceles sin sentencia, a las cuales se enviaba a las mujeres cuando solicitaban el divorcio o cuando el marido se ausentaba del hogar. Estos lugares de reclusión tenían la finalidad de guardar la “virtud de la mujer” entendida como su castidad, la seguridad y la honestidad de las mujeres, de forma que estas debían pedir autorización para recibir visitas o tener salidas; mientras que el marido paga su estancia, de acuerdo a la “calidad de las personas” es decir su clase social. Este mecanismo

servía en algunos casos para evitar la violencia que el hombre podía infringir a su esposa, ya que no se permitía el acceso a varones; pero esta institución también fue aprovechada por algunos hombres para despojar a su esposa de sus bienes inmuebles, terrenos, haciendas o casas.

- ❖ Otra causante de divorcio era la infidelidad de alguno de los cónyuges, sin embargo como ya comenzamos a mostrar en los puntos anteriores, las normas jurídicas y sociales no son igualitarias para hombres y mujeres. Al respecto del significado diferenciado que tiene la infidelidad para cada género, Palomo nos indica que “la mujer lo resiente porque “ya no tiene más amor por mí” y los hombres lo resienten porque “me están quitando el honor”.”<sup>154</sup> Además mientras la infidelidad masculina podía pasar desapercibida, la infidelidad femenina podía dar lugar a lo que se consideraba un “hijo ilegítimo”. Y más aún en la época se consideraba que la mujer divorciada debía guardar fidelidad a su ex esposo por la “fe conyugal”.
- ❖ En los archivos de la época destacan algunas intervenciones que muestran la violencia física como una práctica legítima.<sup>155</sup> El Maltrato físico, sólo era motivo de divorcio o demanda, cuando se combina con otros factores o llega a poner en riesgo la vida de la mujer. Una mujer debía mostrar suficiente elocuencia y drama para que su demanda pudiera proceder.<sup>156</sup>
- ❖ Otra causal de divorcio en la época es el factor económico. En esa época se tenía fuertemente arraigada la concepción de que el esposo debía ser el proveedor del hogar, sin embargo su incumplimiento por sí sólo no figura entre las demandas de divorcio de las mujeres. También existen casos en que las mujeres poseen bienes heredados como haciendas, terrenos o casas que

---

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 28

<sup>155</sup> Las declaración de una mujer de la época nos ilustra sobre lo que consideraba sus deberes de esposa, entre los que incluía resignación y sufrimiento a los maltratos infringidos: “...he procurado hasta donde me ha sido posible, llenar mis deberes, cual cumple una buena consorte, ya sirviéndolo personalmente, ya sacrificándome de todas suertes con el fin de que no tenga queja de mí: también me he conducido con obediencia y respeto, con fidelidad y resignación y con infinita prudencia y sufrimiento.” *Idem*.

<sup>156</sup> Lo ilustra la siguiente declaración: “mi marido me trata contra toda caridad, me veja como una infeliz esclava a quien hubiera comprado por un mezquino precio...no soy yo con él sino una víctima escarnecida en las garras de Nerón, el emperador Romano...” *Ibid.*, p. 25



confían a sus esposos para su administración y posteriormente ellas los demandan por mala administración de sus propiedades o exigen el divorcio para recuperar sus propiedades.

La finalidad de estas normas jurídicas concuerda ampliamente con la hipótesis de Ishita Banerje acerca de que los proyectos nacionalismos, con sus implicaciones de género, ya que es notoria la intencionalidad de confinamiento de las mujeres al ámbito doméstico, la dominación y control del cuerpo femenino y su sexualidad que se ejerce con estas normas, la legitimidad de algunas formas de control económico y jurídico que el esposo ejerza sobre la esposa, mientras se concede una mayor libertad concedida al hombre.

En contraste con estas concepciones normativas del género ya desde principios del siglo XX, se observa una amplia participación de las mujeres en el mercado laboral. El censo oficial de 1921, que se implementa durante la Dictadura de Estrada Cabrera, indica que el 18% de todos los trabajadores del país son mujeres y que alrededor del 50% de la mano de obra no campesina es femenina. Y de esta época, se tiene registro de diversas organizaciones de mujeres con demandas vinculadas a sus condiciones laborales:

Se conoce de las siguientes agrupaciones: el “Centro femenino de 1921”, fundado en ese año y primera asociación de las obreras de ese país, el “Sindicato católico de Señoras y señoritas empleadas de comercio y talleres”, también en 1921 y la “Idealista femenino de Jutiapa”, existente en 1926. En ese año la dirigencia de la FOG (Federación Obrera Guatemalteca) expresaba su satisfacción por la participación de mujeres organizadas, en particular las costureras, en la elección de su representante ante la COCA (Confederación Obrera de Centroamérica)...En la insurrección de 1920, las mujeres instalaron comedores populares, actuaron como vivanderas, cocineras, enfermeras, lavanderas, propagandistas y combatientes...En noviembre de 1925 más de cien mujeres guatemaltecas protagonizaron una acción colectiva única en la historia de América Central en el periodo liberal...la huelga de las escogedoras de café del beneficio La Moderna, de propiedad alemana situado en la capital. Las obreras demandaron entre otras cosas la jornada de

ocho horas, la supresión de multas y un aumento de salarios... empero pocas semanas después los propietarios del beneficio procedieron a despedir a la mayoría de las escogedoras aduciendo falta de grano. Las mujeres retornaron al paro, pero fueron derrotadas.<sup>157</sup>

Ya desde finales del siglo XIX y principios del XX el magisterio comenzó a abrirse a las mujeres. Estas mujeres maestras fueron una fuerza política destacable en la revolución de 1944, junto con las esposas de los sindicalistas y activistas que participaron en el movimiento.

Sin embargo socialmente había una idea generalizada de que el lugar por antonomasia de la mujer, es el hogar. Ello resalta en las discusiones del congreso constituyente de 1944, al discutir el voto femenino, los miembros más conservadores argumentan que no debe permitirse el voto femenino, por el carácter hogareño y apegado a la religión de las mujeres, con excepción de las mujeres alfabetizadas. Mientras que los más liberales reconocen que en otros países las mujeres no solo votan, sino además participan de cargos públicos. Finalmente triunfó la postura conservadora, permitiéndose el voto solo a mujeres alfabetizadas, lo cual dejaba fuera a la mayoría de las mujeres, siendo el 80% del total analfabetas y el 95% de las mujeres indígenas

En la década de 1950 a 1960 se funda la “Alianza femenina guatemalteca”, organización integrada principalmente por mujeres de clase media, para defender demandas y derechos femeninos. En 1953 organizaron el “Congreso femenino de Alianza Guatemalteca” en él se plantean demandas económicas benéficas para las mujeres.<sup>158</sup> En esa época se fundan publicaciones periódicas por mujeres: el periódico “Mujer”, “Azul” y “Nosotras”. A la par se da una mayor apertura en la Universidad, para las mujeres, así como en los partidos políticos, los sindicatos y las organizaciones estudiantiles.

---

<sup>157</sup> Victor Hugo Acuña, *Historia General de Centroamérica, las repúblicas agroexportadoras (1870-1945)* Tomo IV, España, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1993, p. 302-305

<sup>158</sup> Entre las demandas expresadas en este congreso se encuentran: “el acceso a la tierra y el crédito para las campesinas, la protección laboral para las obreras, la ayuda estatal para las pequeñas comerciantes, iguales oportunidades para las profesionales y aliviar el costo de la vida para las amas de casa...el voto para las analfabetas y la igualdad ante la ley” en *Idem*.

En 1954, la contrarrevolución encabezada por el “Movimiento de Liberación Nacional”, apoyado por Estados Unidos se impuso en el poder y proscribió las organizaciones, movilizaciones y la participación política, entre ellos a la “Alianza Femenina Guatemalteca.”

Podemos observar que ya desde los años 20s del siglo pasado emergen diversas organizaciones femeninas en Guatemala, que van impulsando nuevas formas de entender el género. En principio sus organizaciones promueven demandas de mejoras en las condiciones laborales de obreras principalmente y de campesinas. También es visible la participación de las mujeres en el movimiento popular que derrocara la dictadura de Estrada Cabrera en los años 20s. Más aún, en la década que inicia en 1944 con otra revolución popular triunfante, que lleva al poder a gobiernos de izquierda, se crea un ambiente más propicio para la libre asociación en general y de las mujeres particularmente, las cuales abren el campo de sus demandas, agregando a sus demandas laborales demandas de género, de derechos políticos y sociales, derecho al voto universal para las mujeres y reformas a las normas civiles.

#### **4. Imágenes femeninas en la Mitología maya**

En este apartado presentaremos en primer lugar el concepto de mito que adoptamos en esta investigación retomando algunos planteamientos de Mircea Eliade; posteriormente expondremos un marco general de los significados del género y en particular de lo femenino, presentes en la mitología maya prehispánica, centralmente en el *Popol Vuh*, y finalmente expondremos algunas reflexiones sobre las relaciones de género en la vida cotidiana de los mayas prehispánicos. Estas reflexiones nos permitirán ubicar el otro horizonte desde el cual Miguel Ángel Asturias ha construido las complejas imágenes femeninas de su novela *Hombres de Maíz*.

## **Definición de mito**

En su libro *Mito y Realidad*, Mircea Eliade, a partir de su propuesta de una fenomenología de la religión y su vasto conocimiento de la historia de las religiones, se propone comprender el significado que las narraciones míticas tenían para las sociedades consideradas arcaicas o no modernas. Aquí nos interesa retomar su concepto de Mito vivo, en tanto que nos permite tener una comprensión del mito como narración articulada con el ritual y que interviene en la configuración de las experiencias del mundo que operan en la vida cotidiana de los miembros de una sociedad en particular. Esta concepción trasciende la idea positivista que ve al mito como una narración falsa, cuento fantástico o ilusorio. Una primera definición de mito que nos presenta es:

El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los comienzos. Dicho de otro modo, el mito cuenta como gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea esta la realidad total, el Cosmos o solamente un fragmento.<sup>159</sup>

En complemento, la caracterización del mito cosmogónico que propone Mercedes de la Garza, abunda sobre el lenguaje propio del mito:

Historia sagrada, como el relato del primer acontecimiento que tuvo lugar en el “tiempo estático” primordial, y cuyos principales protagonistas son los seres sagrados. Esta narración, sea oral o escrita, no se da en un lenguaje común, conceptual sino en un lenguaje simbólico, por que expresa una realidad percibida intuitivamente, una vivencia esencialmente emocional y valorativa del mundo, que sólo se puede comunicar a través de imágenes simbólicas.<sup>160</sup>

El lenguaje propio del mito es un lenguaje simbólico, que conforma imágenes simbólicas, en el capítulo anterior presentamos ya, algunas definiciones al respecto, sólo remarcaremos que los símbolos no poseen un significado acotado, sino más bien son

---

<sup>159</sup> Mircea, Eliade, *Mito y Realidad*, Barcelona, Kairós, 2001, p. 16

<sup>160</sup> Mercedes de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, México D.F., Paidós, Fac. de Filosofía y Letras UNAM, 1998, 1ra. Edición, p. 33.

figuras flexibles, abiertas a la significación onírica. También esta flexibilidad de los símbolos implica su capacidad de integrar sentidos contradictorios en la misma figura, pues su lógica de operación es la lógica del onirismo, la imaginación y las emociones.

El mito como narración simbólica, posee un carácter de verdad, auténtica y sagrada para la sociedad en la que se mantiene vivo. Este carácter de verdad radica en que estas narraciones dan respuesta a las preguntas fundamentales sobre los orígenes y el sentido del mundo al poner en relación el pasado primordial representado, con el mundo del presente. “El mito cosmogónico es verdadero porque la existencia del mundo está ahí para probarlo; el mito del origen de la muerte es igualmente verdadero, pues la mortalidad del hombre lo prueba.”<sup>161</sup>

Más aún, en estas sociedades regidas por el mito, existen otros criterios para designar lo que es verdadero y lo que es falso, lo considerado real y lo irreal. “En las historias verdaderas nos hallamos frente a lo sagrado o lo sobrenatural; en las falsas, por el contrario, en un contenido profano...”<sup>162</sup> Mientras que las historias profanas pueden relatarse en cualquier momento, los mitos por su carácter sagrado sólo pueden relatarse en un lapso de tiempo sagrado, ya que su recitación “se asimila a un poderoso encanto”, “provoca la presencia real del héroe.” Por lo tanto la narración del mito es un acto ritual sagrado de recreación periódica del mundo, lo que implica una particular concepción del tiempo.

Dentro de la comunidad, la recitación del mito es parte del proceso de formación de los más jóvenes en la sabiduría de su comunidad y en los modelos ejemplares de comportamiento. Solo puede ser miembro de la comunidad quien conoce las narraciones míticas, por ello el aprendizaje de esta sabiduría se alcanza por la participación en rituales iniciáticos que recrean los mitos fundacionales de la vida en comunidad. Estos rituales de paso tienen lugar en diferentes momentos significativos del individuo, como el nacimiento, el paso de la infancia a la adultez, el matrimonio y la muerte. En cada uno de estos momentos el individuo experimenta una muerte ritual a su vida anterior y un

---

<sup>161</sup> Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 17.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 19

posterior renacimiento, guiado por el modelo ejemplar de la cosmogonía. “Participando ritualmente en el “fin del mundo” y en su “recreación”, el hombre se hacía contemporáneo del *illus tempus*, nacía por tanto de nuevo, recomenzaba su existencia, con la reserva de fuerzas vitales intacta, tal como lo había estado en el momento de su nacimiento.”<sup>163</sup>

Conocer un mito, implica también conocer los modelos ejemplares de todos los ritos y actividades significativas dentro de la comunidad, ya que “las gestas de los seres sobrenaturales y las manifestaciones de sus poderes sagrados, se convierten en un modelo ejemplar de todas las actividades humanas significativas” e “incluso los modos de conducta y las actividades profanas del hombre encuentran sus modelos en las gestas de los seres sobrenaturales.”<sup>164</sup> La alimentación, el matrimonio, la educación, el trabajo, a cada actividad corresponde un modelo ejemplar. Particularmente la cosmogonía, la creación del mundo por los dioses, es el modelo ejemplar de toda creación humana.

Este hombre de las sociedades arcaicas se siente obligado a reactualizar, a recrear periódicamente la narración mítica haciendo presentes a los seres sobrenaturales en sus actos recreadores del mundo “Así como el hombre moderno se estima constituido por la historia, el hombre de las sociedades arcaicas se declara como el resultado de cierto número de acontecimientos míticos.”<sup>165</sup> Para él, el tiempo sagrado es reversible, ya que recrea los relatos míticos del principio de los tiempos, y por tanto su trayecto es cíclico.<sup>166</sup> Para Eliade la Luna es un astro central en las concepciones heterogéneas del tiempo ordinario, en su devenir cíclico gobierna los ciclos de la vida e incluso es un símbolo de la renovación periódica de la vida:

(...) la luna gobierna al mismo tiempo la muerte y la fecundidad, el drama y la iniciación. Si la modalidad lunar es por excelencia la del cambio, de los ritmos, no es menos la del retorno cíclico, destino que hiere y consuela al mismo tiempo, pues si las manifestaciones

---

<sup>163</sup> Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor/Punto Omega, 1983, p. 73.

<sup>164</sup> *Idem*.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>166</sup> La recreación del mito también se comprende como una forma de intervención mágica del hombre en el curso de los acontecimientos de la naturaleza. El hombre colabora en el acto de creación y recreación del mundo iniciado por los dioses, se concibe como co-creador.

de la vida son lo bastante frágiles como para disolverse de manera fulgurante, son sin embargo restauradas por el eterno retorno que dirige la Luna.<sup>167</sup>

El mito y su recreación ritual erigen también un espacio sagrado a partir del cual se organiza todo el espacio profano de la comunidad. El centro del espacio sagrado es el *Axis Mundi*, es un lugar, objeto o ser sagrado en el espacio, en el que se interceptan dos planos: un plano vertical que comunica el inframundo, el mundo terreno y el supra mundo o mundo celeste; y las dimensiones del plano horizontal terrestre, los cuatro rumbos cardinales. A partir de esta concepción sagrada del espacio se diseñaron las ciudades hieráticas antiguas.

Esta caracterización del Mito como fundamento narrativo de una forma de comprender y experimentar el mundo y por tanto como fundamento de la articulación de la vida cotidiana e instituciones dentro de una sociedad, nos permitirá entender la narrativa del *Popol Vuh*, mito cosmogónico de los antiguos mayas quichés.

### ***El Popol Vuh y sus figuras femeninas***

*Popol Vuh*, del quiché se ha traducido como: “libro de la comunidad”<sup>168</sup>. El padre de la orden Dominica Francisco Ximénez,<sup>169</sup> quien primero lo tradujo al castellano, lo recibió de manos de algunos quichés del pueblo de Santo Tomás Chuilá, hoy Chichicastenango en Guatemala, quienes lo escribieron en lengua quiché usando el alfabeto greco latino que los españoles les habían enseñado. Por los acontecimientos que el mismo libro refiere en su último apartado, se considera que se terminó de escribir en 1544.

Consideramos importante no perder de vista el contexto posterior a la conquista, en que fue escrito el *Popol Vuh* “esto lo escribimos dentro de la ley de Dios, en el cristianismo; lo sacaremos a la luz, porque ya no se ve el *Popol Vuh*, donde se veía claramente la venida

---

<sup>167</sup> Eliade Mircea, *Tratado de historia de las religiones*, México D.F., Ediciones Era, 1972, p. 177.

<sup>168</sup> Andrés Recinos, “Notas”, en *Pool Vuh*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 165.

<sup>169</sup> A partir de su primera traducción por el padre Ximénez, han existido varias traducciones del mismo, para esta tesis retomaremos la versión de Adrian Recinos y en algunos casos la traducción al castellano de Miguel Ángel Asturias y J.M. González de Mendoza de la versión traducida al francés directamente del Quiche por George Raynaud.

del otro lado del mar, la narración de nuestra oscuridad, y se veía claramente la vida.”<sup>170</sup> A este respecto, Eric Thompson también nos advierte de tener presente la concepción de los géneros que los evangelizadores promueven y que difiere de la concepción maya: “La noción de un solo dios creador no concuerda con el concepto mesoamericano prevaleciente de una pareja de creadores que poblaban el mundo por el ayuntamiento sexual.”<sup>171</sup>

El libro se divide en tres partes: I) la creación del cosmos y los 3 primeros intentos de creación del hombre por los dioses, II) la historia épica de los héroes culturales Hunahpú e Ixbalanque y III) la creación del hombre de maíz, la historia de los primeros hombres y las tribus (Tercera y cuarta parte de la Traducción de Adrián Recinos). Nos basaremos en esta división del libro para caracterizar en cada una de ellas las relaciones de género y las figuras femeninas que nos presenta.

Comenzaremos por examina el preámbulo de la cosmogonía, en el que se anuncia que se relatará “el principio de las antiguas historias de este lugar llamado Quiché.” Recinos nos indica que *Quiché*, significa “tierra de muchos árboles”, el mismo concepto se expresa en náhuatl como *Quautlemallan*, del que posteriormente los españoles derivan Guatemala. Continuando con el preámbulo, se enlistan las parejas de dioses creadores:

- ❖ *Tzacol* y *Bitol* el creador y el formador. Aunque Thompson traduce Bitol como Hacedora.<sup>172</sup>
- ❖ *Alom* la que concibe a los hijos; *Qaholom* el dios padre que engendra a los hijos....Ximénez y Las Casas los refieren como el gran padre y la gran madre.
- ❖ *Hunahpu vuch* cazador tlacuache, vulpeja, tacuatzin, dios del amanecer. Según Seler, vuches el momento que precede al amanecer es diosa. *Hunahpu Utiu*, un cazador coyote variedad del lobo, dios de la noche masculino.
- ❖ *Zaqui-znimá Tziís*, gran pisote, coatí, encanecida, diosa madre. *Nim Ac*, cerdo montes, jabalí dios.

---

<sup>170</sup> *Popol Vuh*, (traducción y notas de Adrián Recinos), *op.cit.*, p.21

<sup>171</sup> Erick Thompson, *Historia y Religión de los mayas*, México D.F., Siglo XXI, 1ra. edición, 2008, p.253

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 251



- ❖ *Tepeu*, conquistador vencedor en batalla, rey, del náhuatl. *Gucumatz*, serpiente cubierta de plumas verdes, *Quetzalcoatl* en náhuatl, *Kukulcan* en maya yucateco
- ❖ *U Quy Cho*, el corazón o espíritu de la laguna; *U Qux Palo*, el corazón o espíritu del mar. Y también llaman a la divinidad el corazón del cielo o *UQux Cah*.
- ❖ *Ixpiyacoc e Ixmucané*, el viejo y la vieja, el abuelo y la abuela, Guarda secretos y Antigua ocultadora.<sup>173</sup>

Esta visión dual del dios y la diosa primordiales, expresa la importancia de la complementariedad de lo femenino y lo masculino para la creación y significación del cosmos. Esta concepción contrasta fuertemente con la cosmogonía expresada en el Génesis, donde el creador es un Dios Padre Masculino, que con su palabra univoca crea el cosmos, el acto creador primordial es un acto de un solo ente, un acto solitario. Por su parte, la palabra creadora en la cosmogonía maya, por el carácter dual de sus creadores, se expresará más bien, como un acuerdo de ambas partes, como una fusión de horizontes, como la conjunción de sus palabras:

Vino entonces la Palabra; vino aquí de los Dominadores, de los Poderosos del Cielo, en las tinieblas, en la noche, fue dicha por los Dominadores, los Poderosos del Cielo, hablaron; entonces celebraron consejo, entonces pensaron, se comprendieron, unieron sus palabras, sus sabidurías. Entonces se mostraron, meditaron en el momento del alba, decidieron (construir) al hombre...<sup>174</sup>

El acto creador primordial es siempre un acto de dos o más divinidades, ya que más adelante observamos que *Tepeu* y *Gucumatz* recurren a los espíritus del cielo, del mar, de la laguna, y a la abuela y abuela divinos.

---

<sup>173</sup> *Popol Vuh*, (traducción y notas por Raynaud George, J.M. González de Mendoza y Miguel Ángel Asturias) México D.F., UNAM, 2010, pp. 194, Al respecto, Eric Thompson considera que el conjunto de los grupos mayas, al igual que los mexicas, concebían una pareja divina, principio femenino y principio masculino, como primeros creadores del mundo. Para el caso de los mexicas, *Ome Tecutli* “dos señor” y *Ome Cihuatl* “dos señora” son la pareja primordial, cuyo hijo es el dios creador y héroe cultural *Quetzalcoatl*. En el caso de los antiguos mayas de las tierras bajas, corresponden *Itzam Na* “Casa de Iguanas” y su esposa *Ix Chebel Yax* “Iguana Tierra”. Y para el caso de los mayas quichés, serían *E Alom* “la que concibe a los hijos” y *E Qaholom* “el dios padre que engendra a los hijos”, cuyo hijo sería *Gucumatz*. En Eric Thompson, *op. cit.* 253

<sup>174</sup> *Popol Vuh*, (traducción y notas por Raynaud George, J.M. González de Mendoza y Miguel Ángel Asturias) *op. cit.*, p. 5

La finalidad del cosmos es servir de habitación, de casa, al ser humano que tendrá por misión recordar, venerar y alimentar a los dioses:

Y dijeron hay que reunirnos y encontrar los medios para que el hombre que formemos, el hombre que vamos a crear nos sostenga y nos alimente, nos invoque y se acuerde de nosotros (...) que seamos invocados...que seamos adorados, que seamos recordados por el hombre creado, por el hombre formado, por el hombre mortal.<sup>175</sup>

Cuando los dioses se abocan a la formación del hombre, ocurren 3 intentos, en los 2 primeros los hombres formados son destruidos por los dioses, porque no son capaces de cumplir su misión de adorarlos, recordarlos y alimentarlos:

- ❖ Hombres de barro que no podían sostenerse, se desbarataron, se deshicieron.
- ❖ Hombres de madrera, podían reproducirse, pero no eran consientes y no cumplían la misión encomendada por los dioses, por lo que un diluvio destruyó a estos muñecos de palo.
- ❖ Mujeres de sasafrás (corazón de la hierba con que se hacen petates), de tzité el varón, pero no hablaban, no podían cumplir su misión por lo que su mundo fue destruidos por una lluvia de resinas ardientes, “el llamado cavador de rostros vino a arrancarle los ojos; murciélago de la muerte vino a cortarles las cabezas; brujo – pavo vino a comer su sangre; brujo-buho vino a triturar a romper sus huesos, sus nervios...”<sup>176</sup> sus perros, sus pavos, sus piedras de moler se quejaron del maltrato recibido por ellos y contribuyeron a su destrucción. Se dice que sus descendientes son los monos.

De la misma forma que fueron destruidos los primeros hombres por no tener la capacidad de hablar, caminar y cumplir su misión de agradecer, adorar y alimentar a los Dioses, Vucub Caquix, quien se creía el Sol, sin serlo, junto con su esposa Chimalmat y sus hijos, serán vencidos por los gemelos héroes.

---

<sup>175</sup> *Popol Vuh*, ( traducción y notas de Adrián Recinos), *op.cit.*, p.28

<sup>176</sup> *Popol Vuh*, (traducción y notas por Raynaud George...), *op.cit.*, p. 13

### ***Ixmucané***

Una figura femenina central en a lo largo de las tres partes del libro es Ixmucané, traducido como vieja, abuela, Raynaud la refiere también “gigante abertura”, “antigua ocultadora”, “diosa del alba” la abuela sabia, que echa la suerte a petición de los dioses para conocer el destino de la creación del hombre de madera, aunque en este caso sus predicciones no aciertan, es considerada la que sabe de magia. Receptáculo de saberes, magia, secretos que preserva ocultando. Remite al amanecer al nacimiento a la gran abertura del cosmos, al nacimiento del cosmos, la gran madre. Su esposo es Ixpiyacoc, a ambos se les refiere al inicio como “amparadores y protectores.”

*Ixmucané* e *Ixpiyacoc* engendran dos hijos, *Hun Hunahpú* y *Vucub Hunahpú*, pero *Ixpiyacoc* muere, en este apartado, e *Ixmucané* tiene el papel de matriarca en la familia, se ocupa de la producción de alimento por medio de la recolección, pues aún no conoce de la siembra, de enseñar a sus nietos *Hunbatz* y *Hunchouén* “simios dioses del arte”, el tallado, la música y en general de educarlos. *Ixmucané* pasa de matriarca matrilineal a matriarca patrilineal por la inexistencia de hijas.<sup>177</sup>

*Ixbaquiyalo* la de los huesos desiguales (Recinos), la paridora de monos (Ranayud), semidiosa. Es la madre de los nietos primogénitos que serán transformados en monos por sus hermanos héroes, ellos se ocupaban del arte, una actividad no era reconocida, siendo incluso relegada en el momento de que se trata, finales de la horticultura, inicios de una agricultura incipiente en que se demanda mas alimento ya que escasean. Posteriormente sus hijos son reconocidos dioses de las artes.

Son *Hun Hunahpú*<sup>178</sup> y *Vucub Hunahpú* los primeros que al encontrarse jugando en el patio del juego de pelota, centro del Inframundo, son escuchados y mandados llamar por los señores de *Xibalbá* para darles muerte. Una vez que les dan muerte, entierran ambos

---

<sup>177</sup>Dora Luz, Cobian, *Genesis y evolución de la figura femenina en el Popol Vuh*, México D.F., Plaza y Valdés p.96

<sup>178</sup> Es importante detenernos a observar el significado de *Hunahpú*, que es literalmente “cazador con serbatana”. Para Thompson, *Hunahpú*, puede ser una deformación escrita de *Hunab Ku*, deidad maya que algunas interpretaciones lo consideran el dios uno o único dios vivo y verdadero, sin embargo para Thompson esta interpretación surge en la colonia con gran influencia cristiana y más bien, para él, *Hunahpú*, sería un equivalente del yucateco *Ahau* que significa día del sol, y podría ser otra forma del gran dios primordial Itzam Na, en Thompson, *op. cit.*, p.287

cuerpos a excepción de la cabeza de *Hun Hunahpú*, que es colgada de un árbol, el cual a partir de que se le cuelga la cabeza dará frutos semejantes a esta cabeza, lo que crea tanta fascinación entre los de *Xibalbá*, que prohíben comer y acercarse a ese árbol.

### ***Ixquic***

*Ixquic* del maya significa, sangre pequeña o de mujer, o sangre vigorosa. Ella es una semidiosa hija de señor de *Xibalbá*, princesa del inframundo. Una vez que Hun hunahpú y Vucuc Hunahpu son matados por los señores de *Xibalbá*, cuelgan sus cabezas en un árbol de la fertilidad ubicado en el lugar de los sacrificios, del juego de pelota y prohíben acercarse al árbol o comer de sus frutos, pero *Ixquic* rompe la norma. Atendiendo a su curiosidad y a su deseo, *Ixquic* acude al árbol prohibido, entabla conversación con la calavera de *Hun Hunahpú* y permite que esta calavera le coloque su saliva en su mano, con lo cual quedará embarazada de los dos gemelos héroes.

Una vez que los señores de *Xibalbá* descubren su embarazo, la califican como “ramera” “fornicadora” y ordenan a los búhos mensajeros *Ahpop Achih*, que le den muerte y saquen su corazón, entregándoselos como prueba de su muerte.

Pero *Ixquic* evita que la maten, hablando a los búhos de la siguiente manera: “este corazón (el suyo) no pertenece a ellos. Tampoco debe ser aquí vuestra morada, ni debéis tolerar que os obliguen a matar a los hombres. Después serán ciertamente vosotros los verdaderos criminales...”<sup>179</sup> *Ixquic* entrega en los búhos en lugar de su corazón la savia coagulada del árbol rojo de grana y de esta forma vence a los señores de *Xibalbá*.

Una vez que *Ixquic* se encuentra con *Ixmucané* ella le expresa su desconfianza calificándola de “embustera” y “deshonesta”<sup>180</sup>, pues no puede creer que ella sea madre de sus nietos, ya que sus hijos están muertos. Por ello *Ixmucané* pone una prueba pidiéndole maíz de una tierra donde no lo había. *Ixquic*, invoca a *Chahal* guardian de las sembreras, *Ixtoh* la diosa de la lluvia, *Ixcamil* la diosa de las mieses, e *Ixacau* diosa del

---

<sup>179</sup> *Popol Vuh*, (traducción de Adrian Recinos), op. Cit., p. 60

<sup>180</sup> *Idem*.

cacao.<sup>181</sup> Deshojando la única mazorca que había, la red se llenó de mazorcas, con ayuda de los animales del bosque lo transportó hacia la casa de *Ixmucané*.

Se dice que *Huhnápú e Ixbalanqué*, hijos de *Ixquic* nacieron en el monte. Ellos crecieron rivalizando con sus hermanos primigenios por la atención de su abuela, por lo que los transformaron en monos. Como es sabido, un ratón informa a los hermanos héroes de la existencia de los instrumentos del juego de pelota de sus padres. Los hermanos deciden tomarlos e ir a jugar al patio del juego de pelota, los señores de *Xibalbá* al escucharlos los mandan llamar y les pondrán diversas pruebas mortales, los hermanos salen bien librados de ellas gracias a la ayuda de los animales con los que se comunican, sin embargo los señores de *Xibalbá* les dan muerte y tiran los pedazos de sus cuerpos al río. Al quinto día de su muerte los hermanos resucitan, como hombres peces, aunque después toman la apariencia de hombres viejos, miserables y harapientos que sólo se ocupaban de bailar y presentar actos de magia. Sus actos llegan a ser tan difundidos que los señores de *Xibalbá* escuchan de ellos y piden su presencia para presenciar sus actos. Los hermanos se presentan ante los señores, pero les tienden una trampa y logran darles muerte. Entonces ambos hermanos se elevaron al cielo y se transformaron en el Sol y la Luna, también subieron los cuatrocientos jóvenes muertos por *Zipacná* y se transformaron en estrellas.

Dora Luz Cobian<sup>182</sup> sostiene la hipótesis de que *Hunahpú* es varón e *Ixbalanqué* es mujer, debido a que otras mitologías y símbolos mayas presentan al Sol masculino y a la Luna como femenina, además de que el prefijo *Ix-* del maya yucateco, refiere a lo femenino.

Eric Thompson nos presenta varios mitos sobre la vida amorosa del Sol y la Luna:

...incidentes del Sol y la Luna sobre la tierra, antes de que ocuparan sus empleos celestiales. Las hazañas cinegéticas del Sol, su adopción de la forma de chupamirto para cortejar a la Luna, su fuga con ella y su vida matrimonial extraordinariamente tempestuosa con el rapto de ella, por el rey buitre han divertido a generaciones tras generaciones de jóvenes mayas.<sup>183</sup>

---

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 171

<sup>182</sup> Dora Luz Cobian, *op.cit.*

<sup>183</sup> *Ibid.* p. 288

Cuando sus nietos mueren y se transforman respectivamente en Sol y Luna, *Ixmucané* regresa a su papel de Diosa creadora, pues los dioses le han encomendado la creación de los nuevos hombres de maíz. Este hombre tendrá por función central alabar y adorar a los dioses, alimentarlos y sostenerlos, invocarlos, recordarlos.

En “Mansión de peces y en Casa de pirámides”, se encontraban el maíz blanco y el maíz amarillo. Fueron los siguientes animales los que llevaron el maíz con *Ixmucané*, el gato montés (o zorro), el coyote, la cotorra y el cuervo. *Ixmucané* molió el maíz y elaboro con él nueve bebidas con las que formó la carne y la sangre de los primeros hombres.

Fueron cuatro los primeros hombres, ellos eran sabios, podían ver “lo oculto” y sabían agradecer a los dioses por toda su creación. Los dioses se percataron de su enorme sabiduría y temiendo que pudieran desafiarlos, les nublaron la vista y sólo pueden ver lo que está cerca, destruyeron así su sabiduría.

Posteriormente los dioses les dieron a sus esposas: la Blanca mansión del Mar, la mansión de Bogabantes, Mansión de colibríes, la Mansión Guacamayos, en la traducción de Asturias y Mendoza. A partir de estos primeros hombres se desarrollaron las tribus y pueblos mayas. Los primeros padres fueron heredando el mando a su descendencia y las mujeres no son mencionadas en el plano político. En esta última parte se relatan las emigraciones de la tribu quiché hasta su asentamiento final, así como su culto a *Tohil*, dios sol al que temen y veneran por su importancia para la siembra pero también por su poder de generar sequías.

### ***Sobre el inframundo y el nacimiento del maíz***

Es importante tener en cuenta la interpretación de este mito cosmogónico que nos presenta Blanca Solares, ya que destaca el trayecto del héroe mítico *Hun Hunahpú* que la autora reconoce como *Hun Nal Ye*, deidad del Maíz en relación con el inframundo. *Hun Hunahpú*, deidad del maíz, muere en el Inframundo, espacio sagrado donde se muestra con más fuerza la acción de las mujeres y donde el héroe aprehende los misterios de la feminidad, de la regeneración y el poder de recrear la vida. *Hunahpú e Ixbalanqué* emprenden nuevamente un viaje al inframundo para rescatar a su padre semilla del maíz.

Con la victoria de los gemelos divinos sobre los señores de *Xibalbá*, ellos logran convertirse en el Sol y la Luna y rescatar de la muerte a su padre, quien renace como maíz para ofrecer su carne para la creación de los hombres.<sup>184</sup>

El análisis de vasijas y platos funerarios mayas por parte de Enrique Florescano, nos permite ahondar en la significación del descenso del héroe *Hun Nal Ye* al Inframundo, aún más allá de lo que el *Popol Vuh* nos dice al respecto, y además pone en evidencia la presencia femenina en el inframundo:

Las esplendidas imágenes rescatadas por los estudios iconográficos sugieren que la jornada que conduce al Dios del Maíz al Inframundo comienza con su caída en el medio acuoso y oscuro de Xibalbá, pasa por el enfrentamiento con los dioses y seres del Inframundo y por un intercambio con las mujeres desnudas, los lirios, vegetales y animales marinos que pueblan el medio acuático. Sigue luego el viaje en canoa que conduce a Hun Nal Ye, al lugar donde se conservan ocultos los mantenimientos esenciales, y el regreso también en canoa, donde se ve al Dios cargando en su regazo los preciosos granos del maíz. Antes de la aparición de Hun Nal Ye en la tierra, es dotado de sus ornamentos y símbolos. Luego unas mujeres jóvenes le ayudan a ponerse su magnífico vestido de redes de jade, y ya vestido ejecuta la danza que celebra su resurrección.<sup>185</sup>

En estas escenas se pone de manifiesto que el Inframundo es el lugar de encuentro del Héroe *Hun Nal Ye* y las mujeres que simbolizan para Florescano, los jugos de la tierra, más aún su encuentro “equivale al acto sexual incubador de la vida en el inframundo” y cuando las mujeres visten al héroe se puede interpretar como las potencias terrestres dotando a la planta del maíz de su tallo, hojas y raíces. Blanca Solares sintetiza en una fórmula el sentido de estas imágenes simbólicas: “Muerte/Vida Sexualidad se entrelazan en el ritual de Amor/Muerte/Resurrección.”<sup>186</sup>

---

<sup>184</sup> Blanca Solares, *La madre Terrible*, España, Antropos, CRIM, CEIICH, IIFL, PUEG, UNAM, 2007, p. 255-256

<sup>185</sup> Enrique Florescano, *El mito de Quetzalcoatl*, en Blanca Solares, (2007), op. cit., p.272

<sup>186</sup> Blanca Solares, (2007), op. cit., p.270

El ciclo vital del maíz, resulta por lo tanto un ciclo de siembra-muerte y germinación y cosecha-resurrección y vida. “Este ciclo del maíz, era para todos los pueblos mesoamericanos, el arquetipo de todos los procesos de creación. De manera que se creía que semejante al proceso de germinación del maíz, toda vida creativa implica forzosamente un sacrificio.”<sup>187</sup> De igual forma el ciclo del maíz es el modelo ejemplar de vida humana, como se muestra en los rituales de paso de la infancia a la vida adulta, han indicios de que cada joven recreaba el trayecto del héroe Hun Hunahpú por el inframundo, para morir y posteriormente integrarse a la vida adulta y matrimonial que les permita dar frutos.<sup>188</sup>

### ***La Gran Diosa Maya***

Para poder comprender las significaciones atribuidas a la gran diosa entre los antiguos mayas, es importante partir de algunas investigaciones<sup>189</sup> que se han esforzado por interpretar la concepción maya de los dioses y que nos permiten destacar algunas de sus características generales. A continuación presentamos algunas características de las deidades mayas:

- ❖ Una minoría de sus dioses posee una forma solo humana, la mayoría presentan una mezcla entre rasgos humanos y animales o de rasgos humanos y de algunos elementos de la naturaleza (agua, tierra, fuego, viento) o de cuerpos celestes.

---

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 259

<sup>188</sup> “El día de la fiesta se reunían en un patio las niñas, separadas de los niños, a los jóvenes se les colocaba un paño blanco en la cabeza y pasaban delante del sacerdote, quien con un hueso los tocaba siete veces en la frente y los ungía con “agua virgen”; esta acción significaba la muerte ritual de los jóvenes, al asociar el hueso y el número nueve de los pisos del inframundo. Más tarde les quitaban los paños blancos, las conchas o las cuentas y los ayudantes del sacerdote los golpeaban nueve veces con un manojo de Flores; en este caso los niños se convertían en adultos, se les dotaba de otro nombre y estaban listos para el matrimonio.” Najera Martha Iliá, “Rituales y hombres religiosos”, en *Enciclopedia de las religiones 2*, Madrid, Trotta, 2002, p. 132, en Miriam López Hernández, *La condición de la mujer Mexica y Maya vista a través de sus diosas*, Tesis de Lic. en Arqueología, ENAH, 2005, Pág. 211-212

<sup>189</sup> Eric Thompson, op. cit., p. 247, y con base en el pensamiento de Alfredo López Austin, están los aportes de, Noemí Cruz Cortes, *Las señoras de la Luna*, México D.F., Instituto de Investigaciones Filológicas UNAM, Centro de estudios mayas, Cuaderno 32, 2005.



- ❖ Hay una cuadruplicidad de dioses que son expresión del mismo dios puesto en relación con los cuatro rumbos terrestres, como los *Chacs*; aunque, puede haber una variedad de expresiones o presentaciones de un mismo dios, como lo veremos para el caso de la diosa *Ixchel*.
- ❖ Los dioses integran en sí mismos aspectos duales, pueden ser benévolos y malévolos al mismo tiempo, viejos y jóvenes, y resalta que también una misma deidad pueden incluir aspectos masculinos y femeninos, o tener ambas expresiones.
- ❖ En relación con el punto anterior, los dioses pueden pertenecer a más de un lugar o ámbito del espacio sagrado, es decir un dios puede ser celeste y a la vez una deidad del inframundo como en el caso del Sol.
- ❖ Un mismo dios puede tener distintos aspectos en relación con la temporada del año y el calendario ritual.
- ❖ Un mismo dios puede poseer distintos nombres.

Para el caso de las diosas mayas, con base en el estudio de las fuentes coloniales y de los códices mayas que sobrevivieron a la conquista, Noemí Cruz<sup>190</sup> presenta la tesis de que diferentes manifestaciones de diosas mayas referidas a lo largo de las fuentes mencionadas, pueden entenderse (tomando en cuenta la naturaleza que los mayas atribuían a sus dioses) como integradas en una misma Gran Diosa Lunar.

En los códices Dresde y Madrid, destacan dos figuras femeninas, una diosa joven y una diosa anciana, que guardan relación con las fuentes coloniales escritas, ya que han llegado a relacionarse con *Ixchel* como la diosa joven e *Ixchebalyax*, la diosa anciana. *Ixchel*, del maya yucateco, ha sido interpretado etimológicamente de la siguiente forma: *Ix*, es un prefijo femenino; mientras que *chel* o *cheel*, puede significar “arcoíris”, o “tendido o echado a lo largo”, otro término muy cercano a este último es *ch’el*, adjetivo que se aplica a lo blanco, de tez blanca o pelo rubio. Por lo tanto *Ixchel* puede significar, “la mujer del

---

<sup>190</sup> Ibid. pp.112

arcoiris”, “la señora blanca”, lo cual puede aludir a la Luna o “la mujer tirada”, en alusión a la vida “libertina” de la Luna que relatan diversos mitos mayas.<sup>191</sup>

Por su parte en el nombre de *Ixchebelyax*, están presentes, además de las raíces etimológicas anteriores, las palabras: *cheb*, “pluma para pintar o escribir”; y *yax*, “primero o primera” y “verde o precioso”. Por lo tanto, *Ixchebelyax*, se entiende como “la primera señora del pincel”, “la primera que escribe o pinta”, “la señora de la gran escritura”.<sup>192</sup>

Según Noemí Cruz, *Ixchel* e *Ixchebelyax*, podrían corresponder a dos aspectos y nombres que los mayas antiguos otorgaban a la Gran Diosa Lunar maya. Para los mayas la Luna, al igual que los humanos, nace, crece, se reproduce y muere. Mientras que *Ixchel*, diosa joven, se relaciona con el tránsito de la luna nueva a la luna llena; *Ixchebelyax*, como diosa anciana se vincula con el paso de la luna llena a la luna nueva. Por lo tanto, la Diosa lunar maya, es una figura femenina que integra una gama de características y atributos en ocasiones dicotómicos:

*Ixchel* e *Ixchebelyax* comparten estas características, han sido relacionadas con la Luna, encarnando sus aspectos dialécticos, como la muerte y la vida; según algunas creencias puede ser benéfica al momento de concebir, pero durante un eclipse tornarse negativa para el feto que se encuentra en el vientre materno y puede ocasionar que el niño nazca con labio leporino; de la misma manera la diosa lunar envía aguas y sequias, salva y destruye las cosechas; despide enfermedades y las cura, es decir combina y amalgama, pero a la vez separa dos polos de energías opuestas, y no sólo en este sentido, pues en cuanto a su representación y temporalidad, a veces se presenta vieja y a veces joven.<sup>193</sup>

Para los mayas la Diosa Lunar, regía los ciclos vitales, de todos los seres vivos, constituidos por la secuencia: vida, reproducción y muerte.

Con respecto al ciclo de la vida humana, en las fuentes coloniales que abordan la cultura maya, se encuentra una especial relación entre la Diosa luna y los rituales para propiciar la fecundidad, conseguir o mantener a un marido, o tener hijos. En *Los cantares de Dzibalché*, se han encontrado diversas muestras de estos rituales y Fray Diego de Landa

---

<sup>191</sup> Noemí Cruz, *op. cit.*, p. 14

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 15

<sup>193</sup> *Ibid.* p. 12

comenta la existencia de un ritual erótico de mujeres llamado *Nawal*, que se realizaba al anochecer.<sup>194</sup>

De la misma forma, como Diosa Madre<sup>195</sup> que gobierna la Fertilidad de la vida y al mismo tiempo propicia la muerte, *Ixchel* está relacionada con la tierra y el agua. Al respecto de la significación atribuida a *Ixchel* como Diosa madre, Noemí Cruz nos dice que:

La diosa madre es también sinónimo de abrigo, calor y seguridad. Así una diosa madre, es aquella que en sus atributos conjunta toda una serie de características únicas: el don de la fecundidad, de la vida y de la muerte; domina en la tierra, subyuga el agua y los ciclos vitales. Es génesis y receptáculo total de vida.

Las diosas *Ixchel* e *Ixchebelyax* reúnen estas cualidades.

La tierra es entendida, desde el pensamiento antiguo maya como la Gran Matriz, como la caverna, e incluso el Inframundo, el lugar de los muertos; pero también como el lugar nutricional donde germina nuevamente la vida. En este sentido encontramos relación entre la gran Diosa Madre e *Ixquic*, princesa del Inframundo, que escapa de la muerte para dar vida a los héroes del *Popol Vuh*, que ocuparán el lugar del Sol y la Luna. En este mismo mito, la Abuela sabia *Ixmucané*, cuyo nombre ha sido interpretado como “Antigua ocultadora” con “Gigante abertura”,<sup>196</sup> es presentada como Diosa Madre de toda la creación, particularmente de los humanos a quienes se encarga de moldear con la masa de maíz. “*Ixmucané* es diosa de todo lo creado, por tanto diosa madre, como la mayoría de las deidades femeninas, que aparecen en el mito quiché.”<sup>197</sup>

---

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 25-48.

<sup>195</sup> Cruz lo retoma el título de Diosa Madre del, *Diccionario de los símbolos*, de Chevalier y Gheerbrant, según el cual este es un nombre que se otorga a algunas deidades femeninas en diferentes culturas, que coinciden en ser dadoras de vida, patronas de la fertilidad y al mismo tiempo dadoras de muerte. En algunas culturas la tierra y el mar se reconocen con este título. En, *Tratado de historia de las religiones*, Eliade aborda el tema de la tierra como diosa madre reconociendo dos momentos uno en el que la tierra como diosa madre agrícola es madre de los granos y otro momento en que la gran diosa pasa a ser una divinidad telúrica con nuevas atribuciones, aún así: “la tierra madre no perdió nunca su privilegio arcaico de “dueña del lugar”, de fuente de todas las formas de vida, de guardiana de los niños y de matriz en la que se sepulta a los muertos a fin de que allí reposen, se regeneren y regresen finalmente a la vida, gracias a la santidad de la madre telúrica.” Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, *op. cit.*, p. 241.

<sup>196</sup> *Popol Vuh*, (traducción de George Raynaud, Miguel Ángel Asturias y J.M. Mendoza), *op. cit.* p. 11.

<sup>197</sup> Noemí Cruz, *op. cit.*, p. 51.

De la misma forma, se relaciona a esta diosa maya con el agua. Para los mayas la Gran Diosa *Ixchebelyax* junto con otras deidades como el dios *Chaac*, son las encargadas de regir o gobernar las aguas, ya sea para provocar la fertilidad o la destrucción. Particularmente en el códice Dresde se han encontrado varias imágenes de la Gran Diosa, cuyo tocado lo adornan serpientes y se encuentra sosteniendo en las manos un jarrón invertido del cual cae agua, estas imágenes se han interpretado en algunas ocasiones como símbolos de lluvia que propicia la fertilidad de la tierra necesaria para que la vegetación lleve a cabo su ciclo vital; pero algunas han sido interpretadas como diluvios destructores, que conducen a la muerte de la vida vegetal, animal y humana. Por lo tanto nuevamente se afirman las dos potencias dicotómicas que integra la Gran Diosa.

Además de los atributos ya mencionados, la Diosa Maya era patrona de los nacimientos, Diosa del tejido y diosa de la medicina.

Como Patrona de los nacimientos, observamos anteriormente que *Ixchel*, es la encargada de procurar la fertilidad de las mujeres, posteriormente, durante el embarazo la Gran Diosa era quien cuidaba el desarrollo del feto y en el momento en que las madres daban a luz, era ella quien protegía a la madre y al recién nacido. Una vez que el bebé había nacido, la madre debía hacer ofrendas y mostrar su gratitud hacia la Gran Diosa.<sup>198</sup>

En su papel de Diosa el Tejido, tanto *Ixchel* como *Ixchebelyax* son representadas en los códices con un glifo que “lleva una madeja de hilo de algodón y a veces en el tocado ostenta un huso de algodón hilado”<sup>199</sup>, Thompson dice al respecto que *Ixchebelyax*, como pareja del Dios creador *Itzamná*, es la primera en tejer, por lo cual podemos decir que es quien transmite este don a las mujeres. Este potencial de tejer, se ha relacionado con la capacidad de *Ixchel*, de tejer los destinos humanos, en cada una de las etapas de su vida, pues ella se encarga de proteger al recién nacido, gobernar sobre sus enfermedades, regir sobre su sexualidad y fertilidad, alimentarlo y finalmente recibirlo en sus entrañas una vez que muere. Esta misma capacidad de tejer de la Gran Diosa, aparece en *El Ritual de los*

---

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>199</sup> Eric Thompson, *op. cit.*, p. 301-302.

*Bacabes*, como un atributo de la diosa, pero también como metáfora del despliegue del erotismo de la Diosa, ya que “meter la aguja significa en algunos contextos, introducir el pene”.<sup>200</sup> De igual manera, por este atributo, *Ixchel* ha sido relacionada con las arañas, ya que son animales caracterizados por tejer sus telarañas para atrapar a sus presas, y en *El ritual de los Bacabes*, se han encontrado varias oraciones en las que se reitera esta relación entre las arañas y la Gran Diosa:

¿Cuáles son mis símbolos?  
Son mis uñas rojas  
cual arañas sangrantes  
con las que te rayé.<sup>201</sup>

Respecto al carácter atribuido a *Ixchel*, de ser Diosa de la Medicina, Cruz observa que los mayas: “En la época clásica contaban con dioses que propiciaban la salud, causaban las enfermedades y que también eran los creadores de los remedios y de las medicinas, los más conocidos eran *Ixchel* e *Itzamná*.”<sup>202</sup>

A este respecto, las fuentes coloniales indican que en el día seis, del mes *Zip*, se festejaba el día *Ihcil Ixchel*, en el que se invocaba a la Diosa *Ixchel*, *Itzamná*, *Citbolontun Ahau Chamaez*, y “tenía como función sacralizar los objetos de la medicina y la adivinación”,<sup>203</sup> además se llevaban a cabo adivinaciones por medio de las piedrecillas llamadas *am* (nombre que también tienen una especie de arañas), tal vez para “saber cuáles serían los días nefastos, en donde podían contraer con mayor facilidad las enfermedades, o bien cuáles serían los días propicios para su curación.”<sup>204</sup> Cabe resaltar que entre los mayas la adivinación, la confesión y los sueños son las formas más usuales de emprender el diagnóstico de una enfermedad.

Este carácter de dioses de la adivinación y la medicina atribuidos a la Diosa *Ixchel* y su consorte el Dios *Itzamná*, es compartido por la Diosa Madre del *Popol Vuh*, *Ixmucané* y su pareja *Ixpiyacoc*, pues a ambas deidades los dioses les encomiendan emplear su don de

---

<sup>200</sup> Noemí Cruz, op. cit., p. 83

<sup>201</sup> Vid. *El Ritual de los Bacabes*, p. 333, en Noemí Cruz, op. cit., p. 21

<sup>202</sup> Noemí Cruz, op. cit., p. 89

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 90

<sup>204</sup> *Idem.*

magia y adivinación para saber si los hombres de madera serían los verdaderos hombres que esperaban los dioses, y aunque su diagnóstico es fallido, finalmente *Ixmucané* es la encargada de moldear a los nuevos hombres de maíz. De igual forma en el *Popol Vuh*, cuando los hermanos Hun *Hunahpú* e *Ixbalanqué*, se enfrentan contra *Vucub Caquix*, piden ayuda a la pareja de ancianos divinos, *Zaqui-Nin-Ac* (gran jabalí blanco) y a *Zaqui-Nima-Tziís* (Gran Pisote Blanco), quienes se presentan ante *Vucub Caquix* como médicos: “¡Oh!, Señor, nosotros solo sacamos el gusano de las muelas, curamos los ojos y ponemos los huesos en su lugar.”<sup>205</sup> En este pasaje se reitera el papel de la Gran Diosa Madre quiché de ser adivina y patrona de la medicina, junto con su consorte.

También entre los mayas existe la creencia de que las enfermedades son ocasionadas por dioses, y de igual forma la cura de las mismas tiene un origen divino. Particularmente algunos grupos mayas atribuyen las enfermedades a la Luna. En los códices hay imágenes que relacionan a la Gran Diosa con las enfermedades: “En los códices Dresde y Madrid, la diosa lunar aparece cargando en la espalda o en la cabeza aves como Guacamayas o zopilotes. Estas representaciones, junto con los glifos que las preceden, indican que la diosa es portadora de enfermedades y que las dispersará en forma de castigos en la tierra.”<sup>206</sup> De igual forma, cuando la Diosa aparece portando fuego o asociada a las tarántulas, se le relaciona con otros tipos de enfermedades.

El que la Gran Diosa estuviera asociada también a la cura de las enfermedades que provoca, se deja ver en los relatos coloniales que indican que en la Isla de Cozumel, se encontraban el mayor templo dedicado a la Diosa *Ixchel* y se cuenta que a él asistían con gran afluencia, peregrinos de lejanas regiones, para pedirle a la Diosa salud y protección. Más aún, Noemí Cruz, menciona que por la importancia y amplia difusión del culto a esta diosa, en cada hogar maya (sin importar la clase social), debía haber un altar dedicado a la Gran Diosa *Ixchel*.

---

<sup>205</sup> Popol Vuh, traducción de Andrés Recinos, *op. cit.*, p. 37

<sup>206</sup> Noemí Cruz, *op. cit.*, p. 98

## ***La vida cotidiana de las mujeres mayas***

Poco antes de la conquista, las mujeres mayas asumen una serie de normas de conducta que se atribuye a su género en diferenciación con los varones. Los roles, normas y rituales asociados a lo femeninos estaban estrechamente ligados a las deidades femeninas.

Tal vez debido a las significaciones dicotómicas que la Gran Diosa integra y a su relación con las mujeres, los roles atribuidos socialmente a las mujeres presentaban también esta polaridad: por una parte se reconocen como esenciales para la sustentación de la vida, pero por otro lado la ruptura con estas normas se asocian a peligrosos desordenes sociales que pueden llevar a la enfermedad, o hasta la muerte, por ello se imponen estrictas normas de control a las mujeres dentro de esta Sociedad.

### *Sobre el matrimonio*

Cabe resaltar también que además del rituales de transito de la infancia a la adultez, únicamente las mujeres emprendían otro ritual que las preparaba para la vida sexual activa y reproductora en el matrimonio, sobre ello versa el Kay Nicté, “Canto de la Flor” que se encuentra en el Libro de los Cantares de Dzibalché. En este ritual, dirigido por una anciana, las “jóvenes vírgenes (que) danzan desnudas bajo la protección de la luz de la Luna, astro que gobierna los ciclos vitales; bailan junto a una poza de agua, dentro de la espesura del bosque escondidas de las miradas de extraños.”<sup>207</sup> Citaremos algunos versos de este canto iniciático:

La bellísima Luna  
se ha alzado sobre el bosque  
va encendiéndose  
en medio de los cielos  
donde queda en suspenso  
para alumbrar sobre  
la tierra, todo el bosque.  
dulcemente viene el aire

---

<sup>207</sup> Miriam López Hernández, *op. cit.*, p. 214

y su perfume.  
Ha llegado en medio  
del cielo; resplandece  
su luz sobre  
todas las cosas. Hay  
alegría en todo  
buen hombre.  
Hemos llegado dentro  
del interior del bosque donde  
nadie nos mirará  
lo que hemos venido a hacer.  
Hemos traído la flor de la Plumeria,  
la flor del chucum, la flor  
del jazmín canino, la flor de...  
trajimos el copal, la rastrera cañiza ziiit,  
así como la concha de la tortuga terrestre.  
Así mismo el nuevo polvo de calcita  
dura y el nuevo  
hilo de algodón para hilar; la nueva jícara  
y el grande y fino pedernal;  
la nueva pesa;  
la nueva tarea de hilado;  
el presente del pavo;  
nuevo calzado,  
todo nuevo,  
inclusive las bandas que atan nuestras cabelleras  
para tocarnos con el nenufár;  
igualmente el zumbador  
caracol y la anciana  
(maestra). Ya, ya  
estamos esn el corazón del bosque,  
a orillas de la poza en la roca,



a esperar  
que surja la bella  
estrella que humea sobre  
el bosque. Quitaos vuestras ropas, desatad  
vuestras cabelleras;  
quedaos como llegasteis aquí  
sobre el mundo,  
vírgenes, mu-  
jeres mozas...<sup>208</sup>

Cuando las mujeres se casan, su esposo debe prestar por 2 o 3 años trabajos en la casa del padre de la novia (como especie de dote por su hija) y posteriormente la pareja se establecerá en casa del padre del novio. En este caso las mujeres no pueden heredar bienes a su descendencia, sólo el hombre, se trata de una sociedad patrilocal y patrilineal al parecer.

La monogamia es una regla imperante, aunque con el matiz de que los hombres pueden disponer sexualmente de sus siervas. A las mujeres no se les recluye durante la menstruación, ni se prohíbe el contacto sexual durante ésta.

En la sociedad maya no existe el tabú de la virginidad, el matrimonio puede romperse y no es vivido como opresivo por las mujeres a pesar de que no posean los mismos derechos formales y públicos que los hombres, pero socialmente poseen protección de su comunidad y de su cónyuge. Las mujeres al casarse conservan su nombre, pero los hombres adquieren un tectónico derivado del nombre de la madre, solo entonces pueden tatuarse y ganan independencia.

Respecto de la vida reproductiva, era muy valorada socialmente la fertilidad femenina:

Las mujeres se empeñaban en tener todos los hijos e hijas posibles y nunca se prefería un sexo a otro. El tener mucha descendencia le daba a la señora mucha dignidad ante los ojos de los demás, aumentaba la fuerza de trabajo en la familia extensa y aseguraba su situación económica para la vejez, sobre todo si eran mujeres...las mujeres mayas pasaban la mayor

---

<sup>208</sup> *El libro de los cantares de Dzibalche*, (Introducción y notas por, Alfredo Barrera y Silvia Rendón,), México, INAH, 1965, p. 50-51

parte de su juventud y su vida adulta embarazadas y criando para que la población no disminuyera.<sup>209</sup>

Y en este sentido la infertilidad femenina era muy mal vista: “Si por desgracia una mujer no lograba embarazarse en los primeros meses o años de su vida en común, eran repudiadas y el matrimonio se disolvía, quedando libres para conseguir otra pareja.”<sup>210</sup>

### *Sobre los roles atribuidos a las mujeres*

Las familias habitaban en espacios comunes, donde destacaba la cooperación y especialización del grupo de mujeres en la elaboración de tejidos, altamente valorados por su sociedad, ya que se exhiben en ceremonias o son pago de tributos por tenerlos como artículos de lujo.

Incluso hay registros de una antigua ceremonia para honrar los instrumentos de trabajo y salta a la vista que tanto los del trabajo masculino como del femenino son honrados por igual, además resalta que sea una anciana quien dirige la ceremonia.

También en el cultivo y uso del maíz destacan los roles rituales interdependientes entre el hombre y la mujer. Al respecto Francisco Vásquez expresa su admiración hacia los milperos de Guatemala, del siglo XVIII, al ver con que cuidado y respeto los hombres siembran y cosechan el maíz, dándole el trato de un dios. En cambio las mujeres no participan en esta labor, pero si intervienen en la cocción y preparación de alimentos con el maíz también con un especial sentido religioso: “El hogar de 3 piedras (fogón) eran un lugar sagrado, y las horas dedicadas a moler y cocinar el maíz, estaban impregnadas de significación sagrada igual que lo estaban las horas de trabajo de los hombres en la milpa.”<sup>211</sup>

### *Sobre el acceso a rituales religiosos*

---

<sup>209</sup> Miriam López Hernández, *op. cit.*, p. 237

<sup>210</sup> *Idem.*

<sup>211</sup> Inga Clendinnen, “Las mujeres mayas yucatecas y la conquista española: rol y ritual en la reconstrucción histórica.” En Verena Stolcke (comp.), *Mujeres invadidas*, Colección Cuadernos Inacabados No. 12., 1993, p. 98

Las mujeres no son excluidas de la mayoría de las ceremonias religiosas, a los templos solo pueden ingresar niñas y ancianas, y ninguna mujer puede participar en rituales de índole masculina. En el ámbito privado: “las mujeres eran las principales custodias de los santuarios domésticos que albergan a las divinidades familiares y del hogar, probablemente el principal objeto de devoción indígena.”<sup>212</sup> De igual forma para la ceremonia los hombres preparan el balché aguamiel y las mujeres la comida ritual.

Igual destaca un particular ritual de laceración sacrificial del pene tal vez inspirado en la menstruación que tiene la significación de un sacrificio de fertilidad.

Cabe agregar también que Thompson refiere la existencia de las denominadas “vestales” un grupo de mujeres vírgenes dirigidas por una “superiora” que moraban en un templo sagrado de Uxmal y se dedicaban a cuidar del fuego sagrado.<sup>213</sup>

#### *Sobre la participación de las mujeres mayas en el ámbito público*

Inga Clendinnen considera que en la época precolombina las mujeres se encontraban separadas y subordinadas en lo público, pero no se encontraban segregadas, subyugadas o consideradas inferiores. Además de que las diferenciaciones de edad, género y rango social se entendían como interdependientes y complementarias.<sup>214</sup>

Sobre este aspecto contrasta la observación de Lady Rivas y Georgina Rosado, quienes sostienen que las mujeres, particularmente las que conformaban la nobleza maya, no se encontraban marginadas de los quehaceres públicos, aunque sí reconocen su menor participación cuantitativamente en relación con los hombres. Estas autoras consideran que los mayas tenían una concepción dualista del poder que integraba el aspecto político y religioso y se ejercía por parejas, y si el rey tenía primacía, su esposa también juega un papel importante. Más aún se tiene registros de reinas por derecho propio, como la Reina Roja de Palenque o las reinas de Tikal. Y aún cuando las mujeres no ocuparan directamente los cargos centrales del poder político, lo podían ejercer desde el aspecto religioso, ya que “las mujeres de la nobleza tenían el atributo del manejo de las técnicas

---

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 97

<sup>213</sup> Eric Thompson, *op.cit.*, p.214

<sup>214</sup> Inga Clendinnen, (1993), *op. cit.*, p. 99

de comunicación con lo divino...se erigían en intermediarias de la voluntad de los dioses y los ancestros.”<sup>215</sup> Estas autoras también mencionan que las mujeres también “transmitían, heredaban y legitimaban linajes poderosos a través de su fuerte relación con sus ancestros”, en este sentido, el control de los matrimonios de las mujeres de la nobleza posibilitaba el establecimiento de alianzas políticas y militares.”<sup>216</sup>

### *Después de la Conquista*

Los primeros registros de influencia hispana en la región se ubican hacia 1517, antes de la conquista oficial, año en que se tiene registro de una epidemia de viruela. En 1527 se registra el ataque militar español en la región, donde resaltan las violaciones a mujeres, su empleo para cargas en ausencia de los hombres, así como severos castigos a su desobediencia con perros. Y para 1540 hay registros de hambrunas, sequías, destrucción de los poblados por los conquistadores, abandono de poblados por los nativos, muchos de los cuales se refugian en la selva, los sobrevivientes que no logran escapar se les aglutina a la fuerza en zonas de concentración.<sup>217</sup> De esta forma la población es reducida a menos de la mitad en 20 años.

Como no se ubicaban recursos mineros explotables en esa zona, los españoles exigieron a la población maya tributos de enseres domésticos. Entre estos tributos destacaban los tejidos exigidos a las mujeres, los cuales se pedían sin las significativas imágenes, sino lisos, perdiendo así mucho de su significación y sentido.

Las mujeres además fueron empleadas en trabajos domésticos para las familias españolas, las más jóvenes fueron prostituidas, y las menos se convirtieron en esposas de españoles. La moral católica promovida por los frailes trastoca muchas de las formas de vida de los pueblos mayas, tratando de controlar la vida doméstica de los nativos. Las viviendas comunes para varias familias son fuertemente criticadas por los frailes, y en muchas ocasiones son hasta quemados estos espacios. Promueven monogamia rigurosa, critican las casas de los nobles que alojan a diferentes concubinas.

---

<sup>215</sup> Lady Santana Rivas y Georgina Rosado Rosado, *op. cit.*, p. 21

<sup>216</sup> *Ibid.* p. 18

<sup>217</sup> Inga Clendinnen, (1993), *op. cit.*

### *Cambios en los roles femeninos a partir de la conquista*

Inga Clendinnen, resalta los cambios experimentados en la forma de vida de las mujeres a raíz de la conquista española:

- ❖ Antes de la conquista las mujeres se unían en matrimonio alrededor de los 20 años, pero con la promoción de matrimonios precoces, de la monogamia por parte de los frailes y con la incertidumbre social que atravesaban los nativos, la edad disminuye hasta los 12 o 14 años. Ello conduce a embarazos más tempranos y frecuentes, que tienen consecuencias como desnutrición de la madre, dificultad para completar el embarazo o mortandad infantil.
- ❖ “Existen indicios de tensiones emergentes en la relación entre marido y esposa, con su nuevo carácter privado (sin los multifamiliares); Landa señala que el repudió de las esposas muy raro en otro tiempo, había llegado a ser frecuente, y que los hombres indígenas observando el trato que dispensaban los españoles a las mujeres infieles, habían empezado a maltratar a sus esposas descarriadas e incluso a matarlas.”<sup>218</sup>
- ❖ De igual forma se exagera el individualismo femenino y su competición sexual con otras mujeres, manifiesto en los celos hacia su esposo, y los maltratos que también la mujer puede infringirle tanto a él como a su amante. Atrás queda el cooperativismo de las mujeres.
- ❖ No hay evidencias de adopción por parte de las mujeres nativas de las concepciones españolas en materia de belleza y vestido.
- ❖ Fractura de la religión y el “nexo ritual que unía los mundos de los hombres y las mujeres” aunque “los rituales de la milpa, los más tenazmente conservados se desarrollaban en la selva, donde no podían acudir las mujeres, aunque es posible que ellas preparasen parte de la comida ritual...”<sup>219</sup>

---

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 107

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 109

- ❖ Alienación y enajenación del trabajo femenino en la elaboración de los tejidos. Y ya no son reconocidas social y religiosamente por su arte, sus tejidos, se van transformando en mercancías. “Redujo drásticamente las situaciones religiosa y rituales donde las ocupaciones femeninas eran objeto de público reconocimiento, a la vez que celebraban la complementariedad de los roles masculino y femenino.”<sup>220</sup>

La autora concluye enunciando que “La conquista española...tuvo por efecto una sutil pero real pérdida de estatus para las mujeres yucatecas.”<sup>221</sup>

A pesar de ello en diversas regiones del área maya las estrategias de resistencia comunitarias hicieron que las mujeres mantuvieran su presencia pública y participaran incluso de forma relevante en las rebeliones armadas. Es el caso de la península de Yucatán.

En principio hay diversos algunos estudios históricos que reconocen que en el siglo XIX las mujeres indígenas participaban ampliamente como representantes de ellas mismas y de sus maridos en cuestiones jurídicas, ante el amo, el mayordomo o el párroco. También se ha reconocido la importante participación de las mujeres indígenas en las guerras de Castas que esta etnia mantuvo con las autoridades de Yucatán de 1847 a 1901, en la cual las mujeres indígenas, principalmente las de la nobleza, además de dirigir a sus pueblos jugaron papeles importantes en el ámbito religioso y político. Destacan por ejemplo la participación de Hilaria Nauat y María Ubicab como dirigentes políticas de sus pueblos durante momentos cruciales de la rebelión.<sup>222</sup>

Una vez que hemos expuesto las concepciones de lo femenino en los dos contextos sociales que nos refiere la novela *Hombres de Maíz*, es decir el contexto neocolonial de Guatemala y contexto de los antiguos mayas, particularmente en la cosmogonía del *Popol Vuh*, podemos presentar el análisis de las figuras femeninas de la novela.

---

<sup>220</sup> *Idem.*

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 110

<sup>222</sup> Lady Santana y Georgina Rosado, op.cit. pág.13

### Capítulo III: Figuras femeninas en *Hombres de Maíz*

*Debemos aceptar nuestra existencia tan completamente como sea posible. Todo hasta lo inconcebible debe devenir posible. En el fondo la única valentía exigida es la de enfrentar lo extraño, lo maravilloso, lo inexplicable que encontremos. Que los hombres allí hayan sido apáticos, le ha costado infinitamente a la vida. Esa vida que llaman imaginaria, ese mundo pretendidamente "sobrenatural", la muerte, nos son en el fondo consubstanciales, pero han sido expulsados de la vida por una defensa cotidiana, al punto, los sentido que habrían podido aprehenderlos se han atrofiado... Solamente quien espera todo, que no excluye nada, ni aún el enigma, vivirá las relaciones humanas como relaciones de la vida, y al mismo tiempo irá al extremo de su propia vida.*

Rainer- María Rilke<sup>223</sup>

Como hemos podido observar en el segundo capítulo, en el contexto neocolonial Guatemalteco, se ha mantenido una visión polarizada, estereotipada, y normativa de lo femenino, heredada de la tradición cristiana y de la tradición Ilustrada. La virgen María y la Malinche, son sus dos figuras emblemáticas. Desde los proyectos nacionalistas se han impulsado concepciones y normas jurídicas que pretenden el control del cuerpo y los deseos femeninos, enarbolando una idea de mujer pura y madre a la que se impone su reclusión en el ámbito doméstico, la obediencia y la dependencia hacia los varones. Y por otro lado, a partir de la figura de la Malinche, se ha perfilado también la figura de una mujer sensual, que se ofrece a los deseos masculinos, mujer traicionera, que ha sido violada, la chingada, que avergüenza. Sin embargo estos modelos de feminidad promovidos desde el principio de dominación masculina que emerge desde la conquista, se verán cuestionados por la novela que nos ocupa.

Es por ello que en este capítulo nos avocaremos a mostrar las significaciones de lo femenino que la novela nos presenta. Nos avocaremos a presentar cada imagen femenina privilegiando en primera instancia la descripción de la narración novelesca y posteriormente, a partir de ellas, tejeremos las relaciones que establecen con el Popol

---

<sup>223</sup> María Rilke Rainer, *Oeuvres complètes*, Paris, Vol I. Prose. Lettres á un jeune poete, Editores du Seul, 1996, pp. 340-341. Traducción de María Noel Lapoujade.

Vuh, con la mitología maya y con las concepciones de lo femenino en el contexto neocolonial.

## 1. Sobre la estructura de la novela

Para poder comprender la estructura general de la novela, *Hombres de Maíz* y de sus figuras femeninas, nos referiremos a una versión de un mito maya yucateco, que interpreta míticamente un hecho histórico, la conquista de los diferentes grupos mayas.

En la primera edad del universo, existieron hombres enanos y jorobados, llamados *saiyamwinkoob* que significa mediadores entre el cielo y la tierra, o *puzob* que significa jorobados. Estos seres eran sabios chamanes que se comunicaban con el agua y el viento, y que construyeron las ciudades mayas trasportando las piedras sólo por medio de sus silbidos, antes de que el Sol existiera. Un día un *puzob* iba caminando entre arbustos, llevando una bolsa llena de piedras blancas, en un momento se le cayeron y se formó un *sacbé*, o camino blanco. Este camino quedó suspendido en el cielo e iba de Tulum y Cobá a Chichén Itzá y Uxmal. Además de *sacbé*, también se llamó a este camino *cuxan-sum*, que significa cuerda viviente, ya que se dice que era una especie de cordón umbilical que unía a los dioses y a los hombres, y por medio de él los dioses alimentaban a los hombres con su sangre. Sin embargo un día, se dice que a causa de la conquista española, la cuerda viviente se rompió, los lazos que unían a hombres y dioses se han perdido, de igual forma los caminos que unían las diferentes ciudades prehispánicas se han roto, por ello los *puzob* se olvidaron de adorar a los dioses, se volvieron de costumbres relajadas y posteriormente un diluvio los destruyó. Sin embargo los mayas conservan algunos caminos que los podrían unirlos nuevamente a sus dioses, un camino es su memoria oral, otro camino es el de los grandes hombres de antaño que algunos creen que habitan las ruinas de las ciudades sagradas como Cobá, y de día están petrificados, pero de noche se animan; otro camino se ubica como posibilidad futura, ya que se dice que luego de la conquista española, el rey maya Juan Tutul Xiu, se fue a ocultar por un *sacbé* submarino que principia en Tulum donde:



...espera el milagro de que se vuelva a comprender la antigua escritura -aunque sean hombres no mayas quienes lo hagan-, para retornar a sus tierras y gobernar de nuevo. Así, ante la imposición del cristianismo los mayas trasladaron al futuro sus símbolos sagrados y su propio ser histórico como una forma sui géneris de mantenerlo vivo.<sup>224</sup>

Este mito muestra como la histórica dominación española hace que se rompan los lazos mayas entre hombres y dioses, y proyecta al futuro el retorno del mundo sagrado maya, a condición de que sea comprendida nuevamente su escritura sagrada, su estructura es similar a la de *Hombres de Maíz*. En primer lugar porque también interpreta míticamente la confrontación histórica entre dos horizontes el del proyecto neocolonial (enarbolado por los maiceros, patrones capitalistas e iglesia) y por otro lado el horizonte hermenéutico de los grupos indígenas remarcando su raigambre mitológica. En segundo lugar porque el proceso de colonialismo y neocolonialismo, en ambos casos se significa como una ruptura, aunque no definitiva, con la cosmovisión maya. Y finalmente en ambas narraciones se plantea un reencuentro con los significados de los mitos mayas.

*Hombres de Maíz* es una novela circular, cíclica, cuyos tiempos se asemejan a la concepción maya prehispánica del tiempo y de la cosmogonía del *Popol Vuh*. El tiempo para los antiguos mayas podía ser representado con el símbolo de un espiral, ya que se compone de varios ciclos cósmicos, en los que se repiten procesos de destrucción y de creación para el mantenimiento de la vida. Particularmente la cosmogonía maya quiché, se conformada por cuatro momentos de creación y destrucción de los seres humanos por los dioses que culminan en la era de los hombres de maíz.<sup>225</sup>

El ciclo vital del maíz, la planta sagrada que da origen a los hombres mayas en el *Popol Vuh*, es también un ciclo de siembra-muerte y germinación y cosecha-resurrección y vida. “Este ciclo del maíz, era para todos los pueblos mesoamericanos, el arquetipo de todos los procesos de creación. De manera que se creía que semejante al proceso de germinación

---

<sup>224</sup> Mercedes de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, México D.F., Paidós, Fac. de Filosofía y Letras UNAM, 1998, 1ra. Edición, p.57

<sup>225</sup> *Idem.*

del maíz, toda vida creativa implica forzosamente un sacrificio.”<sup>226</sup> Geral Martin considera que el ciclo vital del Maíz es definitorio de la estructura que sigue la novela, en ella “el ciclo natural” se convierte en “espiral dialéctica humana.”<sup>227</sup> Coincidimos con Geral Martin en considerar que la trama de la novela se articula con base en tres parejas principales conformadas por un hombre y una mujer: *Gaspar Ilón y Piojosa grande, Goyo Yic y María Tecún, y Nicho Aquino y Isaura Terrón.*<sup>228</sup> Sin embargo Martín centra su análisis de la novela en los personajes masculinos, así como en la relación entre ladinos e indígenas, y en la dicotomía naturaleza y cultura, y deja como secundarios a los personajes femeninos.

Para poder exponer el sentido que guardan las figuras femeninas de la novela, en relación a la perspectiva del tiempo cíclico propia del *Popol Vuh* y del ciclo vital del maíz, -modelo de toda creación maya-, comenzaremos describiendo las figuras femeninas de la novela y marcando sus significados.

## 2. Tierra Madre

En la relación que establecen los hombres y mujeres de la comunidad indígena con los elementos de la naturaleza que la novela nos presenta, no solo está presente la idea de una naturaleza animada, viva, también está presente una concepción sagrada<sup>229</sup> de la naturaleza según las ideas expresadas en el *Popol Vuh*, acerca de que el sentido de la existencia humana y su singularidad como especie, reside en su capacidad de rendir culto, y agradecimiento a los dioses por la creación del cosmos y la vida, más aún su misión es como contribuir a la sustentación de la vida por medio de su culto y sacrificio.

Entre los mayas la vida entera estaba dedicada al servicio de los dioses, pues tenían la creencia de que éstos, al recibir el sustento de los hombres, seguirían viviendo, y podrían, por lo tanto, mantener y propiciar el ser del universo... Todo ello significa que para los

---

<sup>226</sup> Blanca Solares, (2007), *op. cit.*, p. 259

<sup>227</sup> Geral Martin, (1981), *op. cit.*, p. 155

<sup>228</sup> *Idem.*

<sup>229</sup> Fabián Emilio García, (1978), *op. cit.*, p. 21-27

mayas la existencia del cosmos estaba en manos del hombre, quien constituía así el eje del mundo.<sup>230</sup>

Thompson nos ha mostrado que para los campesinos mayas, desde la época prehispánica, hasta los indígenas de su época, “son los dioses de la tierra y los protectores del poblado los que lleva en su corazón el campesino maya”<sup>231</sup> ya que son ellos los que más influyen en su sustentación diaria y los que más han perdurado al paso del tiempo. Esta centralidad de la sacralidad vinculada a la tierra y al maíz es precisamente la que resalta a lo largo de *Hombres de Maíz*.

En el primer capítulo titulado “*Gaspar Ilóm*”, se aborda la estrecha relación entre la tierra, sus elementos naturales y la comunidad, centrándose en relación que guarda la tierra viva y el héroe, *Gaspar Ilóm*. *Gaspar*, es cacique de las tierras de *Ilóm*, dirigente de las indígenas armados, quienes luchan por defender su territorio, su mundo, y su cosmovisión, frente a los maiceros dirigidos por patrones capitalistas que los despojan de su tierra.

Este problema de la tenencia de la tierra y la significación que se le atribuye, expresa el conflicto de dos formas de vida, acaecido desde la conquista española en territorio maya.

En el capítulo segundo abordamos la significación que los conquistadores atribuían a la tierra conquistada y como en esta significación son centrales las concepciones de género que previamente tenía. Para ellos la tierra era significada como una mujer virgen, una mujer que se ofrece, que espera ser penetrada y ser dominada y sus habitantes no deben oponer resistencia alguna al despojo originario de sus territorios o de lo contrario debían ser eliminados.

Precisamente, es el despojo originario de sus tierras, de sus recursos a las comunidades nativas, por vía de la violencia armada, la que marca el comienzo de la dominación material y la subyugación económica de estos pueblos, quienes una vez que son despojados son empleados como mano de obra gratuita o barata para el enriquecimiento

---

<sup>230</sup> Mercedes de la Garza, *op.cit.*, p.149

<sup>231</sup> Eric Thompson, *op.cit.*, p.206

capitalista del patrón terrateniente. Este proceso de despojo originario no se consuma en los tres siglos de dominación colonial, se continua como hemos visto una vez lograda la independencia, se potencia con las reformas liberales que buscan destruir la propiedad comunal y se continua hasta la actualidad, en el contexto neocolonial guatemalteco y podríamos decir que este proyecto de despojo de sus territorios a los pueblos abarca a América Latina por entero. La novela construida desde una perspectiva mitológica, argumenta contra la forma colonizadora y capitalista de relación con la tierra y el maíz:

El maíz empobrece la tierra y no enriquece a ninguno. Ni al patrón ni al mediero. Sembrado para comer es sagrado sustento del hombre que fue hecho de maíz. Sembrado por negocio es hambre del hombre que fue hecho de maíz. El bastón rojo de los mantenimientos, mujeres con niños y hombres con mujeres, no echará raíz en los maizales aunque levanten en vicio.<sup>232</sup>

El maicero degrada la tierra al sembrar en ella sólo maíz para negocio del patrón, y pierde la visión de todos los alimentos que la tierra le podría dar, cuando permite que se establezca la simbiosis entre la variedad de plantas que permite la milpa, cada planta ubicada donde mejor se desarrolle. Luego de sobre explotar la tierra los maiceros se marchan a otra parte, dejando las tierras abandonadas, sedientas.

*Gaspar Ilóm* por medio de sus sueños escucha la voz de la tierra viva, que le emite su reclamo por la destrucción que le han ocasionado los ladinos. Estas son las palabras con las que inician la novela y que mantienen ciertas frases repetitivas en forma rítmica a manera de un poema:

- El Gaspar Ilóm deja que a la tierra de Ilóm le roben el sueño de los ojos.
- El Gaspar Ilóm deja que a la tierra de lóm le boten los párpados con hacha...
- El Gaspar Ilóm deja que a la tierra de lóm le chamusquen la ramazón de las pestañas con las quemas que ponen la luna color de hormiga vieja.<sup>233</sup>

---

<sup>232</sup> *Ibid.* p. 16

<sup>233</sup> Miguel Ángel Asturias, *Hombres de maíz*, España, Alianza editorial, 2008, p.11

La tierra posee ojos en donde resguarda su sueño. En esta frase se pone de manifiesto que lo que guía la comprensión atribuida a la tierra, es el sueño. “Sueño que no encuentra sombra para soñar en el suelo de Ilóm<sup>234</sup>” debido a la tala de sus “selvas abuelas de la sombra, doscientas mil jóvenes ceibas de mil años”<sup>235</sup> y a la destrucción que le han ocasionado los ladinos. Su sueño equivale al horizonte hermenéutico de la mitología maya que sacraliza a la naturaleza, y corresponde también al sueño de Gaspar Ilóm y su comunidad.

El reclamo de la tierra, que es palabra “hecha llama solar” que quema, también se expresa por medio de un símbolo muy cercano a ella, una culebra, que envuelve el cuerpo de *Gaspar*, que lo ata “de sueño y muerte”, con sus seicentas mil vueltas, compuestas de aquellos elementos presentes en la tierra o relacionados con ella. El agua de los ríos y lagos que bañan la tierra, el lodo, el bosque, las montañas, los pájaros, la luna, son los elementos que envuelven como culebra a Gaspar. Pero también lo envuelve en remolino de aire, su siembra, su mujer “Piojosa Grande”, sus hijos, su rancho, el gentío alegre de los campos.

Así *Gaspar* se fue moliendo, “se fue volviendo tierra”, para ir desatándose de la culebra y bebió su aguardiente para sentirse más muerto, “pues así es como se debe ir a la guerra” y a la muerte, desatándose y desapegándose de todo aquello que lo ata a este mundo. En este apartado *Gaspar Ilom* se prepara para la muerte, para sacrificar su vida para defender a la Tierra de quienes la explotan.

La narración nos dice que todo esto era parte también del sueño de *Gaspar*, así como de su voz, que es “monte recordado” desde “su corazón en la boca”<sup>236</sup>. Además su hablar y su andar, es el hablar y andar de todos los indios, los pasados, presentes y futuros.

*Gaspar* junto con los indios guerrilleros, va limpiando de maiceros el monte, porque ellos empobrecen la tierra y se empobrecen a sí mismos quedando como “maicitos descoloridos”.

---

<sup>234</sup> *Ibid.* p. 12

<sup>235</sup> *Idem.*

<sup>236</sup> *Ibid.* p. 17

Desde la visión que aún mantienen las comunidades indígenas, como la novela lo narra, la tierra es humana, “...el méiz cuesta el sacrificio de la tierra que también es humana; ya te pusiera yo a cargar una milpa en la espalda como la pobre tierra.”<sup>237</sup> Es la gran madre, “la más india de todas las indias”, que como las mujeres a sus hijos lactantes, alimenta a los humanos con los frutos que ella produce. Más aún, es el gran seno.

Sí, la tierra era un gran pezón, un enorme seno, al que estaban pegados todos los peones con hambre de cosecha, de leche, con de verdad, sabor a leche de mujer, a lo que saben las cañas de la milpa mordiéndolas tiernitas.<sup>238</sup>

Para los antiguos mayas la tierra era una diosa madre, en equiparación a las madres humanas. Para Thompson, es *Ixchebel Yax*, la diosa madre primordial junto con su esposo *Itzamna*. Para Noemí Cruz, este lugar de diosa madre se atribuye tanto a *Ixchel*, (la forma joven de la diosa) como a *Ixchebel yax* (la diosa anciana). En el *Popol Vuh*, son *Ixmucané* y su esposo *Ixpiyacoc*, los abuelos de toda la creación, son antigua ocultadora y antiguo secreto. Particularmente se resalta el papel de *Ixmucané* que también se traduce como, la abuela del día, la abuela del alba, es ella la abuela de los héroes que se transformaron en el Sol y la Luna, es la “Antigua ocultadora” con “Gigante abertura”.<sup>239</sup>

Esta diosa es concebida como la “gran matriz”, receptáculo de la totalidad de la vida, de donde todos los seres del cosmos han nacido, se reproducen y al morir retornan a ella que los transfigura y les vuelve a dar vida. Sus dones son precisamente la fecundidad, la vida y la muerte, por lo tanto es ella quien maneja todos los ciclos vitales, en ello tiene estrecha relación con la Luna y con el agua.

La narración de hombres de Maíz nos ha puesto de manifiesto estas mismas atribuciones a la tierra como diosa madre, sin mencionar explícitamente que es una diosa o atribuyéndole un nombre maya. De igual forma la novela remarca el paralelismo de la Tierra madre, dadora de vida y muerte, y la caracterización atribuida a las mujeres, como madres, abuelas sabias, dadoras de vida y propiciadoras de la muerte de quienes han

---

<sup>237</sup> *Ibid.* pág 231

<sup>238</sup> *Ibid.* p. 51

<sup>239</sup> *Popol Vuh*, (traducción de George Raynaud, Miguel Angel Asturias y J.M. Mendoza), *op. cit.* p. 11

ofendido a la tierra, así como propiciadoras de la muerte iniciática de sus parejas masculinas. Ahora nos abocaremos a la caracterización de las mujeres que la novela nos presenta.

### 3. Piojosa Grande

#### *Mujeres y hombres en la comunidad indígena*

Los mayas al igual que tenían una peculiar concepción de todos los elementos de la naturaleza, como elementos vivos y animados, comprendían de una forma particular al ser humano, como seres duales, vinculados íntimamente a su medio natural. Mercedes de la Garza ha interpretado la concepción maya de la dualidad humana desde las polaridades consciente-inconsciente, racional-impulsiva, inmortal-mortal, corazón humano y nahual (alter ego animal).<sup>240</sup>

Ahora nos detendremos a observar como la narración de la novela recrea estas concepciones mayas de un cosmos sexuado y de la dualidad humana. La novela nos indica acerca de la significación del género dentro de la comunidad de indios a partir de la voz del narrador y de la sabiduría enunciada por los indios más viejos.

El narrador nos dice, “Mujeres con niños y hombres con mujeres. Claridad y calor de los fogarones. Las mujeres lejos de la claridad y cerca de la sombra. Los hombres cerca de la claridad y lejos de la sombra.”<sup>241</sup> En esta cita, se denota que se atribuye a las mujeres y no al varón el estar con los hijos, y esto concuerda con lo que hemos mencionado acerca de los roles atribuidos a las mujeres antes de la conquista. Eran ellas quienes se encargaban de la educación de los hijos durante sus primeros años, hasta que el niño continuaba su educación al lado de su padre y la niña continuaba con su madre.

---

<sup>240</sup> “...Sabemos que el hombre era un ser dual, compuesto de cuerpo visible y espíritu –entendido este como una energía invisible e intangible-, semejante a los dioses. El espíritu se dividía a su vez en dos partes: una racional, consciente e inmortal que habitaba en el corazón del hombre (*chulel* para los tzotziles), y otra impulsiva, inconsciente y mortal que reside en un animal silvestre (*wayjel* según el mismo grupo)...los *alter ego* zoomorfos (...) constituyen un lazo que une el mundo humano con el mundo natural y que es mucho más profundo que cualquier otro...” en Mercedes de la Garza, *op.cit.*, p.181-182

<sup>241</sup> Mercedes de la Garza, *op. cit.*, p.26

La significación de los géneros a partir de sus relaciones con la sombra y la claridad, está íntimamente vinculado con la idea maya prehispánica que concebía al Sol como una deidad masculina, *Itzamná Ahau o Kinich Ahau* y en el *Popol Vuh* este lugar corresponde a *Hunahpú* (uno cazador); mientras que la Luna era una deidad femenina, *Ixchel, Ixchebel Yax e Ixbalanqué*. Asumiendo que las deidades representan modelos de conducta humanos, se puede observar que las mujeres están más próximas a la sombra. Recordemos también que en la narración de la novela se nos indica que la tierra sueña su sueño en la sombra de la selva y el maicero al quemar la selva impide a la tierra soñar su sueño, a semejanza de la tierra a la mujer se le atribuye el ámbito de la oscuridad, del inframundo, de la noche, de la luna y la serpiente<sup>242</sup>. Mientras tanto al hombre se le atribuye la claridad del fuego, la luz, el mundo diurno.

El cuerpo de la mujer también se rige por ciclos, su ciclo menstrual, sus ciclos de embarazo de 9 meses, y al igual que la tierra, el cuerpo femenino tiene la capacidad de encubar la vida dentro de su ser y dar muerte.

Las mujeres son también las cocineras, las tamaleras, las encargadas de servir la comida. Este rol se les atribuye desde antes de la conquista. El hombre es el encargado de la siembra, principalmente del maíz, su planta sagrada, así como de la defensa de su tierra incluso por vía de las armas; mientras que la mujer es la encargada de la transmutación del maíz en alimento comestible, al cocinarlo. Es una división sexual del trabajo concebida por los mayas antiguos como complementaria: “El hogar de 3 piedras (fogón) eran un lugar sagrado, y las horas dedicadas a moler y cocinar el maíz, estaban impregnadas de significación sagrada igual que lo estaban las horas de trabajo de los hombres en la milpa.”<sup>243</sup>

Siguiendo con la narrativa de la novela que nos informa de las relaciones de género, los indios más viejos y sabios de la comunidad expresan que, “antes que hombre y mujer se

---

<sup>242</sup> “Como madre cósmica, la serpiente se liga con la caverna, que es la vagina, la vía de acceso al útero-inframundo. Este carácter ctónico de la serpiente es uno de sus rasgos más importantes y de él, así como del cambio de piel, se deriva la relación del ofidio con las iniciaciones de los hombres, que implica la muerte de la vida profana y el renacimiento a una vida sagrada “en Mercedes de la Garza, *op.cit.*, p. 123

<sup>243</sup> Inga Clendinnen, *op. Cit.*, p. 98



entrelazaran por delante, hubo los que se entrelazaron del otro lado de la faz”<sup>244</sup>, esto nos remite a que antes de la creación de los hombres de maíz, los dioses primordiales, para el caso de los mayas quichés, *E Alom* “la que concibe a los hijos” y *E Qaholom* “el dios padre que engendra a los hijos”, y entre los mayas de las tierras bajas, *Itzamná e Ixchebel Yax*<sup>245</sup>, fueron ellos quienes entrelazaron primero sus palabras y sus pensamientos, se pusieron de acuerdo para constituir a los hombres de maíz.<sup>246</sup>

Y más adelante los indios más viejos indican que: “Eran atroces (los conquistadores españoles) un hombre para una mujer, decían. Una mujer para un hombre, decían. Atroces. La bestia era mejor. La serpiente era mejor. El peor animal era mejor que el hombre que negaba su simiente a la que no era su mujer y se quedaba con su simiente a la temperatura de la vida que negaba.”<sup>247</sup> Al respecto hemos observado en el capítulo segundo que algunos estudios sobre los antiguos mayas nos revelan la importancia que le atribuían a la fertilidad femenina y masculina. Mientras más hijos tuvieran las mujeres, más prestigio social tenían, también era mayor el trabajo familiar que podían aportar antes de formar sus propias familias y era benéfico para las mujeres y hombres en su ancianidad, en tanto que sus hijos, podían ver por ellas y ellos.

Este pasaje también proporciona una crítica a la monogamia impuesta como norma moral por los evangelizadores cristianos durante la colonia; deja claro lo atroz que les resulta la monogamia a los sabios abuelos, guías de la comunidad. Por lo que respecta al ejercicio de la sexualidad entre los mayas de la época prehispánica, algunos estudios de las fuentes coloniales, muestran que entre los antiguos mayas existía un descontento por la imposición de las normas cristianas que versan sobre la sexualidad. El discurso de un indígena maya de la época colonial, refiere este descontento por la monogamia como respuesta a un fraile que quiere instruirle sobre ella:

---

<sup>244</sup> Miguel Ángel Asturias, (2008), *op.cit.*, p. 26

<sup>245</sup> Eric Thompson *op.cit.*,

<sup>246</sup>“la creación a consecuencia del acoplamiento de una divinidad celeste de la luz, con una deidad terrestre de la oscuridad, con frecuentes alusiones al placer de la creación se narra en el Ritual de los Bacabs”.Ibid., p.408

<sup>247</sup> *Idem.*

Mira padre, si tengo una sola mujer, sale muchas veces de mala condición y regañona, con que -que quererlas corregir- coge mis hijos y... se va a casa de sus parientes...Mira padre si yo tengo muchas mujeres tengo muchos hijos; si tengo muchos hijos yo estoy alegre: aunque mueran algunos quedan otros.<sup>248</sup>

Resalta también en este discurso que el indígena expresa que la poligamia o el tener muchas esposas forma parte de las tradiciones propias de su comunidad indígena.

### ***Piojosa, madre e iniciadora***

*Piojosa grande*, es esposa de *Gaspar* y madre de *Martin Ilóm*, es la mujer india que más lunares y más piojos tenía. Su nombre nos informa de su animal guardián de su alter ego espiritual, el piojo. Para entender su significado es importante recordar al pasaje del *Popol Vuh* en el que *Ixmucané* envía a un piojo a comunicar a sus nietos *Hunahpú e Ixbalanque*, quienes se encuentran en el juego de pelota, que han sido llamados por los señores de *Xibalbá*, para que se presenten ante ellos en el Inframundo, para conducirlos a un viaje iniciático al encuentro con la muerte. En el *Popol Vuh*, el piojo es un animal mensajero del

---

<sup>248</sup> En la Colonia existió una gran preocupación entre los evangelizadores respecto a las diferentes costumbres sexuales de los indígenas, sobre todo en los que respecta a adoctrinarlos en lo que expresan el sexto y noveno mandamiento. Su preocupación se entiende al reconocer que la sexualidad entre los mayas entraba en conflicto con varias normas cristianas que recaían sobre la vida sexual, como la monogamia, la heterosexualidad, la prohibición de la anticoncepción, la prohibición de la masturbación, del sexo anal y oral, entre otras. Particularmente, resalta el escrito de Fray Pablo de Rebudilla, misionero de La Talamanca Costa Rica en el siglo XVII, en el que registra la respuesta que le dió un indígena maya, cuando el predicaba a favor de la monogamia y al matrimonio cristiano: "Padre, si yo me caso con una sola mujer he de estar con ella mientras que vivamos. Luego, con tanta familiaridad y asistencia con ella, luego o yo me enfado o ella (y) ya nos arrepentimos; con que ya busco otra y así andamos. Nos apartamos y desa manera ya no tengo pesares. Y dime padre, ¿estar una persona libre de pesar es malo? No, son bueno. Pues por no tener pesares, no me quiero casar sino tener muchas amigas... Tuviendo (teniendo) yo muchos hijos, cuando soy viejo, que no puedo trabajar, dos meses me estoy con este y lo paso bien y bien estimado; otros dos meses con el otro. Y de esa manera paso mi vejez...Si tengo una sola mujer, tengo pocos hijos; unos se mueren, otros se suelen ir lejos con sus mujeres. Ya me quedo solo con mi vieja, trabajando hasta que irnos a la sepultura. Y, dime padre, ¿trabajar siempre, que aún siendo viejos que ya no podemos, sin tener quien nos descansa siquiera en la vejez, te parece que es bueno? No es bueno, sino malo. Mira padre del modo que te lo decimos nosotros lo han hecho nuestros antiguos y hemos visto que han tenido la vida larga...Mira padre buena es la doctrina que nos predicas, pero la que nosotros decimos no nos desagrada. Quédate tu con la tuya, yo me quedaré con la mía..."<sup>248</sup> Mario Humberto Ruz, "El cuerpo miradas etnológicas" en Ivonne Szasz y Susana Lerner (compiladoras), *Para comprender la subjetividad. Investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad*, México D.F., El Colegio de México, 2010, p. 98

llamado de los señores de *Xibalbá* a petición de la gran madre y abuela *Ixmucané*, es quien comunica el llamado a la aventura a la pareja de héroes. Por tanto podemos interpretar en relación con lo que nos presenta la novela que el nombre de *Piojosa Grande* resalta el papel de esta mujer indígena como mensajera o mediadora entre los llamados del inframundo y el héroe *Gaspar Ilóm*. Es *Piojosa Grande* quien comunica y transmite la sabiduría de la muerte y la fertilidad, que son atributos del inframundo y de la gran diosa madre, a su pareja *Gaspar*.

*Piojosa Grande* es quien presta oídos a los sueños de *Gaspar*, quien prepara sus alimentos y también quien está presente en los momentos definitorios de *Gaspar Ilóm*, para iniciarlo en los misterios de la fertilidad y la muerte, que se ponen en juego en el acto sexual. Una vez que la tierra ha expresado su reclamo a *Gaspar*, y él comienza a preparar su ser para la guerra, es el acto sexual con *Piojosa* el que le ayuda en su proceso de desapegarse de sí mismo y a la vez trascender la muerte al dejar su semilla en ella para engendrar un hijo, un nuevo miembro de la comunidad:

La *Piojosa Grande* manoteo sobre el cuerpo del *Gaspar*, bajo la humedad caliente de maíz chenote del *Gaspar*. Se la llevaba en los pulsos cada vez más lejos. Había pasado de sus pulsos más allá de él, más allá de ella, donde el empezaba a dejar de ser él y ella solo ella y se volvían especie, tribu, chorrera de sentidos...un puñado de semillas de girasol en las entrañas...<sup>249</sup>

De igual forma poco antes de que *Gaspar Ilóm* sintiera el efecto del veneno que maliciosamente le diera la *Vaca Manuela Machojón* (esposa del *Manuel Machojón*), es nuevamente el acto sexual con *Piojosa* el que le permite sentir y reconocer que después de la muerte la vida prosigue, “no estaba muerto y los gusanos de sus lagrimas ya eran mariposas, hablándola con su silencio, poseyéndola con su amor de diente y pitahaya. Él era su diente y ella su encía de pitahaya.”<sup>250</sup>

---

<sup>249</sup> *Ibid.* p. 15

<sup>250</sup> *Ibid.* p. 29

En esta escena destaca también que cuando *Piojosa* ve a *Gaspar* bajo los efectos del veneno recuerda el sueño que le anunciaba que *Gaspar* bebería de aquel líquido que contenía las dos raíces blancas que conducían “de la tierra verde a la tierra negra, de la superficie del sol al fondo de un mundo oscuro”.<sup>251</sup> Por sus sueños *Piojosa* anticipaba lo que sucedería a *Gaspar*, su muerte, su tránsito de la superficie terrestre al inframundo. Posteriormente, frente a la matanza de indios que se acercaba, *Piojosa* huye con su hijo *Martín* en la espalda.

*Piojosa Grande* guarda relación con *Ixmucané* la gran abuela, divina creadora del *Popol Vuh*, “la antigua ocultadora”, la que resguarda la tradición, la que sabe de magia. *Piojosa Grande*, al momento de la muerte de los guerrilleros y el envenenamiento de *Gaspar Ilóm*, escapa con su hijo en la espalda, huye llevando en sí, la cosmovisión indígena y a su hijo, esperanza de la pervivencia de un grupo que está siendo exterminado.

*Gaspar Ilóm*, experimenta una muerte iniciática, por el veneno ingerido, se sumerge en el inframundo, simbolizado en el agua del río, que a la vez le ha permitido purificar sus entrañas del veneno y salir avante ante la muerte:

Otros preparaban las quemadas para la siembra, meñiques de una voluntad oscura que pugna, después de milenios, por liberar al cautivo del colibrí blanco, prisionero del hombre en la piedra y en el ojo del grano de Maíz. Pero el cautivo puede escapar de las entrañas de la tierra, al calor y resplandor de las rozas y la guerra. Su cárcel es frágil y si escapa el fuego, ¿qué corazón de varón impávido luchará contra él, si hace huir a todos los despavoridos?<sup>252</sup>

*Gaspar* conocedor por *Piojosa Grande* y el mensaje de la Tierra, de los misterios de la muerte y la fertilidad que permiten la sustentación de la vida, ha sabido escapar de las entrañas de la tierra, del fuego y de la guerra. De esta forma *Gaspar* obtiene los saberes necesarios para completar su iniciación. La narración indica que él representa, al pueblo maya, su hablar y su andar, ya que “el *Gaspar* anda por todos los que anduvieron, todos los que andan y todos los que andarán. El *Gaspar* habla por todos los que hablaron, todos los que hablan y todos los que hablarán.” *Gaspar*, representa esa voluntad oscura del

---

<sup>251</sup> *Ibid.* p. 30

<sup>252</sup> *Ibid.* p.31

pueblo maya, que pugna por liberar a las deidades ocultas en los antiguos templos de piedra y en la planta del maíz. Voluntad que pugna por recrear los símbolos y significados que sustentan la forma de vida maya, por volver a recrear los caminos o *sacbé*s que comunicaban a los dioses mayas y a los hombres. En esta frase, además, se anticipa el sentido que guardan los siguientes capítulos, la muerte iniciática que deberán atravesar los personajes indígenas, para reencontrarse los sentidos del horizonte hermenéutico maya, que den sentido y guía a sus proceder.

#### 4. Vaca Manuela Machojón

La denominada *Vaca Manuela Machojón*, es la esposa de *Tomás Machojón*. Tomas es la autoridad militar en el pueblo de *Pisigüilito*, de donde provienen los maiceros que arrasan las tierras de *Ilóm*. Pero el narrador nos indica que la *Vaca Manuela* es “la autoridad máxima”, ella es ladina y unto a su esposo de ladino, ya que antes él era indio.

Esto nos deja ver que ser indio implica mantenerse dentro del horizonte hermenéutico y forma de vida de la comunidad de campesinos mayas. Si un indio decide abandonar su horizonte hermenéutico aliándose a los intereses de los ladinos, deja de ser indio.

La mujer ladina tiene una baba de iguana que unta a los hombres. Sólo colgándolas de los pies, echarían por la boca esa viscosa labiosidad de alabanciosa y sometidas que las hace siempre salirse con lo que quieren. Así se gana la Vaca Manuela al señor Tomás para los maiceros.<sup>253</sup>

Esta cita nos deja ver una imagen de la mujer ladina, su baba de iguana simboliza su habla, su habla de alabanciosas y sometidas para con los hombres, es decir que aparentan obediencia, debilidad, ante el hombre a quien alaban. Estos rasgos coinciden con las características de la figura femenina que el nacionalismo ha forjado como ideal, la mujer recluida en su hogar, sometiendo su cuerpo y su deseo a la dominación masculina. Sin embargo después nos dice la cita que eso solo es una máscara un velo que las hace “salirse con lo que quieren”, o sea que detrás de la mujer sumisa se esconde la mujer

---

<sup>253</sup> *Ibid.* p. 24

astuta y traicionera. En esta última característica se alude a la mujer “chingada”, la que miente, la que traicionó a su pueblo, la prostituta, la que avergüenza. Ladina vista como mezcla de la mujer sumisa y la mujer traicionera. Ladinas que sufren la violencia que pretende “colgarlas de los pies” torturarlas para descubrir su verdad. Y sin embargo la *Vaca Manuela* es la “autoridad máxima”.

La *Vaca Manuela*, defiende los intereses de los patrones capitalistas, y se alía con el coronel *Chalo Godoy*, jefe de las fuerzas militares, quienes por vía de las armas también defienden a los capitalistas. La *Vaca*, recibe de manos del coronel *Chalo* el veneno para matar a *Gaspar*. En una fiesta popular de las tierras de *Ilóm*, a la que asisten el señor *Tomás* y la *Vaca*, estos ladinos traicionaran a la comunidad. La *Vaca Manuela* “alabanciosa y sometida” en apariencia, suministra a escondidas el veneno de fuego que enferma a *Gaspar*, y lo hace tirarse al río en busca de alivio a su dolor. Posteriormente entra la montada, las tropas del coronel *Chalo Godoy* emprenden una matanza de toda la comunidad, y de los brujos de las luciérnagas. *Piojosa Grande* es una de las que, con su hijo en brazos, escapa para refugiarse en las montañas.

La *Vaca Manuela* aliada a los intereses de los capitalistas y de las fuerzas armadas, con un habla traicionera, mentirosa, pretende provocar la muerte de *Gaspar Ilom* y de su comunidad. Es la mujer ladina distanciada de habla que es sueño, de la tierra, que es monte y que implica tener el corazón en la boca, distanciada del horizonte hermenéutico de la comunidad indígena que lucha por la sustentación de la vida. Y por ello la *Vaca Manuela* es, la que enferma, la portadora de muerte; sin embargo en reconocimiento y agradecimiento a *Piojosa grande* por su compañía, sus palabras y la comida que le ofreció en la fiesta, la *Vaca Manuela* decide no matar a la *Piojosa*.

Resalta que la *Vaca Manuela* no tiene hijos, lo cual entre los mayas era mal visto, signo de infertilidad. El único hijastro de la *Vaca Manuela*, hijo de *Tomás Machojón*, en el momento de despedirse de su casa paterna para ir en busca de su amada, *Candelaria Reinosá*, con la que pretende formar familia, recibe el consejo de voz de la *Vaca* respecto de cómo ha de tratar a su esposa:

-Vos que has domado más de trescientos machos sabrás tratar a tu mujer por lo seguro. Freno de pelo de ángel, espuelas de refilón y mantillones gruesecitos para que no se mate. Ni mucha cincha, ni mucho gusto de rienda, que el rigor las estropea y el demasiado mimo las vuelve pajareras.<sup>254</sup>

En estas palabras de *Vaca Manuela* se expresa en primer lugar un sentido de propiedad de la esposa respecto al marido en las palabras “tu mujer”, posteriormente se presenta una analogía entre el trato que debe darse a los caballos machos y a las mujeres, que implícitamente atribuye al hombre el papel del jinete que lleva las riendas, el mando que direcciona y controla al animal y limita su actuar. En esta analogía también se pone de manifiesto la simbolización atribuida a la mujer colocándola del lado de los impulsos animales, del inconsciente; mientras que el hombre es el ser racional, consciente. Pero estos símbolos se significan jerárquicamente, expresando una relación de desigualdad de poder, de dominación de lo masculino sobre lo femenino, el hombre ha de controlar y domesticar a su esposa como a sus caballos. Y *Vaca Manuela* esposa de *Tomás Machajón* recomienda esto a su hijastro aceptando que a ella correspondería el rol de dominada. Este consejo de la *Vaca Manuela Machajón*, nuevamente coincide con la figura femenina modelada desde el proyecto nacionalista, figura enclaustrada en el hogar, obediente de los deseos del varón jefe de familia, mujer heterosexual y monógama.

Posteriormente la novela nos informa que el hijastro de la *Vaca Manuela* ha muerto por acción de los brujos de las luciérnagas como resultado de una maldición lanzada por ellos a los ladinos que perpetraron la muerte de *Gaspar* y su pueblo. Esta maldición provoca que los ladinos queden infértiles y que sean muertos ellos, sus hijos y sus nietos:

Luz de los hijos, luz de las tribus, luz de la prole, ante nuestra faz sea dicho que los conductores del veneno de raíz blanca tengan el pixcoy a la izquierda de sus caminos; que su semilla de girasol sea tierra de muerto en las entrañas de sus mujeres y sus hijas...apagamos en los conductores del veneno blanco y en sus hijos y en sus nietos y en

---

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 35-36

todos sus descendientes, por generaciones de generaciones la luz de las tribus, la luz de la prole, la luz de los hijos...<sup>255</sup>

Este pasaje de la novela nos remite al *Popol Vuh*, donde ocurren varias destrucciones de los hombres incapaces de cumplir la misión que les asignaron los dioses. Los hombres de barro, los hombres de madera, los hombres de tzité y sasafrás, son destruidos por su incapacidad de sostenerse en su cuerpo, de hablar, de mostrar inteligencia, y de agradecer y alimentar a sus creadores. Otros falsos hombres son *Vucub-Caquix*, quien decía ser el Sol y la Luna y “su única ambición era engrandecerse y dominar”<sup>256</sup>, al igual que sus dos hijos, *Zipacná* y *Cabracán*. El primero se decía creador de la tierra y de las montañas y fue quien provocó la muerte de los cuatrocientos muchachos; y *Cabracán* decía ser quien sacude el cielo y provoca temblores en la tierra. Los gemelos divinos *Hunahpú* e *Ixbalanqué*, con su astucia, logran destruir a los tres hombres que se engrandecían falsamente por ambición y para dominar.

La muerte de los ladinos que provocaron la destrucción de la comunidad indígena, para la colonización y explotación de sus tierras, guarda el mismo sentido que la muerte de los falsos hombres del *Popol Vuh*, que buscan su engrandecimiento y dominio, incluso a costa de la muerte de otros hombres. En ambos casos su muerte se debe a que ellos mataron injustificadamente y solo buscaban su engrandecimiento y dominio, olvidándose de su misión de hombres verdaderos, encargados de la sustentación de los dioses y de la vida. A este respecto cabe resaltar que la acción de dar muerte a otros hombres fuera de los rituales, entre los antiguos mayas, es el peor delito y se castiga con la muerte.<sup>257</sup>

La muerte de *Machojón* hijo, enloquece a *Manuel Machojón*, quien luego de escuchar el rumor pueblerino de que su único hijo muerto se aparece durante las quemas de la selva.

---

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 37

<sup>256</sup> *Popol Vuh*, t(raducción de Andrés Recinos), *op. cit.*, p. 33

<sup>257</sup> “Matar a un ser humano era el peor delito, castigado con la pena de muerte; incluso matar animales en la cacería era un atentado contra la vida que podía desencadenar la ira de los dioses...tanto el horror al derramamiento de sangre, como el hecho de que la muerte ritual si fuera aceptada, se explica por el significado de la sangre...en el corazón y la sangre, tanto de los hombres como de los animales residía el espíritu, la energía vital; la sangre humana en especial era sagrada porque provenía de los dioses mismos” en, Mercedes de la Garza, *op. cit.* p. 155



Se dice que el muerto monta a caballo con vestimenta dorada y *Machajón* se empeña en querer ver de esta forma a su hijo, por esta razón autoriza la quema desmedida de tierras de selva. El padre *Machajón* sumido en la depresión y desesperación por no poder ver a su hijo, decide representarlo el mismo y una noche, montado a caballo prende fuego a la selva mientras él se pasea entre las llamas hasta quemarse completamente. Posteriormente el fuego se extiende hacia los extensos campos sembrados. En este gran incendio mueren varios maiceros intentando controlar el fuego. La *Vaca Manuela*, al contemplar la muerte de su esposo y de varios maiceros, significa estos acontecimientos desde la perspectiva de la comunidad indígena y reconoce que este incendio y las muertes que con este devinieron, fueron provocados por ella y por todos los ladinos encabezados por el coronel *Chalo Godoy*, una vez que decidieron dar muerte a la comunidad indígena y a *Gaspar Ilóm*. Y es ella quien anuncia que la maldición de los brujos de las luciérnagas ha caído sobre el coronel *Chalo*, quien antes de la séptima roza, morirá. Finalmente también muere la *Vaca Manuela*, víctima de la maldición de los Brujos de las luciérnagas.

## 5. La nana de los Tecún

Cercano al tiempo de la séptima roza, algunos sobrevivientes indígenas de la matanza suscitada en las tierras de *Ilóm*, continúan recreando su forma de vida. Entre ellos se encontraba la *nana Yaca*, enferma de hipo y sus seis hijos, de apellido *Tecún*. “La enferma se encogía y se estiraba con trapos y todo, sobre el petate sudado, mantecoso, al compás del elástico del hipo que le traficaba dentro, en las entrañas y el alma salida a sus ojos escarbados de vieja, en muda demanda de algún alivio”.<sup>258</sup> Los hermanos *Tecún* preocupados por la salud de su madre, acuden al curandero del pueblo, quien reúne a los jóvenes alrededor del fuego y al hermano mayor *Calistro*, le da de beber “aguas de averiguar”, para que él, les pueda comunicar quien metió un grillo por el ombligo a su madre, siendo esto lo que le ocasiona el hipo. *Calistro* en medio de alucinaciones

---

<sup>258</sup> *Ibid.* p. 67

descubre que los *Zacatón* son los responsables de la enfermedad de su nana, y para que ella pudiera curarse era necesario cortarles la cabeza a los culpables. El narrador nos informa que los *Zacatón*, son la familia del farmacéutico del pueblo, quien dio al Coronel *Chalo Godoy* el veneno que mataría a *Gaspar Ilóm*, conociendo de antemano las muertes que con este líquido propiciarían. Enseguida los cinco hermanos restantes van en busca de la familia *Zacatón* y a sus ocho integrantes les cortan la cabeza. Posteriormente los hermanos regresaron con las cabezas de los *Zacatón* en las manos y a la enferma queda curada del hipo.

En esta parte de la novela, continúa expresándose el conflicto sangriento entre representantes de dos horizontes hermenéuticos distintos, por un lado los ladinos apegados al proyecto modernizador, que buscan la hegemonía de este proyecto por sobre otras formas de vida y por otro lado la comunidad indígena que lucha por su sobrevivencia, contra su exterminio en manos de los ladinos. Es un conflicto étnico, y también un conflicto de formas de comprender y vivir en el mundo. En este caso los indígenas buscan la defensa de su madre humana, la nana Yaca, quien está fuertemente relacionada con la Madre Tierra y ambas se relacionan a la vez, con la diosa maya lunar *Ixchel*, “diosa relacionada con la fertilidad terrestre y humana, es posible que (aunque no contamos con referencias directas) se le rindiera culto en las cavernas, símbolo universal de la matriz y del útero”.<sup>259</sup>

Al igual que la Madre Tierra expresó a los indígenas la necesidad de ser defendida del exterminio que le propiciaban los milperos ladinos; por otro lado la *nana Yaca*, expresa por medio de su cuerpo enfermo de fuerte hipo, el malestar que le han ocasionado los *Zacatón* que propiciaron el envenenamiento de *Gaspar Ilóm* y la muerte de parte de la comunidad. Así como los guerrilleros de *Gaspar* luchaban a muerte por defender la integridad y la vida de la madre Tierra, ahora los hermanos *Tecún* sacrifican a los *Zacatón*, para poder garantizar la vida y salud de su madre humana. Ya habíamos mencionado en el apartado anterior que entre los antiguos mayas, propiciar la muerte de un animal o un ser

---

<sup>259</sup> Noemí Cruz Cortés, *op. cit.*, p. 95

humano fuera de los sacrificios religiosos con los que se alimentaba a los dioses y se propiciaba la continuidad de la vida en el cosmos, era considerado un crimen que debía castigarse con pena de muerte.

Más aún, cabe mencionar que entre los antiguos mayas, la decapitación fue uno de los principales tipos de sacrificios efectuados en los ritos de fertilidad, para propiciar los ciclos virales en la tierra, asegurando una buena cosecha, de igual forma en los relieves del juego de pelota de Chichen Itza, se representa un rito de decapitación de un jugador-guerrero.<sup>260</sup> En estos sacrificios la cabeza humana, guarda relación con la mazorca del maíz, con la pelota y con los astros. Estos tres elementos tienen en común, la necesidad de sus movimientos cíclicos, para propiciar la fertilidad de la tierra, y la vida en general.

Por ello, podemos comprender la decapitación de los *Zacatón* por los hermanos *Tecún*, en el marco de una decapitación ritual para propiciar la fertilidad de la *Madre Tierra* y la salud y vida de su madre humana.

Sin embargo una vez que la *nana Yaca*, se ha curado, *Calistro* enloquece. La novela nos dice que *Calistro*, quien tomó las “aguas de averiguar”, luego de la decapitación de los *Zacatón*, sufre de alucinaciones, dice que tiene nueve cabezas y se piensa que ha perdido el sentido sacrificado por la salud de su madre, “*Calistro* va desnudo, va y viene desnudo, los cabellos en desorden y las manos crispadas, no come, no duerme, ha enflaquecido, parece de caña, se le cuentan los cañutos de los huesos.”<sup>261</sup> Y para que *Calistro* encuentre remedio, el curandero les hace saber a sus hermanos, que se le debe dar caza al *Venado de las Siete-rozas*. *Gaudencio Tecún*, dispara al *venado de las Siete-rozas* en el monte, mientras en la aldea, el curandero aparece muerto. El pueblo atribuye su muerte al falto de sentido *Calistro*. Sin embargo los hermanos *Tecún* descubren que el curandero y el

---

<sup>260</sup>El paralelismo que los mayas establecían entre las cabezas humanas y las mazorcas, se encuentra expresado en el tablero de la Cruz Foliada de Palenque, donde se representan cabezas humanas en el lugar de las mazorcas de una planta de maíz. De igual forma en los relieves del juego de pelota de Chichen Itza, se representa “un rito de decapitación de un jugador-guerrero; del cuerpo hincado de la víctima emergen seis serpientes y una planta, que simbolizan la sangre y la vida. La cabeza se vincula con el juego por la relación formal (esférica) que existe entre la cabeza, la pelota y los astros...el movimiento de la pelota en la cancha imita el movimiento de los astros en el cielo.” En, Mercedes de la Garza, *op. cit.*, p. 180

<sup>261</sup> Miguel Ángel Asturias, (2008), *op. cit.*, p. 71

*venado de las Siete-rozas* eran el mismo ser, el venado era el alter-ego, el nahual, del curandero, por ello el disparo al venado fue el que ocasionó la muerte del curandero. Posteriormente el ojo de venado, piedra mágica que se desprende del cuerpo del nahual una vez muerto, es el objeto sagrado que la *nana Yaca* solicita para curar con este objeto mágico la locura de *Calistro*. Mientras tanto *Gaudencio Tecún* sintiéndose responsable de la muerte del venado y el curandero, jura enterrar al venado al lado del cuerpo del curandero para que puedan resucitar, sin embargo algo mágico sucedió y *Gaudencio* lo relata a su hermano *Uperto*: “Una luz muy rara, como cuando llueven estrellas alumbró el cielo. El de las *Siete-rozas* abrió los ojos, yo había ido a ver si lo enterraba por no ser un animal cualquiera, sino un animal que era gente. Abrió los ojos, como te consigno, levanto humo dorado y salió de estampida reflejando en el río color de un sueño.”<sup>262</sup> El animal resucito luego del juramento oración que *Gaudencio* le propiciaba.

La enfermedad de *Calistro* se relacionada con su sacrificio para propiciar la salud de su madre; y a la vez el joven es curado por la sabiduría de su madre, pues es ella quien sabe de la medicina del ojo de venado, piedra emanada del sacrificio del *venado de las Siete-rozas*. En estos sucesos, la *nana Yaca* aparece a la vez, como motivo de enfermedad y propiciatoria de cura. Por ello podemos relacionar a la madre de los *Tecún* con otros atributos de la diosa *Ixchel*, ya que los antiguos mayas creían que ella propiciaba las enfermedades y proporcionaba su cura, “*Ixchel* no siempre representa un aspecto negativo; aunque es dadora de los padecimientos físicos, al mismo tiempo es diosa de la medicina, de tal manera que envía el mal y el remedio...la diosa se representa con símbolos de comida y abundancia, pero antes se le dibuja cargando una calavera en una red”.<sup>263</sup> Cabe Mencionar que para los antiguos mayas, no sólo *Ixchel* era diosa de la medicina, pues compartía este atributo con el dios maya *Itzámna*. Esta dualidad de los dioses de la medicina, también está presente en el *Popol Vuh*, en las figuras de *Zaqui-Nim-Ac*, “gran jabalí blanco” que es también llamado *Ixpiyacoc* y *Zaqui-Nimá-Tziís*, “el gran pisote (tapir) blanco” o también *Ixmucané* que como observamos anteriormente es

---

<sup>262</sup> *Ibid.* p. 85

<sup>263</sup> Noemí Cruz Cortés, *op. cit.*, p. 102

también una diosa madre terrestre, creadora de los hombres de maíz. El *Popol Vuh* nos indica que ambas deidades, poseen el don de la adivinación y de la medicina, de la misma forma que el Curandero *Venado de las siete Rozas y la nana Yaca*.

El curandero *Venado de las Siete-rozas*, además de compartir el don de la medicina con el Dios maya *Itzamná*, guarda otras relaciones con este. En primera instancia la novela nos informa que este curandero era uno de los brujos de las luciérnagas, relacionados con el fuego, las estrellas y los conejos, y por otro lado, hay que remarcar que el nahual del curandero es el venado. Estas características del curandero, coinciden con los atributos de *Iztámna Ahau*, deidad solar, que tiene como animales simbólicos, a la guacamaya, el zopolite, y al venado. El curandero, sacrificó su vida por la salud de *Calistro y la Nana Yaca*, por ello ahora muere, por las palabras de *Gaudencia Tecún*, sabemos que el venado posteriormente resucita; este sacrificio que implica un viaje al inframundo, para después resucitar, es también una atribución de la deidad solar, la cual, al caer la noche, emprende su viaje al inframundo y posteriormente renace al plano celeste para seguir propiciando la vida en la tierra. De esta forma podemos observar que la pareja formada por la *Nana Yaca* y el *Venado de las siete rozas* se encuentran recreando algunos atributos y significaciones antiguamente atribuidos por los mayas a la pareja primordial *Itzamná e Ixchel*, y en su versión quiché, *Ixquiyacoc e Ixmucané*.

*Calistro* también ha sacrificado su sentido de “la realidad”, padeciendo de locura, por la salud e integridad de su madre. Nuevamente está presente el sentido del sacrificio como necesario para propiciar la vida. También es este el sentido que guarda el sacrificio del *Venado de las Siete-rozas*, nahual del curandero-chamán de la comunidad, para propiciar la cura a la locura de *Calistro*. Estos hechos guardan una sucesión cíclica de enfermedad, sacrificio y salud-vida. Sin embargo en este caso el sacrificio de un miembro de la comunidad, el curandero como ocurrió con el sacrificio de *Gaspar Ilóm*, no culmina con la muerte de estos personajes, antes bien se anuncia su resurrección, su capacidad de salir triunfantes ante la muerte absoluta. Su resurrección nos indica también, que los sacrificios de los miembros de la comunidad enmarcados en la recreación de su cosmovisión religiosa, no culminan en la muerte de parte de la comunidad, sino más bien del

fortalecimiento de su cosmovisión religiosa, con la resurrección de aquellos héroes que se han sacrificado para propiciar continuación de la vida del cosmos y de la cosmovisión y forma de vida de su comunidad.

## **6. Miguelita de Acatán**

### ***Colonización, fractura de lazos sagrados***

La conquista ha sido significada por el mito de los *sacbés* sagrados, (referido al inicio de este capítulo) como el momento de ruptura de estos lazos vivos o caminos sagrados, provocando que la comunicación entre dioses y hombres se interrumpa, por ello los chamanes jorobados se volvieron de costumbres relajadas y posteriormente fueron destruidos en un diluvio.

Un sentido similar al de la conquista española para las comunidades mayas coloniales, guarda el avance colonizador del proyecto modernizador que sostienen algunos ladinos de la novela. La comunidad indígena de *Ilóm* ha sido despojada de grandes extensiones de sus montes, y la tierra ha sido despojada de su potencial fértil, por los incendios que los ladinos han provocado y por el monocultivo. Los miembros de la comunidad buscan nuevas formas de subsistencia material, pues los ladinos capitalistas los han despojado de gran parte de sus tierras de siembra; por lo tanto algunos indios han tenido que viajar a la ciudad, para emplearse en ella. Muchos miembros de la comunidad que ya no cultivan la tierra, han ido olvidando la sabiduría de sus ancestros, la significación antes otorgada a la tierra, al maíz, a los animales como alter-egos de los humanos. El lazo que unía a dioses y a humanos se está presenta como fracturado por el proceso colonizador del proyecto modernizador, en la segunda parte de la novela.

Por lo tanto todo aquello que antes se encontraba unido armónicamente para la cosmovisión y forma de vida maya, ahora se va desuniendo y separando, dioses y humanos, humanos y espíritus de la naturaleza, la tierra madre y los humanos antes encargados de nutrirla, los hombres y las mujeres, masculino y femenino; y de igual forma

la significación amplia atribuida a la tierra y a las mujeres, como dadoras de vida y dadoras de muerte.

La novela en sus dos últimos capítulos se centra en el conflicto que deviene de la separación entre mujeres y hombres, y entre espíritus de la naturaleza y seres humanos como resultado del avance colonizador del proyecto modernizador. A continuación recordaremos lo expuesto en el capítulo segundo al respecto de las concepciones de género en el contexto colonial y poscolonial Guatemalteco, ya que consideramos que en esta segunda parte de la novela, estas concepciones entran en diálogo y en tensión con las concepciones de género que recrean la mitología maya y que imperan en la primera parte de la novela

En el capítulo segundo de esta investigación, expusimos algunas concepciones que los colonizadores y posteriormente el proyecto nacionalista aunado a un proyecto modernizador, sostienen sobre el género y centralmente sobre lo femenino y los roles que se le atribuyen, en el contexto Guatemalteco. Cabe recordar que los conquistadores, significan al “nuevo” continente con sus habitantes y su proyecto mismo de conquista, a partir de sus concepciones de género previas. La significación de lo femenino como inferior a lo masculino y los símbolos de raigambre cristiana, de la virgen María y Eva, continúan sentando las pautas para la significación de lo femenino desde la visión de los conquistadores y sus herederos, los criollos, pretendiendo imponer su percepción del género como hegemónica. El proyecto Nacionalista se gesta a partir de una exaltación de la figura de la mujer como madre, virgen, en el sentido del disciplinamiento sexual conforme a las normas sociales, recluida en el ámbito doméstico, obediente de los mandatos y deseos masculinos. En este mismo sentido se mencionó como a la par, se difunde un desprecio por la chingada, la mujer violada por el conquistador, representación del sometimiento del pueblo nativo a los conquistadores, mujer prostituta, traicionera, de la que sus hijos se avergüenzan. La legislación civil de principios del siglo XX da muestra de ser difusora de estas concepciones de género por parte del estado.

## ***La leyenda de Neil y Miguelita***

Consideramos que la Leyenda de *Neil y Miguelita de Acatán*, que la novela nos narra en el último capítulo, plantea esta tensión entre las significaciones de género poscoloniales y las significaciones de género que la primera parte de la novela nos muestra.

En primera instancia será importante tener en cuenta que una Leyenda, constituye una narración perteneciente a la tradición oral de una comunidad, por medio de la cual se busca establecer una vía de contacto con las significaciones mágicas del mundo (incluidos los seres mágicos) que van quedando excluidas en un contexto de colonización de una forma de comprender el mundo que se pretende crítica y ajena de lo mágico y lo mítico. Estas narraciones emplean algunos símbolos de origen mitológico, los cuales son reactualizados de acuerdo a los elementos del nuevo contexto. Además la novela nos muestra como las leyendas son empleadas como esquemas de significación, como modelos, que posibilitan la interpretación de acontecimientos de la vida cotidiana.

Las leyendas, al igual que otras narraciones orales y escritas, implican un claro proceso de reactualización y reinterpretación por parte de quien las enuncia y de quien las escucha, en este sentido podemos decir que constituye un lenguaje vivo y vinculante de quienes la escuchan. Una de las leyendas más recurrentes en el último capítulo de la novela, es la Leyenda de *Neil y Miguelita de Acatán*, la cual es rememorada por tres personajes distintos, y cada uno le atribuye un origen diferente.

La primera vez que la novela nos presenta la leyenda es en voz del narrador, quien nos informa que esta leyenda es el secreto que guarda un arriero de *San Miguel Acatán*, *Hilario Sacayón*, quien en su infancia conoció a *Neil*, un amigo de su difunto padre. Aunque esta leyenda incluye a Neil presentándolo también como un personaje histórico a quien la gente del pueblo conoció, incluye otros personajes sin un referente histórico como *Miguelita*. En la novela *Hilario* creé que la historia de *Miguelita* ha sido inventada y ampliada por él, mientras se encuentra bajo el efecto del aguardiente, durante las noches de juega con sus amigos. El narrador nos relata la leyenda:



La Miguelita, morena como la Virgen del Cepo, una milagrosa imagen esculpida en tiempo de la colonia y olvidada en una hornacina de la cárcel de Acatán, donde se aplicaba el tormento del cepo a los facinerosos, indios fugos y maridos mal avenidos; la Miguelita, con ojos como dos carbones apagados, pero con fuego negro... la Miguelita, que no correspondió al amor desesperado de O'Neil, porque ella nunca lo quiso...<sup>264</sup>

El la quería y ella no. El la adoraba y ella por el contrario, lo detestaba. El le dijo que se iba a dar la bebida, y se dió; le dijo que se iba a tirar al mar, y se hizo marinero; ahogó en el azul del mar su pena morena, con la misma pipa que fumaba frente a la Miguelita, sus ojos azules, su pelo rubio, su cuerpo de gringo de brazos largos.<sup>265</sup>

(O'Neil) borracho jubiloso que se murió de sueño, porque lo pico una mosca en uno de sus viajes; el que le dejó a la Miguelita de recuerdo una máquina de coser que en las noches se oye, después de las doce campanadas del Cabildo.<sup>266</sup>

Posteriormente esta leyenda es rememorada por la partera y curandera *Ramona Corzantes* o también llamada *Ña Moncha*, quien aclara a Hilario que él no inventó esta leyenda, más bien, él la recordó: “vos recordaste en tu borrachera lo que la memoria de tus antepasados dejó en tu sangre, porque toma en cuenta que formas parte no de Hilario *Sacayón* solamente, sino de todos los *Sacayón* que ha habido y por el lado de tu señora madre, de los Arriaza”. *Ña Moncha* también explica que esta leyenda, al igual que otras, es parte de la forma de comprender el mundo de su pueblo, y por ello perduran eternamente, renovándose y agregándose nuevos elementos como el agua de un río, “Su existencia ficticia o real, forma parte de la vida, de la naturaleza de estos lugares, y la vida no puede perderse, es un riesgo eterno, pero eternamente no se pierde...los cuentos son como los ríos, por donde pasan se agregan lo que pueden, y si no se lo agregan, llevándose materialmente, se lo llevan en reflejo. El hombre ese y la máquina van en el reflejo de la *Miguelita*.” De esta forma en voz de *Ña Moncha*, se expresa una forma de comprender las leyendas, aunadas fuertemente a una forma de comprender y estar en el mundo, con efectos en la concepción ontológica del mundo; ya que nos presenta a las

---

<sup>264</sup> Miguel Ángel Asturias, (2008), *op. cit.*, p. 221

<sup>265</sup> *Idem*.

<sup>266</sup> *Ibid.* p. 223

leyendas como parte de la memoria que los antepasados depositada en “la sangre”, como una herencia cultural, familiar, que “forma parte de la vida de la naturaleza”, o sea que estas narraciones están mediando la relación que se establece entre los humanos y el mundo, definiendo el ámbito de lo inteligible y lo real. Pero al formar parte de la tradición oral, estas narraciones no permanecen inamovibles, sino que se modifican de acuerdo al contexto de su recreación.

La novela también nos informa que durante la fiesta de la “pedimenta de la mano” de una sobrina de *Candelaria Reinoso*, llamada *Chonita*, uno de los músicos interpreta una canción que rememora la leyenda de la *Miguelita*, lo cual nos reafirma lo enunciado anteriormente por *Ña Moncha* acerca de que la leyenda forma parte del saber popular.

En lo que respecta al contenido de esta leyenda, es importante detenernos en la caracterización que la narración nos proporciona de *Miguelita de Acatán y de O’Neil*, en tanto que expresan una forma culturalmente paradigmática de comprender las relaciones de género.

*Miguelita de Acatán*, se presenta como parecida a la Virgen del Cepo, la cual se dice que fue esculpida en tiempos de la colonia. Esta referencia nos remite a las concepciones de género prevalecientes entre los conquistadores que expusimos anteriormente, ya que nos encontramos con la figura de la Virgen María, con todo lo que ella representa. En este caso, se retoma la imagen de la Virgen, como modelo de una imagen femenina disciplinada de acuerdo a las normas católicas. *Miguelita* es una joven virgen, “todo lo contrario de una tecuna, por lo sufrida, y por lo que le gustaba estarse en casa. La *Miguelita* cose cuando todos duermen, vela de noche para tener el pan del día, no sale de su casa y si sale regresa.”<sup>267</sup> Rechaza el amor de los hombres, por preservar su virginidad, mujer que reprime sus deseos sexuales por acatar las normas católicas que permanece enclaustrada en su casa, trabajando por la noche.

---

<sup>267</sup> *Ibid.* p. 238

*Miguelita* trabaja en su máquina de coser. Aquí cabe recordar que el tejer, era un oficio especial y prestigioso atribuido a las mujeres por los mayas de la época prehispánica, sólo que, en aquella época se empleaban principalmente telares de cintura. Esta actividad tenía por deidad a la propia diosa lunar, *Ixchel* y a su representación como anciana *Ixchebelyax*: “*Ixchebelyax*, fue la primera mujer que tejió sobre la tierra...además de ser la esposa del creador, es la verdadera patrona del tejido, pues en su glifo lleva una madeja de hilos de algodón y a veces en su tocado ostenta un huso de algodón hilado.”<sup>268</sup> Sin embargo la diosa lunar también está asociada con el ejercicio de la sexualidad, incluso en, *El ritual de los Bacabes*, se la llega a mencionar como “la virgen”, “la prostituta” o la que “fornica en cuevas”. Al respecto, Noemí Cruz y Thompson, nos informa que en tiempos de la colonia esta diosa es asimilada a la Virgen María, mientras que a *Iztamná* se le identificó con Jesucristo. Esta utilización de la diosa para facilitar la evangelización de los indígenas, la despojo de su significación prehispánica que le atribuía sentidos opuestos, entre ellos ser diosa dadora de muerte y dadora de vida, virgen y prostituta, y en su lugar su nueva imagen como virgen, implicaba solo el polo “positivo” de sus anteriores sentidos, es decir era una virgen madre, dadora de salud, milagrosa, compasiva, intercesora entre dios y los humanos, que representa también la disciplina sexual cristiana y en el contexto colonial, su coercitiva imposición por la Iglesia, por ello la novela nos dice que su imagen fue olvidada en la cárcel de *Acatán*, donde se aplicaba el castigo del cepo a los “facinerosos, indios fugos y maridos mal avenidos”, es decir su imagen yacía donde se castigaba entre otros delitos, las faltas al modelo cristiano de matrimonio.

Las consecuencias del rechazo de *Miguelita* para quienes la aman, como el estadounidense *O’Neil*, es vivir sufriendo por su amor, amenaza a su amada con “tirarse a la bebida”, “tirarse al mar”, y vive en el letárgico estado que el alcohol le provoca. En la novela, un músico popular del pueblo lo expresa con estos versos: “el amor es amor cuando espera,/ beso a beso formó mi cadena,/ *Miguelita* cosiendo en el cielo/ y yo preso por guardias rurales.”<sup>269</sup> Es la imagen de un hombre sufriendo por no poder tener a su

---

<sup>268</sup> Noemí Cruz Cortés, *op. cit.*, p. 83

<sup>269</sup> Miguel Ángel Asturias, (2008), *op. cit.*, p. 287

amada, que busca el supuesto “olvido” o “alivio” a su dolor permaneciendo en estado de embriaguez. En el siguiente apartado veremos cómo esta misma imagen de hombre sufriente se puede vincular también a una imagen femenina contraria, la de la mujer que abandona, que traiciona, que decide romper con la norma de la mujer disciplinada.

### ***Candelaria Reinos***

Otra figura femenina que la novela nos presenta, afín a la figura de *Miguelita*, es la figura de *Candelaria Reinos*. Ella era la prometida del joven *Machojón*, quien muriera a consecuencia de la maldición de los brujos de las luciérnagas, desde entonces Candelaria se presenta como una mujer que espera a su amado, una joven virgen, casta, trabajadora y sufriente. Refiriéndose a *Machojón*, *Candelaria* dice:

A veces me despierta el trote de su bestia en las noches...no sabe que estoy desvelada esperándolo...Pasa tan cerca y tan lejos, cerca materialmente, lejos porque no me ve...mi suerte que se ha de hacer, verme herida por la centella, por algo soy y era la imagen del verdadero herido, el amor debe entenderse así: el hombre puede ser muchas cosas, la mujer solo puede ser la imagen buena del hombre que quiere...<sup>270</sup>

En estas palabras, *Candelaria* expresa el sentido que puede tener el amor dentro de la tradición cristiana-occidental, expresión de una relación de dominación del hombre quien “puede ser muchas cosas”, hacia la mujer quien “sólo puede ser la imagen buena del hombre que quiere”. Cabe recordar aquí que tras la muerte de su prometido, *Candelaria* decide no establecer ninguna otra relación amorosa, ya que pretende acatar las normas cristianas y cumplir con la fidelidad que le debe a su prometido, aun siendo este un difunto. Por ello su destino es vivir como viuda, como imagen buena del hombre que quiere y ha muerto, aunque sin aceptar completamente su muerte:

Si no veía por otros ojos que los del Macho, ¿por qué veía ahora sin sus ojos? Su gusto de mujer sola, el domingo, era pasarse el día con los parpados cerrados, a la orilla del camino

---

<sup>270</sup> *Ibid.* p. 292

y abrirlos de repente, cuando, después de oír a distancia pasos de caballerías, estas se acercaban con la remota esperanza de que en una de tantas fuera Machajón...<sup>271</sup>

Para *Candelaria*, mujer que decide acata la moral judeo-cristiana, la mujer como amante, debe ser antes que para sí, para su amante hombre, poniéndose a disposición de él. Ella debe poseer las virtudes de castidad, ascetismo, obediencia y sumisión a los hombres. .

De esta forma *Candelaria* es la figura femenina que reproduce en el plano del ejercicio de la sexualidad, las normas judeo-cristianas hegemónicas, entendidas como un pacto tradicional que las mujeres se ven obligadas a efectuar con los hombres:

Si las mujeres eran buenas (constreñidas sexualmente), los hombres las protegían; si no, los hombres podían atropellarlas y castigarlas. Como participantes en este sistema a las mujeres “buenas” les interesaba contener los impulsos sexuales masculinos, fuente de peligro para las mujeres, así como contener su propia sexualidad, que podía incitar a los hombres a actuar.<sup>272</sup>

*Candelaria* nos muestra que el amor ha significado para ella una relación de ejercicio de poder del hombre hacia la mujer, y debido a ese amor, aún cuando su prometido ha muerto, ella asume las normas sociales, como mujer sufriente que sacrifica su vida sexual.

## 7. María Tecún

### ***La historia de María Tecún***

*María Tecún* es quizá el personaje femenino central de la novela. A pesar de que ella interviene pocas veces en el desarrollo de la novela, su figura es central, ya que es la representante de la leyenda de la *Tecunas* y es ella quien da sentido al actuar de la mayoría de los personajes masculinos de la segunda parte de la novela.

---

<sup>271</sup> *Ibid.* p. 45

<sup>272</sup> Vance, S. Carole. “El placer y el peligro: hacia una política de la sexualidad”, en: *El placer y el peligro explorando la sexualidad femenina*, Madrid, Revolución, 1989, p. 11

*María Tecún*, era parte de la familia de los *Zacatón*, cabe recordar que los *Zacatón* eran la familia del farmacéutico que proporciono el veneno para matar a *Gaspar Ilóm* y todos ellos murieron decapitados por los hermanos indígenas *Tecún*, a excepción de *María*, quien entonces era una bebé. *Goyo Yic*, hombre ciego del pueblo de *Pisigüilito*, encontró a la niña prendida del pecho del cuerpo muerto de su madre, y sintiendo lástima por ella decidió cuidarla hasta que fuera independiente. Fue Goyo quien la nombró por primera vez *María Tecún*, en referencia a quienes mataron a su familia de origen. Su nombre la asocia con los hermanos *Tecún* que defienden a su madre de la enfermedad contra los *Zacatón*, y también con la histórica figura de *Tecún Umán*, que como indicamos anteriormente fue dirigente de la resistencia Quiché a la invasión española comandada por Pedro de Alvarado. En este mismo sentido veremos que el nombre de *María Tecún*, no es casual, en primer lugar, *María* nos remite a la Virgen *María* como el modelo de feminidad que la iglesia ha pretendido hegemonizar; y por otro lado, su apellido *Tecún*, busca resaltar su papel de símbolo de resistencia ante formas culturales impuestas, como en los casos anteriores.

*María* y *Goyo Yic* viven juntos como pareja, y tienen varios hijos. *Goyo* se dedicaba junto con sus hijos al cultivo de la tierra, y por su ceguera, también se instalaba a las orillas de los caminos del pueblo a pedir limosna a los transeúntes. La familia de *María* y *Goyo* era una familia de clase baja, que vivían en la precariedad. Un cuarto con techo de láminas era su morada. *Goyo* tenía un cuerpo flaco de desnutrición. Y su descendencia era grande.

En la charla de unas mujeres del pueblo se expresa justamente que *María*, mientras vivía con *Goyo*, había estado cumpliendo ese rol de género, que ellas mismas aceptan al expresar su gusto por esa *María* recluida en su hogar:

-Se aburrió del hombre. Sin duda porque siempre la mantenía embarazada.

-Debe ser celoso...

-Como todo ciego...

-Sí, porque cuando se ven las cosas, ya no son celos, sino se ven.

-Pero ella no se fue con hombre...

- No se fue con sus hijos. Incontrará otro, porque el señor Goyo, tiene la impedimenta de los ojos, para salir a perseguirla.

-Cabal que es bien ciego. A mí me gustaba la mujer. Te sé decir. Trabajadora, callada y mera buena. Se veía sufrida. Le iba el nombre de María, por lo blanca...<sup>273</sup>

Un día *María* abandona a su esposo y la casa en que juntos habitaban. Ella lleva consigo a sus numerosos hijos, incluido uno en su vientre, así como todas sus pertenencias:

-... ¡Que se lo lleve el diablo!- dijo una mujer pecosa, de pelo medio colorado en largas y escurridizas trenzas, algo tan alta, flacona ella. Nadie supo si estas palabras le salieron del pecho o de la camisa... y con un hijo en el bulto de la barriga, otro en los brazos, menudeo de manos de los que ya andaban prendiditos a las naguas vueludas y los hijos logrados guiando la carreta de bueyes...Acarrearon con todo lo que tenían, no tenían. No mucho, pero tenían. De aquello de no querer dejar olvidado nada. Y para qué se lo iban a andar dejando, si a ese hombre lo que le convenía era morirse.<sup>274</sup>

La novela nos informa que ella decide dejar a su esposo, sin avisárselo previamente y se dirige a las montañas. Los motivos de *María* para abandonar a su esposo, no se conocen sino hasta el final de la novela cuando ella se reencuentra con su esposo y le expresa que: "Te dejé no porque no te quisiera, sino porque si me quedo con vos a estas horas tendríamos diez hijos más, y no se podía: por vos, por ellos, por mi; que hubieran hecho los patojos sin mí; vos eras empedido de la vista."<sup>275</sup>

*María* decide irse con sus hijos y pertenencias a las montañas, igual que *Piojosa Grande* en la primera parte de la novela. Recordemos que las montañas representan históricamente para los indígenas, un lugar de resguardo y protección de las invasiones armadas de los colonizadores. Más aún, las montañas dentro de la cosmovisión indígena son lugares sagrados, ya que constituyen espacios de comunicación de los tres planos cósmicos, el supra mundo, el inframundo y el plano terrestre. Son *axis mundi*, vías sagradas que

---

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 134

<sup>274</sup> Miguel Ángel Asturias, (2008), *op. cit.*, p. 125-126

<sup>275</sup> *Ibid.*, p. 352

posibilitan la comunicación y el contacto del hombre con los dioses, y lugares donde habita el alter ego de cada ser humano, su nahual, animal que acompaña y protege durante toda su vida a cada ser humano, “la creencia en las montañas sagradas, donde habitan los protectores y los alter ego de los hombres viene desde la época prehispánica, ya que en los textos indígenas como el Popol Vuh, se mencionan estas montañas sagradas, donde fueron ubicados los protectores de las tribus.”<sup>276</sup> Por lo tanto, consideramos que el acto de huir a las montañas que emprende *María Tecún*, guarda la finalidad de resguardar en primera instancia su propia vida que ponía en riesgo manteniéndose en una dinámica de constante reproducción sin planificación ni control con su esposo *Goyo*.

El argumento de *María* para abandonar a su esposo, implica una crítica a las concepciones de género occidentales, que los procesos de colonización y modernización han pretendido hegemonizar. En esta concepción del género, se imponen la maternidad a las mujeres como un mandato social, creyendo que una mujer sólo está completa o logra su plenitud a partir de la maternidad. En esta concepción la maternidad es entendida como el proceso de reproducción fisiológico (embarazo y parto) y producción cultural (cuidado y educación) de seres humanos, atribuyéndole ambas responsabilidades principalmente a las mujeres y en cierta medida eximiendo de ellas a los varones. A pesar de que este mandato social ha variado con el tiempo, y ha sido asumido por las mujeres de distintas formas, en parte conforme a su contexto social, podemos decir que aún perdura socialmente esta imagen de mujer definida a partir de la maternidad:

El ejercicio materno llega a ser el centro de la identidad de las mujeres a partir de un imaginario social que convierte a las mujeres en las responsables de la producción y reproducción de seres humanos (Asakura, 2000) por lo que su ser integro se representa como dedicado a dicha tarea... En la cultura occidental las mujeres se hacen socialmente visibles a través de la maternidad, son valoradas en tanto que son madres y esa es su función en la vida (Ferro, 1989). El lugar de la madre es sagrado y es añorado por todas las

---

<sup>276</sup> Mercedes de la Garza, *op. cit.*, p. 182



mujeres y la socialización de las niñas tiene como meta que lleguen a ser buenas madres, lo que implica que son mujeres buenas y mujeres completas.<sup>277</sup>

Esta concepción de lo femenino, tiene diversas implicaciones, entre ellas la concepción del hogar y del ámbito privado como propio de la mujer, donde debe asumir las tareas del cuidado, educación y atención, y atribuir al hombre el ámbito de lo público y del mundo externo al hogar como su espacio de acción, de trabajo asumiéndolo como el proveedor del hogar. Además implica concebir a la mujer como un ser cuyo cuerpo y actividades cotidianas estén destinadas a cumplir las expectativas y deseos de los otros, como un ser vacío de deseos propios.

De igual forma el argumento de *María*, de no querer tener más hijos, implica una ruptura con la concepción maya de la fertilidad como norma en el matrimonio. Como observamos en el capítulo segundo, entre los antiguos mayas:

Las mujeres se empeñaban en tener todos los hijos e hijas posibles y nunca se prefería un sexo a otro. El tener mucha descendencia le daba a la señora mucha dignidad ante los ojos de los demás, aumentaba la fuerza de trabajo en la familia extensa y aseguraba su situación económica para la vejez, sobre todo si eran mujeres...las mujeres mayas pasaban la mayor parte de su juventud y su vida adulta embarazadas y criando para que la población no disminuyera.<sup>278</sup>

En este caso *María* esta priorizando su propia vida, su integridad física y emocional, así como sus propios deseos, por sobre las normas tanto de la tradición maya como de la tradición occidental, que le han causado malestar y la necesidad de abandonar a su esposo.

En el argumento de *María Tecún* para abandonar a *Goyo*, *María* asume una maternidad que implica el cuidado y educación de sus hijos relegando de este papel al padre, en tanto

---

<sup>277</sup> Ana Lucía Hernández Cordero, *Maternidades Guatemaltecas: prácticas y significados de mujeres indígenas y no indígenas universitarias*. Tesis de maestría en Estudios de Género, México D.F., El Colegio de México, 2007, p. 13

<sup>278</sup> Miriam López Hernández, *op. cit.*, p. 237

que este se encuentra ciego, y a la vez, ella prioriza su propia vida, su integridad física, su autonomía y el ejercicio de sus deseos por sobre de los de otras personas. A la vez ella decide irse a las montañas, lugar de contacto con lo sagrado, en busca de una nueva forma de vida en la que su propia vida, y sus deseos, no estén en riesgo y sean valorados.

La ceguera de *Goyo*, por la cual *María* lo eximía de su responsabilidad en el cuidado y educación de sus hijos, simboliza la incapacidad de *Goyo Yic* de comprender a *María* más allá de la concepción estereotípica de género que identifica a las mujeres con la maternidad como su destino y su deber.

### ***La leyenda de la Tecuna***

Además de la historia de vida de *María Tecún*, existe una leyenda popular entre la gente del pueblo, que la coloca a ella como la figura central, se trata de la “Leyenda de las *Tecunas*”, nombre que se da a las mujeres que abandonan a sus esposos.

Es el padre Valentín Urdáñez de la iglesia de *San Miguel Acatán* quien en su libro de registros, desde su interpretación como clérigo, ha escrito lo que la gente cuenta acerca de las *Tecunas*, y lleva un registro de todas las mujeres del pueblo que han padecido la Locura denominada “laberinto de araña”. Su labor de registrar algunos saberes del pueblo, se a semejanza a la labor emprendida por varios frailes durante la colonia que se ocuparon de registrar parte de la forma de vida y cosmovisión de los nativos a quienes pretendían evangelizar.

Se sabe poco y se padece mucho de la picadura de “laberinto de araña”, como apuntado he, por ser frecuentes los casos de mujeres que enferman de locura ambulatoria y escapan de sus casas, sin que se vuelva a saber de ellas, engrosando el número de las “tecunas”, como se las designa, y el cual nombre le viene de una leyenda de una desdichada *María Tecún*, quien diz tomó tizte con andar de araña por maldad que le hicieron, maldad de brujería, y echo a correr por todos los caminos, como loca, seguida por su esposo, a quien

pintan ciego como el amor...por fin, tras registrar el cielo y la tierra, dándose a mil trabajos, óyela hablar en el sitio más desapacible de la creación, y es tal la conmoción que sufren sus facultades mentales que recobra la vista sólo para ver, infeliz creatura, convertirse en piedra, el objeto de sus andares en el sitio que desde entonces se conoce con el nombre de Cumbre de María Tecún.<sup>279</sup>

La leyenda de las *tecunas*, como muchas otras leyendas populares, son narraciones conformadas de símbolos y sucesos que rompen el curso del tiempo ordinario. Además las leyendas son empleadas como esquemas de conocimiento disponibles, para interpretar sucesos históricos que se asemejan a los descritos por las leyendas y que se consideran inexplicables. Estas narraciones son objeto de múltiples interpretaciones, desde posiciones hermenéuticas diferentes. Algunas posiciones pretenden imponer el significado que le atribuyen a estas narraciones, como la interpretación hegemónica, utilizando estas narraciones como vía de adoctrinamiento sobre ciertos preceptos morales. Por lo tanto, las leyendas se constituyen también en espacios de disputa de diferentes formas de comprender el mundo, aunadas a concepciones éticas y morales. Este es el caso de la Leyenda de las *tecunas*, narración en la que el cuerpo de las mujeres, es el objeto de disputa de múltiples interpretaciones y doctrinas que objetivan este cuerpo, pretendiendo definirlo y normarlo. La leyenda de las *tecunas* es interpretada por el clérigo del pueblo y de forma indirecta la pareja de ancianos, *Ramona Corzantes* y su esposo, mantiene otra interpretación a la leyenda.

Como es posible observar en la cita anterior, el clérigo de *San Miguel Acatán*, entiende a las mujeres que abandonan a sus esposos, su hogar y/o a sus hijos, como mujeres “locas”, afectadas por la “locura del laberinto de araña”, mujeres cuyos “sentimientos naturales” han sido invertidos por un trabajo de brujería.

Para provocarlo estos traidores a la fe católica, extienden sobre una esterita o petate fino, polvo rojo de tizte, negros granitos de chian, miga de tortilla, polvo de rapadura prieta o de guapinol, o de cualquier otro alimento o condimento, salvo la sal por ser del bautismo. Extendido el polvo de un bucul o jícara sacan un puño de arañas de grandes patas,

---

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 200

gigantonas y las azuzan con soplidos para que estas corran por todas partes, como locas, sobre el alimento espolvoreado, alimento o condimento que al quedar rubricado por las huellas de las arañas enloquecidas, se proporciona a la víctima, la cual es asaltada por el deseo de escapar de su casa, de huir de los suyos, de olvidar y repudiara a sus hijos, a tal grado invierte los sentimientos naturales este maldito brebaje.<sup>280</sup>

En estos juicios del clérigo, subyace nuevamente una concepción de género que asigna a las mujeres una “naturaleza propia”, consistente en estar destinadas a desempeñar el rol de madres y amas de casa, procurando obediencia y sometimiento a sus maridos, y que les asigna como su espacio natural el hogar. Como observamos en el capítulo segundo, históricamente la iglesia católica ha pretendido hegemonizar esta concepción de género, por medio del culto que propicia a la Virgen María como imagen modelo de esta supuesta naturaleza femenina, maternal, obediente, sumisa y casta. Por ello, la ruptura de una mujer con este mandato social, con esta concepción de género la presentan como resultante de un embrujamiento que trasgrede la supuesta naturaleza femenina. Esta versión de la leyenda de la *tecunas*, guarda la finalidad de instruir a quienes la escuchan, acerca de la concepción de género que sostiene la iglesia y a su vez se pretenden justificar las relaciones de poder entre los géneros, asumiéndolas como naturales. Esta concepción de género defendida por la iglesia, además de pretender objetivar al cuerpo femenino, también pretende normarlo, de la misma forma que los frailes durante la colonia, buscaban controlar la sexualidad y las concepciones de género entre los nativos, buscando la hegemonía de su doctrina, por sobre la cosmovisión y formas de vida de los nativos.

Para acabar con las transgresiones al sexto y al noveno mandamientos de Moisés, los eclesiásticos emprendieron una campaña de tenaz para institucionalizar el matrimonio monogámico, variar el patrón de residencia e inculcar entre sus feligreses la connotación “pecaminosa” de ciertas costumbres sexuales. Para esto último tuvieron que trastocar en forma profunda los valores indígenas...es así como los eclesiásticos se dedicaron, desde el pulpito y el confesionario, a satanizar prácticas como las relaciones premaritales, o las que se mantenían durante el periodo de prueba matrimonial, la homosexualidad, la sodomía,

---

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 201

la costumbre de casar a la viuda con sus cuñado (levirato) o las uniones poligámicas, al mismo tiempo que exaltaba sus propios valores.<sup>281</sup>

Sin embargo esta labor, no fue simple para los clérigos, pues encontraban múltiples resistencias de parte de los indígenas. De ello da muestra en primer lugar, el discurso de un indígena maya costarricense, registrado por fray Pablo de Rebullida, y que referimos en las secciones anteriores de este capítulo. Nos interesa remarcar de este discurso, su oposición a la monogamia, arguyendo que el malestar que genera en los indígenas: “Padre, si yo me caso con una sola mujer he de estar con ella mientras que vivamos. Luego con tanta familiaridad y asistencia con ella, luego o yo me enfado o ella (y) ya nos arrepentimos; con que ya busco otra y así andamos. Nos apartamos y de esa manera ya no tengo pesares. Y dime padre ¿que estar una persona libre de pesar es malo?, No, sino bueno.” Más adelante el texto remarca los efectos que conlleva en las mujeres la vida en el matrimonio monogámico ajeno a sus costumbres: “...si tengo una sola mujer, sale muchas veces de mala condición y regañona, con que –por quererlas corregir- coge mis hijos y... se van a casa de sus parientes. Ya tu no me puedes volver a traerla.”<sup>282</sup> El abandono del hogar por parte de las mujeres indígenas se entiende como un efecto del malestar que genera en las mujeres el tener que acatar normas cristianas sobre su sexualidad y el matrimonio cristiano. Este es el caso de *María Tecún*, quien abandona a su esposo por el malestar que le ha ocasionado haber seguido por varios años el rol de mujer madre y ama de casa, y sobre todo el hecho de que su cuerpo sea concebido por *Goyo*, su esposo, sólo como un medio de reproducción, lo cual *María* finalmente llega a considerar que pone en peligro su. Ella no ha experimentado el goce de una sexualidad no reproductiva, ni su autonomía e independencia con respecto a su esposo. Podemos decir que ella no ha sido iniciada en los misterios de la sexualidad, entendida desde la mitología maya, ni ha experimentado una relación con su esposo más horizontal y equitativa.

Las normas sobre la sexualidad, que los evangelizadores pretendieron imponer, resultaban incomprendidas y provocaban el malestar entre los indígenas, debido en parte,

---

<sup>281</sup> Mario Humberto Ruz, *op. cit.* p. 105

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 98

a que ellos poseían otra forma de comprender la sexualidad, las relaciones de género e incluso la condición humana. Y en el caso de *María*, podía poseer referencias sobre esta otra sexualidad o frente a su malestar ella era capaz de imaginar otras formas posibles de ejercer su maternidad y su sexualidad, por ello se va con sus hijos a las montañas.

La decisión de *María* de abandonar a su esposo, representa una trasgresión a las concepciones cristianas que buscan normar y controlar el cuerpo y la sexualidad de las mujeres. Por este carácter transgresor, *María Tecún*, guarda una significación muy cercana a *Ixquic*, doncella del inframundo en el *Popol Vuh*.

*Ixquic* es una doncella del inframundo o *Xibalbá*, hija de *Cuchumaquic*. Resulta que cuando los señores de *Xibalbá* dan muerte a *Hun-Hunahpú* y a *Vucub Hunahpú*, hijos de la gran abuela *Ixmucané*, le cortan la cabeza a *Hun-Hunahpú* y la cuelgan de la rama de un árbol del Inframundo. Este árbol nunca había dado frutos, al momento de ponerle la cabeza entre sus ramas, se cubrió de frutos similares a la cabeza. Por la naturaleza maravillosa de este árbol, los señores de *Xibalbá* prohibieron a todos sus habitantes acercarse a este árbol y mucho menos coger sus frutos. Cuando *Ixquic*, se enteró de lo sucedido con el árbol y la prohibición a que conllevó, sintió una fuerte curiosidad por conocer el árbol y se cuestionó “¿Por qué no puedo ir a ver este árbol que cuentan?...ciertamente deben ser sabrosos los frutos de este árbol del que oigo hablar.” *Ixquic*, cuestiona la prohibición de los señores y atiende a su curiosidad y deseo. Una vez frente al árbol, *Ixquic* pregunta al árbol si por tomar uno de sus frutos, morirá o le ocasionara algún mal, a lo cual la cabeza de *Hun-Hunahpú* le responde:

-¿Qué es lo que quieres? Estos objetos redondos que cubren las ramas del árbol no son más que calaveras. Así dijo la cabeza de Hun-Hunahpú dirigiéndose a la joven. ¿Por ventura los deseas?, agregó.

-Sí los deseo, contestó la doncella.

-Muy bie, dijo la calavera. Extiende hacia acá tu mano derecha, la extendió en dirección hacia la calavera.

En ese instante la calavera lanzó un chisguete de saliva que fue a caer directamente en la palma de la mano de la doncella. Miróse ésta rápidamente y con atención la palma de la mano, pero la saliva de la calavera ya no estaba en su mano.

-en mi saliva y mi baba te he dado mi descendencia (dijo la voz en el árbol)... Sube pues a la superficie de la tierra, que no morirás. Confía en mi palabra que así será, dijo la cabeza de Hun-Hunahpú y de Vuucub-Hunahpú.<sup>283</sup>

La saliva de *Hunahpú* colocada en la Mano de *Ixquic*, ha sido interpretada por Dora Luz Cobián<sup>284</sup>, como el acto de la fecundación en el vientre de *Ixquic*, resultante del acto sexual entre los dos personajes. Los señores de *Xibalbá* sólo supieron del estado de embarazo de *Ixquic*, hasta que ella cumplió seis meses y su padre se percató de su estado. En reunión, los señores de *Xibalbá* enjuiciaron a *Ixquic* y la calificaron como “deshonesta”, y “ramera”, otorgándole por castigo ser sacrificada por los cuatro búhos mensajeros, quienes debían llevarles como prueba de la muerte de la doncella, su corazón en una jícara.

Cuando los búhos en el bosque se disponían a ejecutar la orden de los señores de *Xibalbá* *Ixquic*, les pidió que no la matarán, argumentando que lo que llevaba en el vientre no era una deshonra, sino resultado de admirar la cabeza de *Hun-Hunahpú* y además agrego: “-Muy bien, pero este corazón no les pertenece a ellos. Tampoco debe ser aquí nuestra morada, ni debeis tolerar que os obliguen a matar a los hombres. Después serán ciertamente vuestros los verdaderos criminales y míos serán en seguida *Hun-Camé* y *Vucub-Camé*...”<sup>285</sup>

De esta forma *Ixquic* logra sobrevivir al castigo y sube a la superficie de la tierra donde dará a luz a los hermanos héroes *Hunahpú e Ixbalanque*, y se encontrará con *Ixmucané*, la abuela de sus hijos.

---

<sup>283</sup> *Popol Vuh*, (traducción y notas por Andrés Recinos), *op. cit.*, p. 58

<sup>284</sup> Dora Luz Cobián, *op. cit.*

<sup>285</sup> *Popol Vuh*, (traducción y notas por Andrés Recinos), *op. cit.*, p. 60

Al igual que *María Tecún*, *Ixquic* trasgrede las normas morales que su comunidad quería imponerle para controlar su cuerpo y sus deseos. *Ixquic* atiende a sus deseos, arriesgando su vida, y de ese acto heroico, resulta el nacimiento de los héroes celestiales que se transforman, posteriormente, en el Sol y la Luna. Además cuando habla con los búhos les aconseja no tolerar que los obliguen a matar, y ellos deciden subir con ella a la superficie de la tierra, para servirla.

*María Tecún* al transgredir las normas morales de raigambre cristiana, también ha atendido a sus deseos e imaginación y de esta forma ha logrado también resguardar su vida y la de sus hijos. Este acto transgresor de *María*, tiene relación también con las arañas de la leyenda. Recordemos que por una especie de contagio mágico, las mujeres reaccionan igual que las arañas, huyendo de sus hogares, al comer del polvo en el que las arañas fueron vertidas para que caminaran enloquecidas. El clérigo asimila este supuesto embrujamiento con el también frecuente “nahualismo”, que considera obra del demonio. Las arañas son animales con capacidad de extraer de sí mismas el material con el que tejerán la tela con que atraparán a sus presas y en el caso de la araña denominada viuda negra, después de ser fecundadas por un macho, se lo tragan para poder acumular nutrientes y poner sus huevecillos. La diosa lunar *Ixchel*, por ser diosa del tejido está fuertemente relacionada con las arañas. *Ixchel* teje como las arañas, y al igual que estos animales *Ixchel* es dadora de enfermedades, los problemas en el parto y otras tempestades que ocasionan la muerte. Al igual que la tierra que descompone todo aquello que abraza, para mantener su fertilidad y que las arañas que tienen la capacidad de tragar a sus presas, para poder reproducirse, *Ixchel* es dadora de enfermedad y muerte como parte del ciclo para dar más vida. Y *María Tecún* comparte con *Ixchel* el ser dadora de dolor, sufrimiento y muerte iniciática a su esposo *Goyo* y por medio de su leyenda, también a *Nicho Aquino*. De esta forma *María Tecún* propicia la iniciación de estos personajes masculinos y su propia iniciación.

Con el abandono a su esposo, *María* comienza un proceso personal de autoconocimiento, y de iniciación en los misterios de la sexualidad más allá de la reproducción y de acercamiento a la sacralidad maya. Esta decisión de *María* afectará también a su esposo,



quien la asumirá como un llamado a la aventura, a sumergirse en un proceso de iniciación que como vimos anteriormente, le curarse de la ceguera y buscar a María para conocerla. Igualmente la historia y la leyenda de *María* tienen ecos en toda su comunidad, llegando a propiciar también la iniciación ritual de *Nicho Aquino*.

*Ixquic* es la mediadora entre el Inframundo y el supra mundo, por medio de ella y su descendencia ambos planos del cosmos logran reconciliarse para propiciar la fertilidad del mundo particularmente de la vida vegetal, en la que *Ixquic* muestra tener una magia especial para cosechar el maíz y lo cual hace posible el nacimiento los hombres de maíz.

Igualmente *María* guarda en la novela el papel de mediadora entre el mundo divino y el mundo humano, entre la cosmovisión maya y la concepción del mundo emanadas de la colonización. Ella es quien propicia que los lazos entre lo divino y lo humano que la colonización había fracturado, puedan volver a tejerse. Al abandonar a su esposo, *María* comienza un proceso que la llevarán a reconocer su cercanía con la vida, pero también con la muerte.

### ***Sobre la Iniciación de María***

Aún cuando la historia de *María Tecún*, se inscribe en un espacio social donde la comunidad indígena y su cosmogonía se han visto diseminada, podemos hablar de “procesos de Iniciación” entre algunos personajes de la novela, que les permiten la comprensión de mitos y concepciones del mundo que se encuentran ligadas a la tradición maya, así como el auto reconocimiento de su nahual, sus deseos y los misterios de su sexualidad, entre otros. Mircea Eliade ha definido la iniciación como:

Conjunto de ritos y enseñanzas orales que tienen por finalidad, la modificación radical de la condición religiosa y social del sujeto iniciado. Filosóficamente hablando, la iniciación equivale a una mutación ontológica del régimen existencial. Al final de las pruebas goza el

neófito de una vida totalmente diferente de la anterior a la iniciación: se ha convertido en otro.<sup>286</sup>

Eliade nos indica más adelante que este conjunto de ritos y enseñanzas orales, se refieren a la comunicación de la tradición mitológica, la concepción del mundo y las prácticas rituales de la comunidad en cuestión. El elemento central de toda iniciación, es la muerte ritual, cuyo sentido ha sido sintetizado por Eliade:

El elemento central de toda iniciación, viene representado por la ceremonia que simboliza la muerte del neófito y su vuelta al mundo de los vivos. Pero el que vuelve a la vida es un hombre nuevo, asumiendo un modo de ser distinto. La muerte iniciática significa al mismo tiempo fin de una infancia, de la ignorancia, de la condición profana.<sup>287</sup>

Aún cuando en esta segunda parte de la novela, la comunidad indígena se ha visto diseminada, por el despojo de sus tierras y el proceso modernizador, no dejan de suscitarse procesos iniciáticos entre los personajes de la novela que recuperan concepciones de la mitología maya. A este respecto, Eliade considera que "... la iniciación, se da en toda vida humana auténtica. Por dos razones: de un lado, porque toda vida humana auténtica lleva consigo crisis de profundidad, pruebas, angustias, pérdida y reconquista del propio yo, "muerte y resurrección"". <sup>288</sup> Por lo tanto, Eliade hace extensivo el proceso de iniciación a toda vida humana, más aún cuando esta aún se encuentra permeada del recuerdo de la mitología viva, como en el caso de los personajes de la segunda parte de la novela, quienes a pesar de encontrarse en un contexto de modernización aún mantienen ciertos contacto y memoria de la cosmovisión de sus antepasados.

La iniciación de *María* comienza cuando ella decide abandonar a su esposo e ir a las montañas con sus hijos y sus pertenencias, donde probablemente haya sido una guerrillera, como lo refiere uno de sus hijos. Sobre esta etapa en la vida de *María*, su hijo *Goyo Yic*, agrega además que: "-A la montaña, arriba. Allí estuvimos sus seis años. Mi nana

---

<sup>286</sup> Mircea Eliade, *Iniciaciones místicas*, Madrid España, Taurus, 1989, p. 10

<sup>287</sup> *Ibid.*, p. 13

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 220

trabajaba el de adentro en una casa de finca grande. Le dieron rancho para vivir y allí crecimos todos...después fuimos a vivir a *Pisigüilito*...”<sup>289</sup>

Después *María* y sus hijos regresan al pueblo, a su antigua casa esperando encontrar a *Goyo*. Al no encontrar a *Goyo*, *María* lo cree muerto y comienza a vivir con *Benito Ramos*. *Ramos* es un sobreviviente de la maldición que cayó a la montada del coronel *Chalo Godoy*. Por la esterilidad a la que condenaron los brujos de las luciérnagas a *Benito Ramos*, junto con los ladinos que perpetraron la matanza de los indígenas de Ilóm, *Benito y María* no tuvieron descendencia juntos. Esta parte de la vida de *María* la relata su hijo *Goyo* a su padre:

-¿Con quien se casó?

-Con un hombre que tenía pacto con el Diablo, y así debe haber sido, porque pasaron cosas muy raras en la casa: cada vez llegaban hombres distintos a ver a mi nana; el los encontraba, pero no les pegaba, no les hacía nada. Eso fue porque la estuvieron probando si era buena, de buena ley, con aquellas acechanzas...después nos fuimos huyendo de la casa uno por uno; sólo *Damiancito*, el más tierno se quedó con ella, y por el supimos que el diablo se enamoró de mi nana ; esos eran decires: la puso muy bonita, limpia, linda, pura estampa de botica; pero el hombre que se casó con ella se le pegó a no moverse de su lado, y cada vez que llegaba el Diablo salía apaleado; las grandes palizas le daba al Diablo, sin que el malo pudiera hacerle nada, porque el convenio fue así: mientras mi nanita no quisiera a los enamorados mi padrastro les podía pegar, sin que le tocaran un pelo; y como mi nanita no topaba al diablo ni en pintura, mi padrastro le podía dar riata, sin que el Satanás lo tocara.<sup>290</sup>

Posteriormente *Benito* muere a causa de unas hernias en la espalda. Mientras que *Goyo Yic* hijo, reafirmando la vocación rebelde de su madre, es encarcelado, en la narración el expone el motivo “-por alzado...nos querían hacer trabajar sin paga...es una ruina todo...no hay justicia cabal.”<sup>291</sup>

---

<sup>289</sup> Miguel Ángel Asturias, (2008), *op. cit.*, p.342

<sup>290</sup> *Ibid.*, p. 343

<sup>291</sup> *Idem.*

En las palabras anteriores del hijo de *María Tecún*, observamos su extrañamiento, por el hecho de que distintos hombres llegaran a ver a su madre mientras su padrastro “no les pegaba, no les hacía nada”. Esto podría entenderse en el marco de lo que más adelante menciona el propio joven, al respecto del acuerdo entre *María* y *Benito*: “mientras mi nanita no quisiera a los enamorados mi padrastro les podía pegar, sin que le tocaran un pelo”, lo cual implica que si *María* quiere a un enamorado, *Benito* no puede agredirlos.

El joven se explica esto como una forma de probar a *María*, para saber si era “buena de ley”, lo cual podría referirse a probar si se atenía al principio moral cristiano del matrimonio monogámico o al mandamiento que dicta “no fornicar” o no ejercer su sexualidad de forma libre.

La narración de *Goyo*, también muestra el cuidado que *María* procuraba a su cuerpo: “la puso muy bonita, limpia, linda, pura estampa de botica”, cuidados que él atribuye al Diablo.

Y al respecto de la historia de que el Diablo se había enamorado de *María*, encontramos otra versión del suceso, en voz del narrador, que nos indica que *Benito* tenía pacto con el diablo: “Lo concebido fue que el Diablo le dijo que iba a saber cada vez que lo engañara su mujer. Y no lo supo porque la mujer lo engañaba con el *Diablo*. Una mujer hermosa, ver carne blanca, ver trenzas largas, ver unos ojos que tenían color negro de frijolitos fritos con manteca bastante.”<sup>292</sup>

Esta referencia al trato que *María* tenía con varios hombres y que engañaba a su esposo con el *Diablo*, nos remite en primer lugar a lo expuesto en el segundo capítulo de esta investigación al respecto de las normas de conducta sexual de los mayas de la época prehispánica. Algunas investigaciones apuntan que los antiguos mayas tenían por norma la monogamia, a excepción de algunos hombres de clase alta que podían tener más de una esposa, además mencionan que las parejas eran decididas por los padres y que se tenían en gran estima la fertilidad de la pareja, es decir el que se tuvieran numerosos

---

<sup>292</sup> *Ibid.* p. 114

hijos. Anteriormente observamos que al no querer tener más descendencia *María* esta rompe con una norma de la tradición maya y al abandonar su hogar, también rompe con una norma de la tradición occidental. En el aspecto observamos que nuevamente *María* se muestra como trasgresora las normas de ambas tradiciones.

En primera instancia *María* es transgresora de formas sexuales privilegiadas como el matrimonio monogámico, la procreación o la reclusión en el hogar, dentro de la cultura occidental:

Las formas privilegiadas de la sexualidad, por ejemplo la heterosexualidad, el matrimonio y la procreación, son protegidas y recompensadas por el Estado, y se subvencionan mediante incentivos sociales y económicos...las formas privilegiadas de la sexualidad se regulan y se prohíben a través del estado, la religión, la medicina y la opinión pública. Los que practican formas menos privilegiadas de la sexualidad... sufren el estigma y la invisibilidad, aunque también ofrecen resistencia.<sup>293</sup>

En este sentido, *María* también contraviene las prescripciones hegemónicas a la sexualidad y deseos femeninos. Mientras que el deseo masculino “se presentaba...como algo intrínseco, incontrolable y fácilmente excitable mediante cualquier demostración de deseo y sexualidad femenina”; el deseo sexual de las mujeres “no puede manifestarse jamás, libre ni espontáneamente, ni en público ni en privado.”<sup>294</sup>

Estas prescripciones imponen a las mujeres el autocontrol, la vigilancia, el constreñimiento, la no expresión de sus deseos, pues de lo contrario, se ponen en peligro de ser víctimas de la violencia sexual masculina (violación, incesto, acoso sexual), pero además con la aparición del deseo sexual se activan miedos y ansiedades socialmente contruidos: “miedo a fundirse con otro ser... a la aniquilación del yo” (cuerpo e identidad) “miedo a la dependencia y a la posible pérdida de control, así como a nuestra propia agresión avariciosa”, a nuestro deseo de incorporar a nosotras a otras personas, el miedo

---

<sup>293</sup> Vance, S. Carole, *op. cit.*, p. 40

<sup>294</sup> *Ibid.* p. 13

a la competencia con otras mujeres por el objeto amado y el miedo a la exclusión del grupo femenino si expresamos nuestro deseo.

*María* ofrece resistencia a estas concepciones hegemónicas de la sexualidad y el deseo femenino; pero con respecto a la tradición maya prehispánica, hay cierta ambigüedad al respecto de las normas a la sexualidad femenina.

Aún cuando algunas investigaciones afirman que la monogamia y la procreación entendida como fertilidad, se tenían por normas, existen algunos escritos coloniales que contradicen o muestran diferencias con la norma de la monogámica femenina. En el códice Dresde, se refieren uniones hierogámicas, entre la diosa lunar y diversos dioses e incluso animales, y se muestra también la gran influencia de esta diosa en las uniones entre los hombres y mujeres mayas.

...En posición de coito frente a un Dios; la página 19b la vemos (a la diosa Ixchel) frente al denominado dios H, que se ha relacionado con la serpiente, entrelazando las piernas con él; el dios le rodea el cuello y su mano descansa en la nuca y ella le acaricia el mentón. En la siguiente escena, la diosa es representada frente al dios de la Muerte o "A", tiene los ojos cerrados, tal vez en su aspecto de diosa o señora de la muerte; al parecer es ella la que le acaricia el mentón...cuando se localiza en el mismo códice con Itzamná, puede simbolizar la conjunción de la luna y el sol. En el almanaque 51(...) tenemos que la diosa lunar entrelaza las piernas con un Bacab y con el dios CH respectivamente...Thompson sugiere que se refiere a escenas de unión de la diosa de la Luna con los dioses, o bien a la conjunción de la Luna con determinadas constelaciones, asociadas a las deidades representadas en los códices...También Ixchel se representa en la misma posición erótica con y perro (p.21b) y con un zopilote (p. 19<sup>a</sup>).<sup>295</sup>

Tanto el perro como el zopilote, están relacionados con "el fuego solar, elemento fecundador y de carácter masculino y valencia caliente, por lo tanto complemento dialéctico de la Luna."<sup>296</sup> Tanto Eric Thompson como Noemí Cruz, consideran que estas representaciones no sólo muestran las uniones sexuales entre los dioses, sino también la

---

<sup>295</sup> Noemí Cruz, Cortés, *op. cit.*, p.43-44

<sup>296</sup> *Idem.*

posible influencia de la diosa lunar en los matrimonio y la sexualidad de los humanos, el destino del matrimonio dependía en parte, del día de la unión y de la deidad con la que se encuentre la diosa lunar ese día.

A este respecto cabe recordar que las acciones de los dioses, constituyen modelos ejemplares para los miembros de la comunidad que comparte una misma cosmovisión, como nos lo ha mostrado Mircea Eliade, “las gestas de los seres sobrenaturales y las manifestaciones de sus poderes sagrados, se convierten en un modelo ejemplar de todas las actividades humanas significativas” e “incluso los modos de conducta y las actividades profana del hombre encuentran sus modelos en las gestas de los seres sobrenaturales.”<sup>297</sup>

En este sentido podríamos considerar que las prácticas sexuales de *María Tecún*, pueden guardar una relación con la poligamia de la diosa lunar, la cual es denominada en un canto sobre cura de enfermedades genitales, del *Ritual de lo Bacabes* como “la que fornicaba en las cuevas”, “la prostituta”.<sup>298</sup> Más aún en la relación que guarda la unión de *María Tecún* con el Diablo, y la unión de *Ixchel* con el dios de la Muerte, imagen en la que Noemí Cruz nos indica que *Ixchel* tiene los ojos cerrados, posiblemente significando que es consorte del señor de la Muerte y del Inframundo, señora de la Muerte.

El *diablo* es el señor del infierno, lugar que en la colonia llegó a asimilarse con el inframundo, es un símbolo católico del pecado y de la muerte. La unión del diablo con *María* puede entenderse como una completa transgresión a la imagen cristiana de la *virgen María*, madre casta, bondadosa, obediente, intermediaria entre Dios y los hombres. Y también nos remite a la significación que guarda la muerte entre los antiguos mayas, ya que esta unión es también la unión de *María* con la muerte.

Los dioses mayas de la muerte son, por lo tanto, los que simbolizan la energía de la muerte, complemento dialéctico de las fuerzas vitales del cosmos, así como el inframundo,

---

<sup>297</sup> Mircea Eliade, (2001), *op. cit.*, p. 19

<sup>298</sup> Noemí Cruz, *op. cit.*, p.96 y 101

su morada, es el complemento dialéctico del cielo. La confluencia entre las fuerzas celestes y las infraterrestres se dan en el nivel central, la tierra.<sup>299</sup>

Sobre la significación que guarda el Inframundo, que hemos comentado ya en el segundo capítulo al respecto de *Xibalbá*, podemos sintetizar con Mercedes de la Garza que: “el interior de la tierra es también un lugar donde se genera nueva vida, es el vientre de la madre tierra que contiene tesoros y semillas. Esto refleja que la muerte no se concibió como la nada, sino como una energía actuante en el cosmos, complemento necesario de la energía vital.”<sup>300</sup>

Como observamos en las citas anteriores, “La muerte es, así, tan sagrada como la vida.” Y guarda una gran relación con el inframundo, como vientre de la madre tierra, como potencia relacionada con las mujeres y su potencial de dar vida, pero también de dar muerte y de transmutar esta muerte en vida. Por lo tanto podemos interpretar que la unión de *María Tecún* con el *Diablo*, o señor de la muerte, significa también, en el contexto de la mitología maya, una reconciliación de *María* con su potencial de dar muerte, transmutar la muerte y dar vida. Esta potencial, la pone en juego primero en sí misma, al decidir morir a su vida anterior caracterizada por sus sumisión ante las reglas sociales y ante su esposo para transmutarse a sí misma, lo que involucra, como en los contextos de iniciación antiguos, un proceso de cambio ontológico y social, un paso a una nueva etapa posibilitada por la comprensión del saber de la mitología, que instruye sobre los misterios de la sexualidad, la maternidad y la muerte.

Al respecto de la iniciación en los misterios de la sexualidad que experimenta *María Tecún*, podemos decir que logra experimentar de una sexualidad más libre, que no se encuentra atada a la reproducción y que va unida al goce, el deseo y la sensualidad. Estos elementos están también presentes en la sexualidad de los antiguos mayas. Mario Humberto Ruz, nos ha mostrado como entre las mujeres se expresan estos elementos, por medio de cantos y ritos registrados durante la colonia, que tienen la finalidad de inicial a las mujeres vírgenes en los misterios de la sexualidad y la reproducción.

---

<sup>299</sup> Mercedes de la Garza, *op. cit.*, p. 115

<sup>300</sup> *Ibid.* p. 116



En dos poemas de los *Cantares de Dzibalché*, se habla de los rituales preparatorios de las mujeres vírgenes para el matrimonio, destacando su alegría, la expresión de su deseo y de su sensualidad, guardando una fuerte relación con símbolos de la naturaleza como la Luna y las flores.

Alegría  
Cantamos  
Porque vamos  
Al recibimiento de la flor.  
Todas las mujeres mozas  
(tienen en) pura risa y risa su rostro,  
En tanto que saltan sus corazones  
En el seno de sus pechos  
¿Por qué causa?  
Porque saben  
Que es porque darán  
Su virginidad femenil  
A quienes ellas aman  
¡Cantad la flor!<sup>301</sup>

El otro poema o canto, ya lo hemos referimos en el capítulo segundo de esta investigación, a propósito de los rituales de iniciación de las mujeres mayas. Cabe recordar que en este poema se describe un ritual que realizan mujeres vírgenes y “mozas”, dirigidas por una anciana. Ellas se internan en el bosque durante la noche, a la luz de la luna, y allí junto a un arroyo se desnudan mientras esperan que “surja la bella estrella que humea sobre el bosque”, la luna, deidad que como observamos se liga a la fertilidad y a la sexualidad. La finalidad de este ritual es iniciar a las mujeres vírgenes en el goce de cuerpo y sexualidad y “para regresar, si se ha ido, o asegurar, si permanece cerca, al amante.”<sup>302</sup>

---

<sup>301</sup> *Libro de los Cantares de Dzibalché*, (traducción y notas de A. Barrera V.), en *Literatura Maya*, M. De la Garza (compilación), Caracas, Edit. Galaxis, 1980, p.342-388

<sup>302</sup> *Idem.*

Y aunque en la sociedad de María, estos rituales ya no tienen vigencia, y más bien parece que la iglesia va ganando terreno en el campo de la moral social, María logra descubrir estos valores sobre la sexualidad a través de sus propias experiencias, de su viaje a las montañas sagradas, de su reconciliación con su cuerpo y de su imaginación creadora.

De esta forma podemos decir que *María Tecún* está estrechamente ligada con la Diosa Lunar *Ixchel* y su potencial de guiar los ciclos de la vida, así como de poseer ella misma un devenir cíclico en sus fases lunares que la ponen en relación con el Sol. Igualmente María es capaz de transmutarse a sí misma poniéndose en relación con los hombres, primero huye de su morada y su esposo, se encuentra ausente, oculta como la luna nueva, no se deja ver e la novela nos deja en suspenso sobre su destino; posteriormente conforme van ocurriendo los efectos de su proceder trasgresor entre la gente del pueblo, su presencia va apareciendo, hasta reencontrarse con su esposo y su hijo encarcelados y aparecer completamente para fundar junto con ellos una nueva comunidad, dejándose ver en todo su esplendor y brillo como la luna llena. Para la cosmovisión maya cuerpo y el espíritu humanos, devienen de forma cíclica y la diosa lunar es la encargada de regular sus ciclos, este es también el sentido que se recrea en la imagen de las tecunas, en palabras del curandero venado:

La carne tiene probada la bebida de emigrar, polvo con andadito de araña, y tarde o temprano ella también emigra como estrella fugaz, como la esposa huyona, escapa del esqueleto en que le tocó estar fijamente por una vida, se va, no se queda; la carne también es tecuna.<sup>303</sup>

Igualmente las estrellas fugaces para este brujo de las luciérnagas, las estrellas mismas son *tecunas*, "...porque después de beber espacios con andadito de nube, se van, desaparecen, se pierden ellas mismas como estrellas fugaces."<sup>304</sup> Pero este emigrar o huida que caracteriza a las *tecunas*, guarda un sentido de devenir cíclico, que propicia la fertilidad de la vida. Por tanto hay una fuerte relación entre *María Tecún* y la diosa lunar

---

<sup>303</sup> Miguel Ángel Asturias, (2008), *op. cit.*, p. 322

<sup>304</sup> *Idem.*

por su devenir cíclico, que regula con su movimiento los ritmos cíclicos de otros seres de la creación.

“La luna posee un eterno retorno, siempre regresa al cielo después de una breve estancia en la oscuridad, esto hace que sea por excelencia el astro de los ritmos de la vida...en las costas regula las mareas, vierte el agua de los ríos y los lagos para fecundar la tierra; al amparo de la Luna nueva muchos animales realizan sus ciclo reproductivo...Al igual que ellos nace, crece y muere. Si la Luna influye en la reproducción de las plantas y los animales, con más razón participa en la regeneración de la especie humana.”<sup>305</sup>

### ***La virgen de Acatán y María Tecún, dos formas de significar y vivir la sexualidad.***

Para cerrar este apartado, es pertinente presentar una narración perteneciente a la tradición oral yucateca, es una leyenda que guarda varios símbolos míticos y que nos expresa justamente, la significación de la sexualidad femenina para los mayas.

Esta leyenda nos permite poner en relación las figuras de *Miguelita de Acatán* y *Candelaria* Reinosa por un lado y la figura de *María Tecún* por otro, pues son mujeres que ejercen su sexualidad de forma contrapuesta.

En esta leyenda nos también existen dos figuras femeninas que ejercen su sexualidad de forma diferente, mientras que *Xtebán* ejerce de forma libre su sexualidad, gozando de ella, *Xuts koólel*, prefiere la castidad considerándola una virtud, a pesar del malestar que le ocasione.

A *Xtebán* se le denomina la pecadora, ya que gozaba del amor con cuantos hombres tuviera cerca. No obstante poseía una gran nobleza, dado que manifestaba sentimientos de caridad hacia los demás “Socorría a los mendigos que llegaban a ella en demanda de algún auxilio...curaba a los pobres enfermos abandonados, apartaba a los animales inútiles...jamás se le había oído murmurar de nadie, y por último era humilde de corazón y sufría resignadamente las injurias de la gente.”

---

<sup>305</sup> Noemí Cruz, *op. cit.*, p. 31

La Xuts koólel, por el contrario, aunque muy virtuosa de cuerpo, era rígida de carácter, y de tan egoístas sentimientos que trataba con desprecio a los pordioseros que se le acercaban, sin darles nunca un mendrugo de pan... desdeñaba a los humildes por considerarlos inferiores a ella, no curaba a los enfermos por repugnancia... pero nunca pecaba por pecado de amor...recta era su virtud como un palo enhiesto, pero frío su corazón como la piel de la serpiente.<sup>306</sup>

*Xuts koólel*, mujer que en aras de la virtud reprimía sus deseos, se transforma, una vez muerta, en la *Xtabay*, una mujer que asesina a los hombres en los caminos en venganza de toda aquella pasión que no disfrutó en la vida, un acto de venganza propio de la dureza de su corazón.

En esta leyenda, la castidad se presenta como algo sumamente peligroso para el equilibrio humano, ya que el no ceder a los impulsos sexuales, como manda la moral cristiana, genera únicamente perversos sentimientos, como los de *Xtabay*.

“Sigue diciendo la tradición, en la florecilla llamada *Xtaábentun*, que es dulce, sencilla y olorosa y tan sencilla que se le ve en las cercas solamente, como buscando apoyo al sentirse indefensa, tal y como se sentía en vida la *Xtebán*...el jugo de esa florecilla embriaga, sin embargo agradablemente como el amor de la *Xtebán*. En cambio la *Xuts koólel*, se convirtió después de muerta en la flor del *taakan*, que es un cactus indio irizado y espinoso que se alza rígido como dicen que ha de ser la virtud.”<sup>307</sup>

La novela nos presenta a *María Tecún* muy semejante a *Xtebán*, mientras que *Miguelita y Candelaria*, que tienen como modelo a la Virgen de *Acatán*, se acercan más a la figura de *Xuts koólel*. En el siguiente apartado observaremos más de cerca la relación que establecen con los hombres estas figuras femeninas de la novela.

---

<sup>306</sup> Luis Rozado Vega, “Orígenes de la mujer Xtabay”, versión bilingüe, inédita en Georgina Rosado y Celia Rosado, *op. cit.*, p. 199

<sup>307</sup> *Idem*.

## 8. La Cueva y los procesos de iniciación de las figuras masculinas

*María Tecún*, con el abandono de su esposo y la decisión de resguardar su propia vida y sus deseos, ha propiciado también la emergencia de la leyenda de las *tecunas*. Y en esta leyenda se da cuenta del posible nahual de *María*, las arañas, pues se cree que un embrujo practicado con este animal, es el causante de la “locura ambulatoria” que caracteriza a las *tecunas*. La araña que corre enloquecida, para huir de depredadores se asemeja en esta leyenda a la *tecunas* que abandonan a sus esposos para el cuidado de su propia vida. Más aún, las arañas se asocian en la cosmovisión maya, a la diosa del tejido *Ixchel*, ya que ambas poseen el saber del tejido; además, mientras que *Ixchel* tiene la capacidad de propiciar enfermedades genitales e influye en la vida marital y la sexualidad, la araña conocida como viuda negra, devora al macho una vez que este la ha fecundado sus óvulos.

En esta sección analizaremos las consecuencias que acarrea en la concepción de la masculinidad de *Goyo* y *Nicho Aquino*, la transgresión del género que *María Tecún* lleva a cabo y que da origen a su leyenda. La diosa *Ixchel* es diosa del tejido de prendas de vestir y del tejido de los destinos humanos, es ella la que teje los tres hilos de: la vida, la sexualidad y la muerte; y por tanto es ella la encargada de restaurar los lazos entre lo divino y lo humano, los espíritus de la naturaleza y el espíritu humano. A partir del análisis de las figuras masculinas, resaltaré también, la conexión entre *Ixchel* y *María Tecún*.

Al respecto, cabe recordar el papel que han jugado los hombres indígenas en la primera parte de la novela, cuando aún existía la comunidad indígena. *Gaspar Ilóm* ofrendó su vida para resguardar la integridad de la madre tierra, ayudado de Piojosa grande, quien le permitiera descubrir los misterios de la sexualidad y la muerte como parte del ciclo vital. Los hermanos *Tecún*, sacrifican a los *Zacatón* y *Gaudencio Tecún* ofrenda su misma cordura al volverse loco, para la sanación de su Madre Yaca, mujer vieja que sabe de medicina al igual que el curandero Venado, otro personaje que se sacrifica por la salud de *Gaudencio* y de su madre. Observamos aquí que los hombres se encuentran en estrecha

relación con sus animales protectores y sabiendo de los misterios de la fertilidad de la naturaleza, ofrendan su propia vida o la de sus víctimas para la salud e integridad de la madre tierra y de su madre humana. En la novela son las figuras femeninas relacionadas con la antigua diosa lunar maya, las encargadas de movilizar a los hombres hacia su trayecto iniciático, en el cual descubrirán y experimentarán los misterios de la fertilidad que aguarda la mitología maya, y que presenta la solidaridad de la destrucción y la creación para la perpetuación de la vida en el cosmos. Como hemos observamos anteriormente, para los antiguos mayas, la diosa lunar es el símbolo de estos ciclos cósmicos que perpetúan la fertilidad y la vida.

A continuación, examinaremos las historias de *Goyo Yic* y *Nicho Aquino*, hombres indígenas de la segunda parte de la novela, y resaltaremos la importancia de las *tecunas* en la propiciación de su trayecto iniciático.

### ***Tacuatzin Goyo Yic.***

*Goyo Yic*, es un hombre indígena, ciego, velado por un sentimiento ambiguo de amor a su familia, un amor simbolizado en la “flor de amate”, que encubría la violencia de unas concepciones de género inspiradas por el cristianismo, ya que consideraba a su esposa, *María*, objeto de su deseo para la reproducción, le asignaba exclusivamente a ella el cuidado de sus hijos, le atribuía el hogar como el espacio que le era propio y esperaba de ella lealtad, fidelidad y obediencia. Una vez que *María* decide irse de su casa, cargando con sus hijos y sus pertenencias, sin avisarle previamente a *Goyo*, este entra en desesperación y angustia porque los roles de género que le atribuía a su esposa, se veían resquebrajados por la conducta de ella.

Después de que *María* se fue de su casa, *Goyo Yic* llegó a esta morada, no escuchó a nadie y supo que su familia se había ido cuando con su tacto percibió que las tres piedras del fogón, llamadas tetuntas, no estaban, ya que ellas son “símbolos de la vida familia por ser

los bocios de la tierra abuela, fieles al comal, al fuego y a la jarilla de café, no estaban.”<sup>308</sup> La narración pone énfasis en el llanto, la desesperación y los gritos que expresó *Goyo Yic* al sentirse solo y abandonado. “¡No seas ruin *María TecúúúÚÚÚn!*”, “Parecen priedras que no-ÓÓÓyen! ¡sin mi licencia se juéééÉÉÉron!, ¡*María Tecún*, si te fuiste con otro devuélveme a los muchachíííííitos!”<sup>309</sup> Posteriormente, *Goyo* rememora en voz alta la historia de cómo él había evitado la muerte de *María*, cuando ésta era una bebé, al recogerla del lugar donde yacía su familia decapitada y le reprocha su abandono, “India puerca, cualquiera, comportarte ansina conmigo, que te pepené el tanteyo y te reviví a soplidos, como se revive el fuego cuando ya sólo es una chispa.”<sup>310</sup> En estos gritos de dolor y angustia, *Goyo* expresa su frustración por la huida de *María*, él esperaba lealtad de ella por ser su esposa y por haberla librado de la muerte cuando era una bebé, él esperaba su fidelidad incondicional, en síntesis, él esperaba que *María* continuara cumpliendo el rol de madre y ama de casa obediente a su esposo y recluida en el hogar.

Poco después *Goyo* decide ir a ver a un herbolario, llamado *Culebro*, para pedirle que lo curé de su ceguera, pues estando ciego, le parecía muy triste que lo único que percibiese fuera la Flor de Amate, nombre que él asignaba a *María Tecún*. Cabe observar que los árboles de amate no poseen flores, sin embargo *Goyo* veía a su esposa como flor de amate, la flor que sólo los ciegos pueden ver. La flor de amate puede significar la asignación social del rol de la madre disciplinada como natural y parte del ser de las mujeres; de la misma forma que *Goyo Yic*, atribuye al árbol del amate, el poseer flores, mientras que este árbol no las tiene. La flor de amate, era parte de la concepción idealizada con que *Goyo* veía a *María*, y según la cual, él esperaba que ella siguiera actuando, como si fuera no sólo su deber, sino parte de su condición natural como mujer, y a la cual estaba faltando. Por ello *Goyo* la descalifica, como puerca, cualquiera y ruin.

En el ritual de cura que le propiciara *Culebro* a *Goyo*, se destaca un momento en que el herbario dirigiéndose a *Goyo* le expresa el significado que tiene la ceguera para él:

---

<sup>308</sup> Miguel Ángel Asturias, (2008), *op. cit.*, p. 129

<sup>309</sup> *Ibid.* P.127

<sup>310</sup> *Ibid.*, p. 128

Somos enemigos, ciegas inmensidades en guerra como hombres que se matan entre las torres y las fortalezas perdimos el brillo del pájaro que se robó la luz y nos dejó en la noche esperando el regreso de los ejércitos del sueño que han de volver derrotados de las ciudades. El moro nos ha dado su alfanje con miel de abeja, el cristiano su espada con miel de Credo...<sup>311</sup>

*Culebro* habla de “ciegas inmensidades en guerra”, de la ceguera de sentir como enemigo al ser humano más próximo, la ceguera en que ha dejado a los indígenas, la muerte de parte de la comunidad de *Gaspar Ilóm*, el pájaro que se robó la luz del fuego de las rozas que sólo él sabía domar, la ceguera de la noche en que se esperan a los ejércitos del sueño, a las brujos de las luciérnagas, quienes no han podido seguir defendiendo la cosmovisión indígena, en las ciudades fundadas bajo el proyecto modernizador. Ceguera que es aceptar la espada con miel de credo que ha dado el español a los indígenas. Esta amplia significación de la ceguera implica la incompreensión de la cosmovisión maya por el predominio de una visión marcada por la guerra, la enemistad y el cristianismo. Este es en parte, el sentido que guarda la ceguera de *Goyo Yíc*.

Luego del ritual de curación de *Culebro*, *Goyo* pudo ver el mundo a su alrededor. Sin embargo *Goyo* siente una gran frustración por no poder distinguir con sus ojos la imagen de la mujer que busca, por no conocer a *María Tecún*:

Los ojos le eran inútiles. No conocía a la *María Tecún* que era su flor del amate, el sólo la había visto ciego, dentro del fruto de su amor, que el llamaba sus hijos, flor invisible a los ojos del que ve por fuera y no por dentro, flor y fruto en sus ojos cerrados, en su tiniebla amorosa que era oído, sangre, sudor, saliva, sacudimiento vertebral, ahogo de respiración que se hace pelo, tetita de lima en la penumbra, niño que salta a la vida...<sup>312</sup>

*Goyo* solo conocía de *María*, la experiencia de su cuerpo que guardaba en la memoria, el “fruto de su amor” que eran sus hijos y el timbre de su voz. Las concepciones de género en las que estaba inmerso le habían permitido ver esos aspectos de *María*, pero le habían impedido conocerla más allá del rol de madre y ama de casa que le había atribuido, no

---

<sup>311</sup> *Ibid.*, p. 142

<sup>312</sup> *Ibid.* p. 149



conocía los deseos de ella, ni lo que en su imaginación aguardaba acerca de la forma en que quería ejercer su maternidad. El amor desde las concepciones de género que imponen a la mujer el sometimiento al varón impidió a Goyo conocer a María y sólo la veía como flor de amate, como “la flor de los ciegos, de los cegados por el amor.”<sup>313</sup>

*Culebro* quito a *Goyo* la capa blanca de sus ojos que le impedía ver con mayor profundidad a *María*. Cuando *Goyo* se mantenía en su ceguera sollozando por el abandono de *María* y el narrador lo asemeja a un niño, “y seguía gritando, berrinche de hombre que se quedó criatura, llamándola, llamándola, con el pelo en el viento, perdido, sin ojos y ya casi sin tacto.”<sup>314</sup> Una vez que acepta que se ha curado la ceguera, acepta que no conoce a María y se ha propuesto encontrarla, comienza un proceso que lo llevará de esos rasgos de niño que lo caracterizaban a convertirse en un auténtico hombre de maíz.

*Goyo* decidido a encontrar a *María* reconociendo el timbre de su voz, ya que no conoce su imagen, se hace vendedor ambulante de artículos para mujeres, ya que así podrá escuchar muchas voces de mujer y guardando la esperanza de escuchar a María. Como vendedor ambulante, *Goyo* va de pueblo en pueblo ofreciendo sus productos, en este trayecto *Goyo* descubrirá lo que aguarda en su espíritu. “A la orilla de los barrancos, en los caminos solitarios, en las cumbres había llamado a la muerte (*Goyo*), desde que se fue de su casa, con sus hijos, la *María Tecún*.”<sup>315</sup>

La muerte rondaba a *Goyo* en su soledad. Mientras se iba descubriendo a sí mismo. Una ocasión *Goyo* encontró un pequeño *tacuatzin* y decidió llevarlo con él, lo llamó *Tatacuatzin* y posteriormente al mismo *Goyo* lo apodaron *Tatacuatzin*. Un día el *tacuatzin* escapó de la bolsa en que *Goyo* lo tenía preso, y la narración nos dice que huyó como *María Tecún*, para no ser visto por él. Posteriormente *Goyo* se dispone a “huir” como *tacuatzin* a otro pueblo, a otra feria. En estas imágenes, la novela nos está informando del animal protector de *Goyo*, el tlacuache o *tacuatzin*. Cuando *Goyo* vivía con *María*, por su ceguera no es capaz de ver su propio nahual e impide el desarrollo de su alter-ego, su

---

<sup>313</sup> *Ibid.* p. 156

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 126

<sup>315</sup> *Ibid.*, p. 140

tacuatzin estaba enjaulado en su ser, preso, sin poder salir, oprimido y por ello un día escapó. *Goyo* oprimía a su nahual sin ser capaz de verlo, también oprimía a su esposa, al ser incapaz de verla, de conocer su imagen y pretender asignarle la imagen del ideal de mujer cristiana, de la virgen madre, obediente, abnegada. La opresión del propio ser va aunada a la opresión del ser de los otros. Sin embargo en su trayecto como vendedor ambulante, algunas noches la luna iluminó el espíritu de *Goyo Yic*, para que le permitiera ver su verdadero espíritu y su sombra:

De noche, al regresar a la posada en sus recorridos de pueblos y ferias, paraba en cada pueblo donde había feria, contemplaba a la luz de la luna su sombra: el cuerpo larguirucho como ejote y la tilichera por delante a la altura de la boca del estómago, y era ver la sombra de una *tacuatzina*. De hombre al hacerse animal a la luz de la luna pasaba a *tacuatzina*, a hembra de *tacuatzin*, con una bolsa por delante para cargar sus crías...y el hombre-*tacuatzin* saltaba, blanco de luna, saltaba su sombra hule negro.<sup>316</sup>

Curiosamente, la luna le descubre a *Goyo*, su propia sombra, como la de una *tacuatzina*, una *tacuatzin* hembra, más aún preñada. La *tacuatzina* preñada, representa la imagen de hembra que antes le era externa, contraria, ajena, atributos de su esposa, de *María*, de los que se diferenciaba como un ser que necesitaba negar en sí mismo, para afirmarse como hombre. Lo cual implica una concepción de masculinidad, entendida como negación de lo femenino y que va aparejada a la concepción de feminidad defendida por el nacionalismo y el cristianismo en el contexto poscolonial. Ahora que *Goyo* se identifica como *tacuatzina*, encuentra dentro de sí otra capacidad: “De ciego jamás llegó a la maternidad de tocar las cosas, como ahora lo hacía, ahora que estaba viéndolas, porque sabía su posición exacta en relación a su cuerpo.”<sup>317</sup> Ahora era capaz de reconocer y ver la imagen de las cosas y ponerlas en relación con su cuerpo, con su ser, ya no necesariamente significándolas como sus contrarias, como objetos a dominar, sino que llegó a “la maternidad de tocar las cosas”. Por lo tanto a partir de que *Goyo* se descubre como *Tacuatzina*, experimenta otra forma de relación consigo mismo, con las cosas y con el

---

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 153

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 145

mundo. Como vimos anteriormente gracias a *Culebro* fue dejando la ceguera que le provocaba percibir a los otros como enemigos, como contrarios incluida a su esposa y ahora gracias a la luz de luna, puede percibirse más allá de los roles de género atribuidos a su sexo, y se encuentra a sí mismo como dador de vida, como *tacuatзина* que lleva en su interior a sus hijos, se muestra capaz de identificar su interior con el exterior, de ponerse en relación con los objetos que ahora es capaz de ver, llegando a tocar las cosas de otra forma. Es por ello que en este momento de apertura de su horizonte de comprensión, *Goyo* descubre la relación tan estrecha que guarda con el *Tacuatzin*, descubre las fuertes fibras que unen su espíritu al de este animal, su nahual.

Sin embargo, *Goyo* aún no conoce a *María* ni a sus hijos, a pesar de que los siente parte de su ser. *Goyo* continuaba lamentando su huida, “fue ruin la *María Tecún*” y en medio de este penar reproduce un estereotipo cultural atribuido a su género, el del hombre sufriente que se pierde en las aguas del alcohol llorando por la mujer amada y que se considera traicionera.

En el capítulo segundo de esta investigación abordamos una de las figuras femeninas centrales, que emergen en el proceso de colonización y que es herencia del cristianismo. Nos referimos a la mujer que, dejándose llevar por sus deseos, desobedece a Dios, traiciona al hombre y ocasiona la expulsión del paraíso, la muerte de la humanidad. Estos atributos de Eva como la primera madre, en el contexto colonial pasarán a la primera madre de los mestizos, a la *Malintzin*. La *Malinche* o la *Malintzin* es la figura de la mujer indígena que se considera traiciona a su pueblo para aliarse al conquistador causante de muerte y exterminio en el mundo prehispánico, por lo tanto ella es interpretada también la mujer que con su traición trae la muerte y la expulsión del paraíso. Su unión con el conquistador, es interpretado como el sometimiento de la mujer y su pueblo afeminado por considerárseles débiles y objetos a dominar, por parte del conquistador hombre. Por ello la *Malinche* es la chingada, la prostituta, la que traiciona y sus hijos se avergüenzan de ella, sufren su traición, se sienten chingados, sometidos y buscan negarla y someterla a su propio dominio al identificarse con su padre, el macho dominante. Esta imagen de mujer

traicionera, prostituta, causante del sometimiento y la muerte, está operando como correlato de las figuras masculinas sufrientes.

*Hilario Sacayón*, expresa lo que para el *Goyo* errante, y para el habla popular se cree sobre las *tecunas*, en este caso encarnada en la piedra de la *tecuna*:

Piedra madre de las “tecunas”, que en su arenisca dura, siempre mojada de llanto encierra el alma de las mujeres fugas; de las prófugas que llevan bajo las plantas de sus pies el desierto de la ceniza; sobre sus hombros, la tempestad que bota los nidos; en los extremos de sus brazos sus manos que ahora son pedazos de cántaros; en sus ojos angustiosa mudez de cocos partidos, sin agua y sin carne; en los labios la traición espinante de su risa; en sus vergüenzas, la vergüenza, y en su corazón la burla del despecho. Todo lo que ansían les está negado.<sup>318</sup>

*María Tecún*, representa para *Hilario* y para *Goyo*, la imagen de la *Malintzin*, la mujer que traiciona y causa la muerte, la que causa vergüenza y dolor, la que debería ser dominada, pues sólo allí en el acto de dominio, el hombre recrea también la imagen del macho dominante. Por lo tanto con la usencia de la mujer-objeto de dominio, el hombre se encuentra frente a una falta, y no puede completar la imagen que anhela de sí como dominante.

Por ello *Goyo*, sin *María*, se emborracha, se pierde en el alcohol y así borracho acuerda con un compañero suyo, *Domingo Revolorio*, comprar y vender aguardiente, aprovechando la feria del pueblo de Santa Cruz de las cruces. Sin embargo una vez que los dos compañeros compran el aguardiente y reciben el comprobante de pago de impuestos y permiso para portar este líquido, de camino al pueblo comienzan a venderse uno al otro el aguardiente pagándose uno al otro el poco dinero que les había sobrado de su inversión. Este hecho muestra que ambos hombres, no comprendían ni poseían experiencia en el comercio ni en la acumulación capitalista. También puede relacionarse con su estado de embriaguez por el alcohol, ya que ambos pierden el permiso para portar este líquido y cuando se topan con autoridades del pueblo que se los solicitan, son

---

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 151

arrestados y encarcelados acusados de contrabando y defraudación del fisco. La cárcel a la que los llevan se ubica en una isla en el mar, y el narrador nos informa que pertenece a un viejo castillo de la época de los españoles.

### ***Coyote Nicho Aquino***

*Nicho Aquino* es otro hombre indígena, cuyo trabajo es llevar la correspondencia postal de la pequeña ciudad de *San Miguel Acatán* hacia los pueblos vecinos y la capital. Un día regresando a su casa luego de trabajar, descubre que su esposa *Isaura Terrón de Aquino* no estaba y su perro se encontraba muy inquieto. *Nicho* la busca dentro y fuera de la casa, al no encontrarla “al encontrar palabra, lengua y voz para desahogarse la llamará “¡tecuna!”, “¡tecuna...!”, “¡tecuna!””.<sup>319</sup> *Nicho* no encuentra otra forma de comprender la ausencia de su esposa y la llama *tecuna*, aludiendo a la leyenda popular de las *tecunas*.

La novela nos informa que *Isaura Terrón*, era una mujer que actuaba de acuerdo a los roles atribuidos a las mujeres casadas por el cristianismo y el nacionalismo, ya que cuando *Nicho* entra a su casa deshabitada encuentra todo en orden, resaltando su ropa limpia y acomodada y “en su rancho, cada vez que volvía de la capital, lo esperaban tortillas de maíz amarillo bien calientitas, en el comal o en el tolito que fue de la madre de su mujer, el batidor de café hirviendo, los frijoles parados olorosos a culantro, el queso duro, el catre, el sueño, su mujer.”<sup>320</sup> Pero *Nicho* no conoce lo sucedido con *Isaura*, le atribuye haber huido, cual *tecuna*; sin embargo más adelante la narración nos dice que *Isaura* murió ahogada en un pozo de agua, al cual cayó por accidente cuando se disponía a sacar agua de él. *Isaura* murió cumpliendo con las normas que se atribuía a su género y el único que lo presenció fue su perro. *Isaura* muere por cumplir con las normas atribuidas a su sexo, pero su muerte, se expresará como una especie de sacrificio que propicia la muerte iniciática de su esposo *Nicho*. El sacrificio de *Isaura*, la muerte de la mujer disciplinada, abnegada, propicia el proceso de iniciación de su esposo *Nicho*. *Isaura* es la semilla

---

<sup>319</sup> *Ibid.*, p. 190

<sup>320</sup> *Ibid.*, p. 193

detonante para que *Nicho*, de la misma forma que *Goyo*, comience una ruptura con su vida cotidiana, con su concepción y experiencia de la masculinidad y emprenda un largo viaje en busca de su esposa.

Inicialmente, *Nicho* responde igual que *Goyo*, siguiendo el estereotipo cultural masculino que es correlato de la “imagen de la mujer traicionera”, se emborracha por la ausencia de la mujer “amada”. Además como dice Olegario, de *San Miguel Acatan*: “si el hombre no fuera del vicio, no sería hombre”<sup>321</sup>. El padre de *San Miguel Acatan* al leer su registro de lo que se cuenta de *las tecunas*, refiere precisamente este correlato masculino de las *tecunas*:

Los hombres a quienes abandonan las picadas, dice el vulgo, pero es más propio decir tocadas de “laberinto de araña”, se descorazonan para el bien, quedan como árboles que pierden la corteza que los defendía de la intemperie y sin la brújula del buen amor, buscan la bebida o el amancebamiento, refugios vanos del pecado que lejos de tranquilizarlos más los desazonan y de los que escapan en busca de la tecuna, agasajados siempre con la idea de encontrarla, agasajo que se convierte en lágrimas, por ser creencia popular que traídos a la cumbre de María Tecún ven reproducida a sus ojos, en aquella piedra que fue mujer, la imagen de la mujer que les abandonó en la casa, la cual empieza a llamarlos, todo para que el enamorado, ciego de amor, se precipite al feliz encuentro y no vea a sus pies el barranco o siguán, que en ese mismo momento se lo traga.<sup>322</sup>

En efecto *Nicho* se pierde en el alcohol y a ello contribuye Aleja Cuevas quien aprovechando la inconsciencia de Nicho, le da de beber más aguardiente por medio de un embudo, con la finalidad de apropiarse de un chal que Nicho llevaba en sus manos, único recuerdo de su esposa. Aleja Cuevas es descrita posteriormente como una mujer diferente a las *tecunas* y más bien parecida a la *Miguelita de Acatan*. Aquí la novela nuevamente nos muestra una figura femenina muy cercana a la de la *Vaca Manuela Machojón*, mujer ladina, astuta, que a cambio de su sumisión ante el hombre, posteriormente lleva a cabo su voluntad, es ella quien suministra el veneno a *Gaspar Ilom*, como *Aleja Cuevas* da de

---

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 299

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 202

beber aguardiente a la fuerza a *Nicho Aquino*. Nicho terminará siendo llevado a un hospital y posteriormente regresará a su trabajo como correo.

En su trabajo se encomienda a *Nicho* entregar el correo de San Miguel hacia la capital. En el camino, le llegó la noche y tuvo que quedarse en una posada, de la que eran dueños una pareja de ancianos sabios. *Ramona Corzantes* y su esposo. De *Ramona*, el narrador indica que, “era partera, curandera, casamentera, por el lado bueno de la medalla, porque del otro lado, diz que era bruja”, además se le acusaba de preparar “polvitos con andar de araña”. Respecto de su esposo, la narración no nos informa mucho, más que sus palabras acordes a la cosmovisión maya con que instuye a *Nicho*. Esta pareja de ancianos nos recuerda a la pareja de abuelos creadores del *Popol Vuh*, *Ixmucané e Ixpiyacoc*, ya que ambos conocen de la magia, son padres y abuelos de los dos pares de hermanos héroes y participan en la creación de los hombres de maíz. En este caso, la anciana *Ramona* con su sabiduría de la vida y la muerte, es propiciadora del proceso de iniciación de algunas mujeres a partir del abandono de su hogar, lo cual popularmente se conoce como “locura ambulatoria” de las *tecunas*. Mientras que su esposo, se encarga de transmitir oralmente algunas imágenes mitológicas del maíz y la tierra a *Nicho Aquino*, además de conducirlo hacia su muerte iniciática en la cumbre de las *tecunas*. *Ramona* y su esposo son padres o maestros espirituales, para propiciar el proceso de iniciación de los héroes de la novela.

Por la noche el dolor por su esposa aquejaba a *Nicho*, quien salió de su habitación a charlar con su perro que lo acompañaba, mientras el anciano de la posada lo escuchaba escondido. Al amanecer cuando *Nicho* se disponía a irse, el anciano ofreció acompañarlo y comenzaron a platicar. La conversación del anciano se centro inicialmente en su cosmovisión mitológica acerca de la tierra y el maíz. Ya que *Nicho* desconocía o había olvidado esa sabiduría, no concebía la naturaleza como animada, ni entendía la fertilidad de la tierra. El anciano sabía que *Nicho* debía comprender la solidaridad entre la vida y la muerte desde su cosmovisión mitológica y posteriormente enfrentarse a su propia muerte ritual, ya que sólo así comprendería lo sucedido con su esposa.

El anciano comienza refiriendo que no hay alimento civilizado, todo alimento implica sacrificio y muerte: "...el meiz cuesta el sacrificio de la tierra que también es humana; ya te pusiera yo a cargar una milpa en la espalda, como la pobre tierra y más bárbaro lo que hacen, siembra de meiz para vender." El anciano, le muestra los fuertes lazos que hay entre la tierra y el ser humano, ya que mientras la tierra con su sacrificio da a luz a sus hijos que son las plantas del maíz y estas a su vez, se sacrifican para alimentar a los hombres, por lo tanto para mantener un equilibrio, los hombres deben alimentar a la tierra con sus huesos. Sin embargo con la producción capitalista esos lazos se han roto, la tierra ya no recibe huesos y se sobre explota, por lo cual se va "ruineando" y a su vez el hombre acabará pobre: "Dentro de las cosas oscuras entra el que podamos alimentarnos de méiz, que es carne de nuestra carne, de las mazorcas que son como nuestros hijos; pero todo acabará podre y quemado por el sol, por el aire, por las rozas, si se sigue sembrando méiz para negociar con él como si no fuera sagrado."<sup>323</sup> En estas ideas del anciano, resalta que quienes han dejado de ver a la naturaleza como espíritus sagrados, se dedican a explotar a la tierra y a negociar con el maíz, sin alimentar a la tierra, lo cual conducirá a la ruina de la tierra y a la pobreza del hombre. Sin embargo quienes consideran a la naturaleza como espíritus sagrados, conocen de los ciclos de la vida y de lo necesario para procurar su fertilidad, saben que la muerte alimenta a la tierra y que el maíz es como un hijo que no debe venderse.

El anciano, luego de escuchar la pena de *Nicho* se ofrece a acompañarlo y le expresa que él sabe dónde está su mujer. Ambos suben a la cumbre de *María Tecún*, una montaña sagrada, en este lugar se realiza el encuentro de *Nicho* con su animal protector que mora en ella, el coyote. El narrador nos describe magníficamente la metamorfosis de hombre a coyote experimentada por *Nicho* una vez que llega a la montaña. Allí el anciano se despide de él y le indica seguir hacia la cueva y entrar a ella.

*Nicho* transformado en coyote, con la bolsa de la correspondencia atada a su pata, sintió temor de entrar a la cueva cuya entrada le parecía, "fauces de boca de fiera desdentada

---

<sup>323</sup> *Ibid.*, p. 232



(que) fuera a cerrarse y se lo tragara.”<sup>324</sup> Una vez adentro de la cueva una piedra le da asiento para pensar el motivo de su viaje, busca a su mujer, una tecuna que “huye, pero deja la espina metida y, por eso, con ellas no reza aquello de “ausencia se llama olvido””<sup>325</sup>, el coyote se pregunta porque la busca y su respuesta parece ser percibida por todos los habitantes de la cueva:

Las tecunas -menos directo pensarlo en plural- tienen adentro de sus partes, cuerpos de pajaritos palpitantes, unas; otras, vellosidades de plantas acuáticas que vibran al pasar la corriente caudalosa del macho, y las mágicas, sexos que son envoltorios alforzados, graduales para plegarse o desplegarse en el éxtasis amoroso, allá cuando la sangre jalona sus últimas distancias vivas en un organismo que se alcanza, para saltar a ser el principio de otra distancia viva. El amor es inhumano como una “tecuna” en el hundimiento final. Su hociquito escondido busca la raíz de la vida. Se existe más. En esos momentos se existe más. La tecuna llora, se debate, muerde, se estruja, se quiere incorporar, silabea, paladea, suda, araña, para quedar después como avispa guitarrona sin zumbido, igual que muerta de sufrimiento. Pero ya ha dejado el aguijón en el que la tuvo bajo su respiración amorosa. ¡Liberarse para quedar atados!<sup>326</sup>

En esta cita, se advierte que la unión sexual de un hombre con una *tecuna*, es una experiencia erótica de ampliación del propio ser, ya que por ella “se existe más”, lo cual implica un momento de muerte del propio ser individual, muerte “de sufrimiento” que posibilita el renacimiento a una nueva experiencia del ser, saltando a ser “el principio de otra distancia viva”. Momento erótico en el que la individualidad entre dos seres humanos se suspende para existir más allá de ella. Y es esta experiencia guardada en la memoria, el aguijón que lleva un hombre que ama a una *tecuna*. Esta experiencia erótica se recrea en algunas sensaciones que tiene *Nicho* al ingresar a la cueva, lo cual se entiende por el fuerte vínculo simbólico entre la cueva y la matriz femenina para la mitología maya.

El narrador continúa describiendo el tránsito de *Nicho* por la cueva, espacio íntimamente relacionado con las *tecunas*, “escuchando el concierto de las raíces que succionaban

---

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 315.

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 316.

<sup>326</sup> *Ibid.*, p. 316-317.

como puntitas de amor, en sexos de *tecunas*, la vida de los terrenos...un fluido de meteoros ocultos lo empujaba a lo brujo.”<sup>327</sup> Después llegó a una sala alumbrada por la luz que descendía como agua de lo alto de un cañón y luego tomaba forma de agua extática “agua congelada en diamantes, en éxtasis de diamantes, pero no sólo de arriba, de abajo salía también una extraña verdura de cristales. Tuvo la sensación de estar dentro de una perla.”<sup>328</sup> Además había un lago subterráneo con islas de algas y piedras preciosas en el fondo, atesorados por “la más india de todas las indias, la tierra”. <sup>329</sup>*Nicho* estaba maravillado quería compartir esa belleza con la gente de su pueblo, pensaba que si su mujer vive allí seguramente no querría regresar con él por la belleza del lugar. Un hombre apareció, se presentó con él; era uno de los brujos de las luciérnagas, el curandero venado de las siete rozas. El brujo, le dijo que:

El verdadero hombre y la verdadera mujer que hay, es decir, que hubo en cada hombre y en cada mujer, se ausentaron para siempre, y sólo quedaba de ellos lo exterior, el muñeco, los muñecos como deberes de gente sedentaria. El deber del correo, como muñeco, es defender la correspondencia con la vida... sólo que el muñeco se acaba, el deber del muñeco, cuando bajo la cáscara aparecía lo amargamente humano, lo instintivamente animal.<sup>330</sup>

En las palabras del curandero, se expresa una crítica a “los deberes de la gente sedentaria” considerados cáscara de muñeco humano, no el verdadero humano identificado con un elemento interno, lo “amargamente humano, lo instintivamente animal”. El curandero mantiene una concepción del ser humano, muy cercana a la de la cosmovisión maya, estudiada por Mercedes de la Garza y que a la cual nos hemos referido en el tercer apartado de este capítulo. Cabe recordar, al respecto, que para los antiguos mayas, el espíritu humano es dual, se compone de una parte consiente y racional (dentro de esta, se ubican los roles sociales), y de otra parte más inconsciente y hermanada a un animal, que funge como su alter-ego, su animal protector o su nahual.

---

<sup>327</sup> *Idem.*

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 318

<sup>329</sup> *Ibid.* p. 319

<sup>330</sup> *Ibid.*, p. 321

Para que *Nicho* fuera dejando su cáscara de muñeco y permitiera la emergencia de su nahual, debía desapegarse de su saco de correspondencia, de su deber social y echarlo al fuego. *Nicho* tuvo que optar entre encontrar a su mujer quemando sus cartas o cumplir con su deber de correo, y finalmente optó por lo primero. El deseo de reencontrarse con su esposa, empuja a *Nicho* a dejar atrás su vida como correo de su pueblo, así da muerte a una parte de sí, a su vida pasada marcada por su rol de muñeco sedentario. Este acto simboliza una muerte iniciática para *Nicho Aquino* y a la vez el replanteamiento de su propio ser, un cambio de condición social y espiritual, que implica su identificación y hermandad con los seres de la naturaleza y con la muerte misma, como se lo anuncia el brujo de la luciérnaga que lo acompaña:

¡Hermano del correo es el horizonte del mar cuando se pierde al infinito para entregar la correspondencia de los periquitos y las flores campestres a los luceros y a las nubes!  
¡Hermano del correo los bólidos que llevan y traen la correspondencia de las estrellas, madrinas de las “tecunas” y “tecunas” ellas mismas...! ¡Hermano del correo los vientos que traen y llevan la misiva de las estaciones!...<sup>331</sup>

Los brujos de las luciérnagas herederos de los antiguos entre chocadores de pedernales, se reunieron en la cueva para hacer saber a *Nicho* lo sucedido con su esposa. Presentaron a su imaginación lo sucedido, que su esposa por ir a traer agua, cayó en un pozo profundo y el único que supo de su repentina desaparición, quedando desconcertado, fue su perro. Mientras tanto a *Nicho*:

La palabra se le volvía llanto y la tomaba de su recuerdo viva, linda, rechula y por sus ojos mojados la dejaba caer dentro de su cuerpo adolorido, sin poder hacerse, aunque ya se iba haciendo, a la idea de que ya no la volvería a ver, a oír, a tocarle las manos, a sentir el olor de sus cabellos bañados en agua dulce y oreados al sol de la mañana, a pulsarla, cuando jugandito la alzaba del suelo ingrato que se la tragó...y más pena le causaba –el pesar es un mundo de raíces que duelen- la pérdida de las servilletas en que hubo calor de tortillas, dócil y manejable compañera de sus noches desatinadas por el calor de las cobijas, por la gana de ponerla bajo su respiración... dejó su caparazón de hombre, muñeco de trapo con

---

<sup>331</sup> *Ibid.*, p. 321

ojos goteantes, su trágico duelo de hombre inseparable del recuerdo de su mujer convertida en un montón de huesos... en el fondo de un pozo, en el que ella por ir a traer agua fue al encuentro de su tiniebla.<sup>332</sup>

El agua de un pozo, pozo “como un reptil de cuerpo vacío y fauces sin dientes”<sup>333</sup>, es el que propicia la muerte de *Isaura Terrón*. Esta muerte propiciada por los elementos subterráneos, ha sido el motor del proceso de iniciación de Nicho Aquino, quien por su esposa ha muerto a su anterior vida de correo y deberá renacer a una nueva condición social y espiritual, que implica una nueva concepción y experiencia de su vida y de la muerte.

El narrador asemeja la cueva al sexo femenino, a la matriz, de igual forma acentúa el carácter de la cueva, como espacio de muerte, al asemejarla a “cueros pegajosos” de una serpiente. En la cueva “la niebla subterránea no es invencible; pero ciega totalmente, muerde la lengua, los dedos, los pies y vacía poco a poco la cabeza por los oídos, por las orejas, en forma de sangre” y posee espacios donde “el calor picaba como chile en polvo, un calor seco, salado.” De igual hace mención de las bellas formas que habitan y componen la cueva, las lagunas subterráneas, las numerosas piedras preciosas, los cristales, algunos “espacios abovedados como iglesias”<sup>334</sup> y grutas luminosas. Igualmente como veremos a continuación, la cueva se resalta por ser el espacio sagrado, iniciático, que une a humanos y animales, a humanos y plantas sagradas, que reconcilia lo humano y lo divino.

Al saber lo ocurrido con su esposa, *Nicho* mudó nuevamente a su forma de coyote y el brujo que lo acompañaba estaba a su lado en su forma de venado. Los otros brujos les colocaron en los ojos “unto de luciérnaga”, “globitos de vidrio de sereno”, para que presenciaran el secreto que ocurría en el subterráneo. Los animales padres y abuelos de las tribus descendían con los ombligos de los nietos e hijos humanos para enterrarlos y unirlos con su animal protector. Y se esperaba que nietos e hijos regresaran después a ese

---

<sup>332</sup> *Ibid.*, p. 325

<sup>333</sup> *Ibid.*, p. 324

<sup>334</sup> *Ibid.*, p. 326

mundo subterráneo para la confrontación con su animal protector, para llevar a cabo su ritual de iniciación que los reconciliaría con sus ser animal. Posteriormente, Nicho observa las ceremonias de iniciación en las que cada hombre se enfrenta con su animal protector, mediante sacrificios y ceremonias, para poder reconciliarse con él.

Los participantes, experimentan varias pruebas, en la primera, pasan nueve días con sus nueve noches en la penumbra de una cueva, cual murciélagos. Algunos no lo soportan y se retiran a buscar la luz; pero los que resisten se encuentran confundidos y se vociferan entre ellos acusándose de ser muñecos de barro, muñecos de arcilla.

En una segunda prueba, pasan cuatro días caminando, reptando, saltando, resbalando por la cueva, “en esta danza descompasada, dándose topetones de borrachos, arrancando pedazos de tierra con sabor a raíz para sustentarse... vacilantes los más viriles y los otros desplomados en un sueño profundo.”<sup>335</sup> Posteriormente asoman los brujos de las luciérnagas y les comunican que no son hombres de barro, ya que estos hombres ya han sido destruidos antes. Ahora podrán asomar a la luz del sol, y empaparse de ella, hasta “empapar sus corazones de arena colorada, y volver de sus corazones convertida en una luz, que rodea al hombre, que ha estado dentro del hombre, la luz que por humana permite ver al nahual separado de la persona...”<sup>336</sup>

Hay una tercera prueba en la que salen a lo alto de las selvas húmedas a las llanuras suspendidas en el cielo que forman las copas de los altos árboles y ceibas, mundo de espesa vegetación, gran fauna y espesa neblina blanca. Allí permanecen cuatro días, comiendo hojas de ramón y agarrados de las ramas. Luego los brujos de las luciérnagas les anuncian que no son hombres de madera, y les dan paso a la tierra llana, donde les espera el maíz. En la tierra llana, “les esperan en todas las formas el maíz, en las carnes de sus hijos que son de maíz; en las huesosas de sus mujeres, maíz remojado para el contento, porque el maíz en la carne de la mujer joven es como el grano humedecido por la tierra,

---

<sup>335</sup> *Ibid.*, p. 328

<sup>336</sup> *Ibid.*, p. 329

ya cuando va a soltar el brote.”<sup>337</sup> Allí mismo son alimentados con múltiples alimentos hechos a base de maíz. Posteriormente “vistiendo ropas de fiestas, embarcan en canoas ligeras, hacia las grutas luminosas”<sup>338</sup>, las estructuras subterráneas repiten el canto de los brujos de las luciérnagas, canto que es como “copa resonando de la que toman los que no fueron vencidos en el fondo de la tierra, el vuelo bebible de las aves para no ser vencidos en el cielo”, este canto esta dedicado al maíz que se sacrifica, que es cosechado:

¡El primer día de una ciudad de campesinos con raíz de plantas medicinales, se alzó para escudarte contra el murciélago, para que tú, solar y vertebrado en médula de cañas melodiosas, con el vello rubio del sexo en la cabeza, fueras decapitado en sazón, entre las pirámides de eslabones de serpiente, el pez lunar y la niebla de los desaparecidos!<sup>339</sup>

Y finalmente el curandero, venado, revela a *Nicho*, la historia de su pueblo, comenzando por la historia de *Gaspar Ilóm*, uno de los invencibles.

En esta ceremonia para la iniciación de los hombres, se recrea de forma ritual el mito cosmogónico quiché, de la creación de los hombres de maíz. El origen del hombre, se repite y se recrea en cada uno de los hombres que resiste la iniciación. La ceremonia inicia en la penumbra y hostilidad de la cueva, donde los hombres pasan nueve días creyendo estar hechos de barro hasta que los brujos de las luciérnagas los desmienten. Este primer momento, nos recuerda los nueve meses que cada ser humano pasa en el vientre de su madre formando su cuerpo y su ser, para posteriormente salir a la luz. La estancia en la penumbra se prolonga por cuatro días, donde los hombres tienen movilidad, pero permanecen en el estado de sueño. En la tercera prueba que se desarrolla en la llanura de las copas de los árboles, los hombres se identifican con las ramas de aquellos que los sostienen, creen ser materias vegetales, muñecos de madera sin la capacidad del habla; hasta que los brujos de las luciérnagas les revelan que no son muñecos de madera, sino hombres de maíz, maíz que crece en las llanuras de la tierra. Cuando los hombres se alimentan del maíz y se reconocen a ellos mismos junto con su mujer y sus hijos como

---

<sup>337</sup> *Ibid.*, p. 330

<sup>338</sup> *Ibid.*, p. 331

<sup>339</sup> *Idem.*

hechos de maíz y consustanciados fuertemente con esta planta, también escuchan el canto de los brujos, que en forma de bebida, los nutre. Ese canto es dedicado al maíz, planta sagrada que se sacrifica para alimentar a los humanos, al ofrecer sus mazorcas como cabezas humanas para su decapitación. Por medio de estos cantos, se muestra agradecimiento y adoración a las deidades de la naturaleza y de esta forma los humanos cumplen uno de los propósitos para los cuales fueron creados por los dioses, agradecer, adorar y alimentar a sus creadores, con su palabra y sus sacrificios. De esta forma por el canto y la poesía, los hombres se hermanan con los seres en la naturaleza “el vuelo bebible de las aves...” y se muestran invencibles frente a los dioses, pues en tanto cumplen con la misión para la que fueron creados, estos no los destruirán, “...para no ser vencidos en el cielo.”

### ***Sobre la Iniciación de Goyo Yic y Nicho Aquino como hombres de maíz***

En la segunda parte de la novela, *Goyo Yic y Nicho Aquino* son las figuras masculinas centrales. No es casual que mientras que el primero tiene por nahual al tacuatzin, el segundo tiene al coyote por animal protector, ya que ambos son animales mencionados en la cosmogonía del Popol Vuh. En las primeras líneas de esta narración, se enumera la lista de los dioses creadores, se mencionan inicialmente los siguientes: “*Tzacol, Bitol, Alom, Qaholom* que se llaman *Hunahpú-Vuch, Hunahpú-Uitiu...*”<sup>340</sup> respecto a la primer pareja *Tzacol* y *Bitol* se han traducido como el Creador, la hacedora; respecto de *Alom* y *Qaholom*, se entiende, la que concibe a los hijos, el que engendra, y sobre la última pareja que aquí nos interesa, se ha traducido por *Hunahpu-Vuch* cazador tlacuache, vulpeja, tacuatzin, dios del amanecer. Según *Seler*, vuches el momento que precede al amanecer es diosa, una *tacuatzina*, y por *Hunahpu Utiu*, un cazador coyote variedad de lobo, dios de la noche masculino. Los animales símbolos de esta última pareja de dioses creadores coinciden con los nahuales respectivos de *Goyo* y *Nicho*. En el caso del nahual de *Goyo*, a pesar de que él es una figura masculina, su nahual muchas veces se refiere en la novela

---

<sup>340</sup> *Popol Vuh*, (traducción y notas de Andres Recinos), *op. cit.*, p. 21

como femenino, como una *tacuatzina*, en estado de embarazo, por ello se mantiene el paralelismo con la pareja de dioses creadores antes referidos, aún en su sexo.

Mientras que el papel de *Goyo* en la novela es reconciliarse con su esposa, desde las profundidades de su ser y poder conocerla; *Nicho Aquino*, a través de la búsqueda de su esposa muerta experimenta un profundo ritual de iniciación para reconocerse como hombre de maíz, intermediario entre lo humano y lo divino.

*Goyo* atraviesa por un proceso iniciático una vez que su esposa abandona el hogar. Como observamos entre las causas de *María* para abandonarlo se encontraba su negativa a continuar reproduciéndose a riesgo de su propia vida y la de sus hijos, a lo que subyace la necesidad de autonomía y de autoconocimiento de la propia *María*. En su trayecto iniciático *Goyo* va transformando su concepción acerca del género, su imagen estereotipada de lo que su esposa debe ser y de su propio rol de hombre dominante, ya que sólo así lograra reconocer la imagen propia de *María*, su esposa, mujer que desconoce, de la que sólo conserva el recuerdo de su timbre de voz y de su cuerpo. En este proceso resalta el momento en que *Goyo* se reconoce como *Tacuatzina* y comienza a establecer nuevas relaciones con el mundo “llegando a la maternidad de tocar las cosas”, y sólo hasta que es llevado a la cárcel aislado del resto del mundo podrá reencontrarse allí con su esposa.

Por otra parte el proceso iniciático de *Nicho Aquino* está marcado por el ritual de iniciación que experimenta en la cueva de la cumbre de *María Tecún*, a la que acude esperando encontrar a su esposa. Eric Thompson, nos han mostrado que desde la tradición oral de diferentes grupos mayas, se cree que las cuevas están habitadas por diversos dioses, principalmente dioses de la tierra y el agua, ya que se consideran lugares de fertilidad donde se encuba la vida de la superficie. Noemí Cruz ha destacado la importancia que tenían las cuevas para propiciar la fertilidad humana: “...las cavernas y las cuevas son úteros simbólicos de los cuales se desprende la fertilidad. No resulta una casualidad que los mayas buscasen en estos refugios la tan ansiada fecundidad, ya que se



encontraban en la fuente de la misma.”<sup>341</sup> Las cavernas son también entradas al inframundo, lugar de la muerte y de su trasmutación en nueva vida, siendo precisamente el ciclo muerte, resurrección y vida el que caracteriza a la fertilidad de todos los seres vivos y perpetúa su existencia. Son justamente estos misterios de la fertilidad de la vida, de la transformación de la muerte en vida, los que Nicho experimenta en su proceso iniciático en la cueva.

*Hunahpú e Ixbalanque*, los héroes del *Popol Vuh*, también emprendieron un viaje al Inframundo para rescatar a su padre *Hun- Hunahpú*, decapitado por los señores de *Xibalbá*. *Hun-Hunahpú* es símbolo de la semilla de maíz, que ha muerto en el Inframundo, para propiciar su renacimiento *Hunahpú e Ixbalanque* son sacrificados por los señores de *Xibalbá* y posteriormente resucitan para vencer a quienes los sacrificaron y elevarse al cielo transformados en el Sol y la Luna, astros que propician el renacimiento de la semilla del maíz y su crecimiento, para poder entrar en la creación de los verdaderos hombres. De la misma forma *Goyo Yic* es conducido a la cárcel, mientras que Nicho Aquino emprende un viaje a la cueva de la cumbre de *María Tecún*, ambos se encuentran en estos lugares símbolos del inframundo, para reencontrarse con sus esposas, mujeres *tecunas*, mujeres de maíz, “el maíz en la carne de la mujer joven es como el grano humedecido por la tierra, ya cuando va a soltar el brote.” En estos espacios extensiones del inframundo, estas figuras masculinas, descubrirán que “la locura ambulatoria” de sus esposas, los ha conducido a una muerte iniciática, a una muerte de su anterior existencia profana seguida de su transformación en hombres nuevos, hombres de maíz, reconciliados con su nahual, con su espíritu, Tacuatzin y Coyote. Solo entonces, podrán reconciliarse con sus esposas, recordar la sacralidad del maíz y ser portadores de la sabiduría de la fertilidad.

En el relato cosmogónico maya, el coyote junto con otros animales, entregan el maíz a los dioses para la creación de los verdaderos hombres y les muestran el camino al lugar donde ha crecido esta planta:

---

<sup>341</sup> Noemí Cruz, *op. cit.*, p. 73

“En Casas sobre Pirámides, en Mansión de los Peces, así llamadas, nacían las mazorcas amarillas, las mazorcas blancas. He aquí los nombres de los animales que trajeron el alimento: Zorro, Coyote, Cotorra, Cuervo, los cuatro animales anunciadores de las mazorcas amarillas, de las mazorcas blancas... esto se volvió la sangre del hombre, esta mazorca en fin (en el hombre), por los Procreadores, los engendrades... fue enseñado el camino por los animales.”<sup>342</sup>

*Nicho* se reconcilia con su esposa al comprender el sentido de su muerte, como hombre de maíz y Coyote, se convierte en dador de su sabiduría a los hombres, en intermediario entre dioses y humanos, entre lo femenino y lo masculino, ya que, es él quien enseña el camino a *María Tecún* hacia la presencia de *Goyo* en la cárcel. *María* y *Goyo* se reconcilian en la cárcel y emprenden el viaje de regreso a la superficie terrestre.

## 9. María la Lluvia

El trayecto iniciático de *María Tecún*, la conduce en primera instancia a resguardar su propia vida y la de sus hijos, posteriormente emprende un proceso de autoconocimiento, al reconciliarse con sus propios deseos, al experimentar una vida más autónoma, al vivir con otro hombre y al relacionarse con el diablo, figura de la muerte. Este proceso la conduce a un cambio en su condición social y espiritual anterior, luego de permanecer oculta como la Luna nueva y Luna creciente, nacerá a su nueva condición como Luna llena, como *María la Lluvia*.

La lluvia nace vieja y llora como recién nacida. Es una niña vieja. La luna nace ciega y brilla para vernos, pero no nos ve. El tamaño de una uña tiene cuando nace, una uña con la que ella misma va quitando a sus ojos su cascarón de sombra, como la uña de la navajuela, se la cortará a los ojos de *Goyo Yic*.<sup>343</sup>

*María Tecún* se ha transformado en *María la Lluvia*, en agua que cae del cielo para fertilizar la tierra y en ello se asemeja también a la gran diosa maya, *Ixchel*. En primera instancia es importante reconocer el simbolismo del agua para los mayas.

---

<sup>342</sup> *Popol Vuh*, (traducción y notas George Raynaud...) *op. cit.*, p. 101

<sup>343</sup> Miguel Ángel Asturias, (2008), *op. cit.*, p. 142

El agua simboliza la suma de las virtualidades, depósito de todas las posibilidades de la existencia. Aunque a veces presenta un carácter destructivo, siempre tiene un fin purificador, como los diluvios, que devastan lo contaminado para dar paso, por medio del renacimiento a lo nuevo, a lo puro.<sup>344</sup>

Este poder destructivo y purificador del agua está también presente en *María Tecún*, quien al abandonar a su esposo propicia su propia iniciación y la de *Goyo*, en un acto de destrucción de la vida profana y las concepciones de género que hasta entonces operaban en su relación, y de esta forma da paso a nuevas posibilidades de existencia y de relación para ambos. *María la Lluvia*, se ha sumergido en las profundidades del inframundo para reencontrarse con su hijo y su esposo *Goyo-Tacuatzin* en la cárcel. Ella ha sido conducida por *Nicho-Coyote* en una barca a través del mar, hacia la isla donde se encuentra el antiguo castillo de la época colonial, entonces habilitado como cárcel.

Para los antiguos mayas, la lluvia “aparece en la tierra por un determinado lapso, a un tiempo y a un ritmo marcado por la Luna...” y de esta forma tanto la Luna como el agua están “estrechamente ligadas no sólo para la reproducción vegetal y animal, sino por supuesto, para la humana.”<sup>345</sup> En este sentido la narración de la novela nos muestra la importancia que tiene la lluvia para la existencia humana, así como su estrecha relación con las mujeres y la leche materna:

Los hombres, cuando han sembrado y no llueve, se van poniendo lisos, las mujeres le sufren el mal carácter, y por eso que alegre sonaba en los oídos de las mujeres medio dormidas el aguaje que estaba cayendo en grande. El pellejo de sus chiches del mismo color que la tierra llovida. Lo negro del pezón. La humedad del pezón con leche. Pesaba la chiche para dar de mamar como la tierra mojada. Sí, la tierra era un gran pezón, un enorme seno al que estaban pegados todos los peones con hambre de cosecha, de leche, con el verdadero sabor a leche de mujer, a lo que saben las cañas de las milpas mordiéndolas tiernitas.<sup>346</sup>

---

<sup>344</sup> Noemí Cruz, *op. cit.*, p. 53

<sup>345</sup> *Idem.*

<sup>346</sup> Miguel Ángel Asturias, (2008), *op. cit.*, p. 51

El cuerpo de las mujeres puede dar a luz a nuevos seres humanos, y alimentarlos con la leche que produce, sólo, después de encubar a este nuevo ser en el inframundo de su vientre. De la misma manera la tierra humedecida por la lluvia hacen encuba en su interior la vida, que hará emerger a la superficie plantas como leche, que son alimento para los humanos. La fecundidad que da vida y nutre, sólo es posible después de la muerte.

Por ello *María la Lluvia* se sumerge al inframundo de la cárcel, allí proporciona el agua que purifica y que nutre a *Goyo-Tacuatzin* y de esta forma lo rescata del inframundo para que habiten juntos en la superficie de la tierra. Los esposos junto con su descendencia regresan a su pueblo *Pisigüilito* y fundan una nueva comunidad, un hogar multifamiliar, (que recuerda a los hogares prehispánicos), recreando su nueva sabiduría, la cosmovisión maya, en relación sagrada con la naturaleza, la tierra y el maíz, bajo una nuevas relaciones de género, hombre y mujer, con mayor reconocimiento mutuo e igualdad.

Tacuatzin Goyo Yic y María Tecún volvieron a Pisigüilito... Horconear de nuevo para construir un rancho más grande, porque sus hijos casados tenían muchos hijos y todos se fueron a vivir con ellos. Lujo de hombre y lujo de mujer, tener muchos hijos. Viejos, niños, hombres y mujeres, se volvían hormigas después de la cosecha, para acarrear el maíz; hormigas, hormigas, hormigas, hormigas...<sup>347</sup>

Este último pasaje de la novela, nos muestra un final utópico, la reconstrucción de la comunidad indígena fundada sobre su relación sagrada con el maíz y con la tierra, y por consiguiente también se reconoce la sacralidad del cuerpo femenino. La explotación a la tierra y la cosificación del cuerpo femenino han sido superadas. Entre hombres y mujeres se tejen relaciones más igualitarias. Los humanos se convierten en hormigas, animales que viven en comunidad, que han construido su morada en el interior de la tierra y salen a la superficie para coleccionar su alimento. Los humanos inmersos en la cosmovisión maya, saben que la fecundidad deviene de la danza solidaria entre la muerte y la vida, entre hombres y mujeres; de la misma forma que las hormigas saben habitar la superficie terrestre y el inframundo.

---

<sup>347</sup> *Ibid.*, p. 362

Esta imagen de la comunidad indígena nos remite a una imagen del Códice Dresde, donde el esfuerzo complementario de la diosa *Ixchel* y de *Chaac*, engendran la fecundidad:

...En 39b, aparece la diosa O (Ixchel) con el cántaro invertido, Chaac sembrando y Chaac en otra cortina de agua con glifos celestes... En esta primera parte podemos ver que el tema principal es sembrar bajo un contexto de fertilidad. Es factible que en esta escena la diosa O sea productora de una precipitación agresiva, pero fundamental e indispensable para preparar la tierra antes de depositar la semilla, por lo tanto, también es generadora de una lluvia fecundante.<sup>348</sup>

Es la diosa *Ixchel* en la estación de las lluvias, junto con su consorte que siembra, juntos recrean la comunidad indígena, comunidad de espíritus humanos y espíritus de la naturaleza. Con la refundación de la comunidad indígena se cierra el ciclo de la novela, finaliza de la misma forma que comenzó. Por lo tanto también se establece una continuidad entre sus imágenes femeninas, *María Tecún*, transformada en *María Lluvia*, es también *Piojosa Grande* y su hijo es el maíz.

-¡María la Lluvia, la piojosa Grande, la que echo a correr como agua que se despeña, huyendo de la muerte, la noche del último festín en el campamento del Gaspar Ilom! ¡Llevaba a su espalda al hijo del invencible Gaspar y fue paralizada allí donde está, entre el cielo, la tierra y el vacío! ¡María la Lluvia, es la Lluvia! A sus espaldas de mujer de cuerpo de aire, de solo aire, y de pelo, mucho pelo, llevaba a su hijo, hijo también del Gaspar Ilóm, el hombre de Ilóm, llevaba a su hijo el maíz, el maíz de Ilom y erguida estará en el tiempo que está por venir, entre el cielo, la tierra y el vacío.<sup>349</sup>

Está última cita, deja ver la centralidad de la figura femenina en la comunidad indígena, el cuerpo femenino en estrecha relación con la tierra, la lluvia y el aire representa una especie de *axis mundi*<sup>350</sup>, de ombligo del mundo, fuente perpetua de la vida, de la fertilidad, espacio sagrado que comunica el cielo, la tierra y el vacío o inframundo, espacio

---

<sup>348</sup> Noemí Cruz, (2008), *op cit.* p. 59.

<sup>349</sup> *Ibid.*, p.353.

<sup>350</sup> Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama, 1973.

que engendra los hijos, espacio que inicia a los hombres, y que conecta el plano humano con el mundo divino, recreando la cosmovisión maya.

### **CONCLUSIONES: transgresión femenina y recreación mítica.**

Para Gadamer el arte opera de manera semejante a como acontecían los rituales primitivos. El ritual se desarrollaba como una representación y recreación de los mitos fundantes de una sociedad, no repitiendo el mito, sino actualizándolo, interpretándolo desde el singular horizonte hermenéutico de la comunidad, posibilitando la recreación del origen del mundo y permitiendo a sus espectadores, participar del momento del origen de la significación del mundo. De la misma manera el arte opera representando sus significados a sus intérpretes, y posibilita el establecimiento de un diálogo entre las viejas concepciones del intérprete y los nuevos sentidos que la obra nos presenta. En la experiencia del intérprete, el mundo representado por el arte, se presenta como novedoso, enriquecido por las significaciones nuevas a que dio lugar el diálogo entre el arte y su intérprete. Inclusive, el arte cuestiona la propia individualidad del espectador y le invita a pensar e imaginar su propio ser de otra forma. En la experiencia artística, el espectador-intérprete es participe del momento de origen o renovación de una nueva porción del mundo. Tanto en el ritual religioso como en el proceso artístico se desarrollan procesos de ontogénesis, de aumento del ser del mundo.

Esta experiencia del arte, capaz de fundar nuevas formas de comprender y estar en el mundo, es la que busca evocar Miguel Ángel Asturias, por medio de su *Realismo Mágico*. En el discurso que expresó Asturias, cuando se le otorgó el premio Nobel, resalta una frase que expresa esta intensión de buscar nuevas formas de comprender, nombrar e imaginar el mundo, en el contexto latinoamericano, “magia de la catástrofe que cabría parangonarla con nuestras novelas, llamadas a derrumbar estructuras injustas para dar camino a la vida nueva.”<sup>351</sup> Asturias sabe que para crear es necesario destruir, sacrificar

---

<sup>351</sup> Miguel Ángel Asturias, “Discurso del premio Nobel” en *Vida, obra y herencia de Miguel Ángel Asturias 1899-1999, op. cit.*, p. 410

algo. Su literatura pretende romper con las estructuras sociales neocoloniales que califica de “injustas”, llegando a cuestionarlas desde algunos de sus fundamentos, como el lenguaje instrumental del mundo, que impone el dominio y objetivación de la naturaleza y de los otros diferentes a la razón patriarcal y etnocéntrica, en este caso las mujeres y los indígenas.

Para trascender estas “estructuras injustas”, Asturias quiere crear un nuevo lenguaje rítmico, emotivo, “antigramático”<sup>352</sup>, vivo, escrito pero no escindido de su oralidad, que posibilite el nacimiento de otra forma de comprender y vivir el mundo.<sup>353</sup> Esta intención de Asturias coincide, con las búsquedas de una amplia generación de escritores latinoamericanos que deseaban subvertir el lenguaje del conquistador para crear un lenguaje más propio emergido desde las raíces culturales de los pueblos Latinoamericanos, en este sentido esta generación quiso emprender “una revisión a partir de una evidencia: la falta de un lenguaje. [...] Continente de textos sagrados, Latinoamérica se siente urgida de una profanación que de voz a cuatro siglos de lenguaje secuestrado, marginal, desconocido.”<sup>354</sup> Sin embargo, el lenguaje que recreó Asturias en su novela *Hombres de Maíz*, es un lenguaje único que fusiona la poesía y la narración<sup>355</sup>, es un lenguaje que recrea el habla popular, que quiere rescatar las imágenes de los sueños, y la fuerza de los mitos. A esto apunta su idea de *Realismo mágico*, que entiende como una especie de tercera realidad, “existe una tercera realidad que no sólo es producto de lo visible y palpable, no es sólo alucinación y sueño, sino la resultante de la fusión de las otras dos... los sueños se transforman en realidad tangible y visible.”<sup>356</sup> Asturias quiere fundar con su literatura una nueva forma de nombrar el mundo, de comprender el mundo, de soñar el mundo, de vivir el mundo.

---

<sup>352</sup> *Idem.*

<sup>353</sup> *Idem.*

<sup>354</sup> Carlos Fuentes, *La nueva novela hispanoamericana*, México, Editorial Joaquín Mortiz, 1969, p. 30-31, en Rose Marie Galindo, *op. cit.*, p. 25

<sup>355</sup> “Castelpoggi afirma que las narraciones de Asturias funden dos géneros, la poesía y la novela –afirmación muy importante, por cuanto es esta conjunción, precisamente, la que la crítica se empeña en subvertir: no se puede cantar y contar a la vez, como Asturias quería siempre-“. En Gerald Martin, (1981), *op. cit.*, p. xxviii

<sup>356</sup> Miguel Ángel Asturias, “Aprendizaje en la Sorbona”, en *Vida, obra y herencia de Miguel Ángel Asturias 1899-1999 op. cit.*, p. 152-153

En las figuras femeninas de la novela *Hombres de Maíz*, se expresa esta búsqueda de destruir las “estructuras injustas” en que se encuentran las mujeres en relación a los hombres en el contexto neocolonial. Las figuras femeninas de la novela, muestran las concepciones neocoloniales de lo femenino que históricamente han subordinado y cosificado a las mujeres, minando sus potencialidades y sus deseos (*Vaca Manuela, Miguelita de Acatán, Candelaria Reinoso y la primera María Tecún*), pero también sus figuras posibilitan la emergencia de otras formas de comprender y significar lo femenino, que trascienden las concepciones neocoloniales y que recrean y actualizan la mitología maya (*Piojosa Grande, nana Yaca, la segunda María Tecún y María la lluvia*).<sup>357</sup>

*Hombres de Maíz*, no pretende reproducir o emular al *Popol Vuh*, pues eso sería no comprender la cosmogonía maya, más bien busca dotar a este mito de vida, de actualidad, para que su sentido pueda seguir vigente. En esta novela se recrea y se actualizan diversos sentidos de lo femenino presentes en la mitología maya, que nos acercan a las figuras míticas de las grandes diosas mayas: *Ixmucané, Ixquic e Ixchel*.

*Hombres de Maíz*, guarda una estructura circular o cíclica que nos propone una vuelta al pasado, un acto creativo de rememoración para la creación de un futuro con mayor sentido. Esta estructura en sí misma, expresa una crítica al sentido lineal del tiempo moderno, y a una visión del tiempo progresivo que ha conducido al desastre ecológico y a la crisis cultural en las tierras de Iloom, así lo expresa el ladino de la novela, *Benito Ramos*: “...Yo vide arder los montes de Iloom, a comienzos de siglo. Es el progreso que avanza con pasos de vencedor y en forma de leño, explicaba el coronel Godoy, con mucha gracia frente al palerío de maderas preciosas convertidas en tizón, humo y tizón, porque era el progreso el que reducía los árboles a leño.”<sup>358</sup> Es el progreso el que ha empobrecido los bosques, las tierras de Iloom y las relaciones entre hombres y mujeres. La novela nos describe como, la tierra y el maíz han pasado a ocupar el lugar de mercancías, que son

---

<sup>357</sup> En el último capítulo de este trabajo mostramos que algunos críticos como, Geral Martín (1981), y Rose Marie Galindo (1990), coinciden con esta tesis.

<sup>358</sup> Miguel Ángel Asturias, (2008), *op. cit.*, p. 281-282



explotadas hasta agotar la fertilidad de la tierra, dejándola estéril, y de la misma forma las mujeres han sido cosificadas y concebidas como subordinadas a los hombres.

El sentido estructural del tiempo en la novela, guarda una estrecha relación con el tiempo del *Popol Vuh*. Es un tiempo en espiral, cíclico, conformado por momentos sucesivos de creación-destrucción- recreación, o también vida-muerte-resurrección. El ciclo vital del maíz, la planta sagrada de los mayas, es el modelo que orienta esta concepción cíclica del tiempo.<sup>359</sup> Recordemos que, en el *Popol Vuh*, los dioses creadores son principalmente parejas conformadas de un dios y una diosa, ellos se encargan de crear el mundo con la finalidad de crear al ser que los sustentará, les agradecerá y les rendirá culto, el ser humano. Para la creación del ser humano ocurren tres intentos fallidos que terminan en su destrucción. Antes de la creación de los verdaderos hombres, ocurren el proceso iniciático de *Hunahpú e Ixbalanque*, quienes rescatan a su padre semilla de maíz, *Hun Hunahpú*, de su muerte en el inframundo y lo ayudan a renacer a la superficie. Una vez que los héroes vencen a las fuerzas del inframundo se transforman en el Sol y la Luna. Y finalmente en un cuarto intento por crear al ser humano, cuatro animales, entre ellos el coyote, proporcionan el maíz a la Gran Diosa *Ixmucané*, quien lo transforma en masa y crea a los primeros hombres de maíz.

En *Hombres de Maíz*, los personajes centrales son las parejas de la comunidad, *Gaspar Ilóm y Piojosa Grande*, *Nana Yaca y Venado de las siete Rozas*, *Goro Yic y María Tecún*, y finalmente *Nicho Aquino e Isaura Terrón*.

Consideramos que la trama de la novela se sintetiza en el ciclo: unión-vida, separación-muerte, reencuentro-vida. En el primer momento unión-vida, los sujetos activos son los héroes que luchan por la permanencia de la tierra femenina y de la madre. En el segundo momento de muerte, separación, es la mujer, el elemento activo que decide dar paso a la muerte iniciática, es momento de preparación para la iniciación tanto masculina como femenina. El momento tercero de reencuentro y continuación de la vida, es el momento

---

<sup>359</sup> Geral Martin (1981), y Erik Camayd (1998), también consideran que *Hombres de Maíz* posee una estructura cíclica, bajo la cual se busca recrear la cosmogonía maya; sin embargo sus análisis de la novela no se centran en las figuras femeninas, como hemos pretendido hacerlo en este trabajo.

de descenso de la mujer al inframundo para reencontrarse con el varón y reanudar su unión, desde una nueva comprensión del mundo, y continuar la vida en comunidad.

En el inicio de la novela se refiere la existencia viva de la comunidad indígena en conflicto armado por su sobrevivencia y la conservación de sus territorios y su mundo de vida de la comunidad, donde sobresale la concepción de la Tierra como Gran Madre, el maíz, los héroes masculinos y las mujeres madres y amantes, la *Piojosa Grande* y la *nana Yaca*.

Un segundo momento es de muerte, del héroe *Gaspar Ilom* y parte de su comunidad, el sacrificio del chamán *Venado de las siete rozas* y la venganza de la Tierra y los *brujos de las luciérnagas* que provocan la muerte de la familia de ladinos *Machojón* y de las tropas armadas oficiales dirigidas por el coronel *Chalo Godoy*. En éste momento, la Tierra Madre, después de ser explotada y saqueada, ha castigado también a los ladinos con la pérdida de su fertilidad y por consiguiente el empobrecimiento de los maiceros que la han tratado como mercancía. Al mismo tiempo *Piojosa Grande* ha huido a las montañas llevando a su pequeño hijo *Martín*, para ponerse a salvo de la muerte, defender su cultura de los invasores y dejar la esperanza de su retorno a las tierras de *Ilóm*.<sup>360</sup>

Este momento de muerte también se expresa como el momento de desintegración de la comunidad, con el olvido de las significaciones míticas de su territorio, su alimento y sus compañeros, por parte de los personajes indígenas, por ello la transición del mito a la leyenda, así como la ruptura de los lazos entre hombres y mujeres, entre *Candelaria Reinos* y el joven *Machajón*, entre *Miguelita* y *Neil*, *María Tecún* y *Goyo Yic*, entre *Nicho Aquino* e *Isaura Terrón*. La separación más significativa en la novela, es la que se da entre *María Tecún* y *Goyo Yic*, cuando *María* decide abandonar a su esposo, cargando con sus hijos para vivir con ellos en las montañas, ya que se encontraba disconforme con el trato que recibía de *Goyo Yic*, quien se encontraba ciego por una concepción que cosificaba, subordinaba y acallaba a lo femenino expresado en su esposa. Con su huida de su hogar, *María Tecún*, reactualiza la huida de *Piojosa Grande* de las tierras de *Ilóm*, y la huida de la fertilidad de la Madre Tierra, huidas que en todos los casos guarda el sentido de

---

<sup>360</sup> En esta interpretación de *Piojosa Grande*, hemos coincidido con Rose Marie Galindo (1981).

resguardar la propia vida de las mujeres, así como defender las concepciones de la vida que están siendo mancilladas por el proyecto neocolonial.

Finalmente el momento de la resurrección, presente en la germinación de las semillas de maíz, se hace presente entre los seres humanos con la iniciación a la sabiduría de la cosmogonía que recibe *Nicho Aquino* en la cueva, así como *Goyo Yic* en la prisión, seguido de su rencuentro con *María Tecún* que propicia el restablecimiento de la comunidad maya por esta última pareja y su descendencia, quienes como hombres de maíz, vuelven a cultivar a sembrar el maíz. En este final el narrador nos indica que *María Tecún* es también *María la Lluvia*, elemento fértil que hace crecer la vida, y es a la vez *Piojosa Grande*. *María la Lluvia* es la Gran Madre, gracias a su fecundidad, la comunidad se reintegra fundada en la sacralidad de la tierra y el maíz.

De esta forma podemos decir que la novela recrea dos formas de concebir lo femenino, por un lado, las concepciones que prevalecen entre los ladinos, que se enmarcan en un proyecto neocolonial-modernizador, que han sido representadas por las mujeres ladinas; y por otro, las concepciones de lo femenino que reactualizan las significaciones de lo femenino en la cosmogonía maya, representadas por las mujeres indígenas.<sup>361</sup>

Las mujeres ladinas que se recrean en la novela son: *Miguelita de Acatán*, *Candelaria Reinos*a y *la Vaca Manuela*, ellas ilustran la concepción cristiana y neocolonial de lo femenino (que tienen como figuras prototípicas a Eva y María). *La Vaca Manuela* es el ama de casa disciplinada, obediente a su esposo, encargada de traicionar a *Gaspar Ilóm*, mujer sin hijos, que no conoce de los misterios de la fertilidad. *Miguelita de Acatán*, asimilada a la *Virgen de Acatán*, es protagonista de una leyenda del pueblo y *Candelaria Reinos*a, es la mujer que quedó “viuda” a la muerte de su prometido el joven *Machojón*. Ambas son mujeres vírgenes que viven como mujeres abnegadas y sufrientes, siguiendo la disciplina que la iglesia les impone. *Miguelita* trabaja arduamente en su hogar, hasta por

---

<sup>361</sup> En este aspecto coincidimos con Gerald Martin(1981), quien reconoce que las figuras femeninas ladinas guardan una significación diferente y tal vez opuesta al sentido de las figuras femeninas indígenas, mientras que las primeras como *Miguelita de Acatán* causan la muerte de los hombres y su propia desdicha, las segundas huyen pero no para matar, sino para propiciar procesos que conducen a la reconciliación entre hombres y mujeres.

las noches y vive rechazando a un hombre enamorado de ella. *Candelaria* centra su vida en trabajar y en recordar dolorosamente a su prometido, esperando que un día regrese por ella, pues “solo tiene ojos para el Macho”, y por su matrimonio trunco, su vida ha perdido todo sentido. La *Vaca Manuela* muere siendo víctima de la maldición de los *Brujos de las luciérnagas* que condenan a los asesinos de *Gaspar Ilóm*, a la infertilidad y a la muerte. *Candelaria Reinoso*, vivirá formando parte de quienes denomina el *Venado de las siete rozas* como “muñecos de madera”, humanos abocados a cumplir con sus roles sociales, al olvido de su vida espiritual y de su misión de sustentar y dar culto a los dioses creadores.

Respecto a los personajes femeninos de la novela que recrean las significaciones de lo femenino presentes en la mitología maya, hemos mostrado a lo largo de este trabajo, que la manera en se presentan no es lineal, sino más bien cíclica, todas ellas desde su singularidad, tienen a la Tierra Madre, la Gran Diosa, como su modelo ejemplar.<sup>362</sup> Por lo tanto, podemos decir que en la novela, las hazañas de la Madre Tierra para su defensa contra los colonizadores, constituyen hazañas míticas, primordiales, que se verán recreadas y reactualizadas por las mujeres indígenas en un proceso de espiral cíclica, acorde con la concepción del tiempo mítico entre los mayas.<sup>363</sup>

Para los antiguos mayas la Tierra era la Gran Diosa Madre, la “Gran Matriz”, receptáculo de la totalidad de la vida, de donde todos los seres del cosmos han nacido, y al morir todos retornan a ella para que los transfigure y les vuelve a dar vida. Sus dones son

---

<sup>362</sup> Cabe recordar que para Eliade, las grandes hazañas de los dioses en los tiempos primordiales, sirven de modelos ejemplares para guiar la conducta de los seres humanos en la tierra. Consideramos que las hazañas de la Madre Tierra al inicio de la novela para defenderse de los colonizadores, constituyen un modelo ejemplar, una guía para el actuar de las mujeres indígenas, de tal forma que estas mujeres en sus trayectorias se encuentran recreando las acciones y significaciones de la Madre Tierra.

<sup>363</sup> Diversos autores, han planteado tesis similares acerca del devenir cíclico de las figuras femeninas de la novela. Erick Camayd(1998), considera que los personajes femeninos se desenvuelven en una serie de repeticiones, como parte de una preferencia de Asturias por o que se repite, desde las frases de la novela, hasta los personajes femeninos. Por su parte Rose Marie Galindo (1990), remarca las semejanzas entre *María Tecún*, *Piojosa Grande e Isaura Terrón*, pero no desarrolla más la idea. Emilio García (1978), por su parte, es quizá, quien más desarrolla esta idea, pues para él, la semejanza entre las imágenes femeninas de la novela comienzan a tejerse a partir de las hazañas ejemplares de la madre tierra; sin embargo él subsume estas relaciones entre los personajes femeninos, al análisis histórico lineal de Rafael Girard que anteriormente referimos.

precisamente la fecundidad, la vida y la muerte, por lo tanto es ella quien maneja todos los ciclos vitales, en ello tiene estrecha relación con la Luna y con el agua. Antiguamente, los mayas quichés identificaron a esta gran Diosa, con la divina *Ixmucané* cuyo nombre significa “antigua ocultadora”, “la abuela del día, la abuela del alba”, es ella la abuela de los héroes que se transformaron en el Sol y la Luna, es la “Antigua ocultadora” con “Gigante abertura”.<sup>364</sup> Mientras que, los mayas yucatecos denominaban *Ixchel* a la Gran Diosa Madre. El nombre *Ixchel*, ha sido interpretado como “la del arcoíris”, “la de tez blanca y pelo claro” tal vez en referencia a la Luna Llena, “la mujer tirada” o recostada, y en su versión de anciana ha recibido el nombre de *Ixchebal Yax*, “la Señora Blanca Causa Primera”<sup>365</sup>. Con estas denominaciones se le asocia a la Luna, como astro rector de los ciclos vitales, de la vida y de la muerte.<sup>366</sup>

En *Hombres de Maíz*, la Madre Tierra mantiene esta significación dual que le atribuye grandes poderes. Recordemos que la Tierra es la encargada de sustentar la vida de la comunidad indígena de *Ilóm*, y por ello la consideran Madre de toda la vida, por la que los seres humanos se han hermanado con los seres en la naturaleza. Es la Tierra quien primero hace el llamado a los hombres para que se levanten en armas contra los ladinos. Posteriormente es ella quien castiga a los ladinos propiciando su muerte al ser devorados por el fuego y también castiga a las generaciones subsiguientes que la conciben como mercancía, con su infertilidad, que es la huida de sus potencialidades de sustentadora de la vida humana.

Las mujeres indígenas, *Piojosa Grande* y *la Nana Yaca*, viven recreando la cosmovisión maya de su comunidad. *Piojosa Grande* es esposa de *Gaspar Ilom*, ambos, expresan el principio de complementariedad maya entre lo femenino y lo masculino para dar vida a su

---

<sup>364</sup> *Popol Vuh*, (traducción de George Raynaud, Miguel Angel Asturias y J.M. Mendoza), *op. cit.* p. 11

<sup>365</sup> Para todas las referencias a la Diosa *Ixchel* e *Ixchebal Yax*, nos apoyamos en el trabajo ya citado de Noemí Cruz (2005).

<sup>366</sup> “El tiempo controlado y medido por medio de las fases lunares es, decíamos, un tiempo “vivo”. Se refiere siempre a una realidad bio-cósmica, las lluvias, las mareas, la siembra o el ciclo menstrual [...], el mismo simbolismo une entre ellos a la luna, las aguas, la lluvia, la fecundidad de las mujeres, la de los animales, la vegetación, el destino del hombre después de la muerte y las ceremonias de iniciación.” Mircea Eliade, *Imágenes y Símbolos*, en Noemí Cruz, *op. cit.* p. 26

descendencia, a las tierras y a su cultura; ellos tienen relación con *Ixmucané e Ixpiyacoc*, la pareja de sabios abuelos creadores de los primeros hombres. Ella es madre del hijo de *Gaspar*, posee el don de la adivinación y cuando los ladinos dan muerte a parte de su comunidad ella se escapa a las montañas para resguardar su cosmovisión y su descendencia. *Piojosa Grande* se relaciona con *Ixmucané*, nombre que significa “antigua ocultadora” (haciendo alusión a su carácter de adivina y poseedora de sabiduría) y “gigante abertura” (en referencia a su fertilidad), ya que *Piojosa* enseña a *Gaspar* los misterios de la sexualidad y de la fecundidad tanto humana como natural, así como los misterios de la muerte y de la resurrección; además *Piojosa* tiene la misión de resguardar en la vida de sus hijos y su cultura, de la destrucción que propician los ladinos en las tierras de *Ilóm*; y tanto *Piojosa Grande* como *Ixmucané*, tienen relación con el piojo como mensajero del inframundo.<sup>367</sup> Además, igual que la Madre Tierra ha castigado a los ladinos propiciando su muerte y abandonándolos con su infertilidad, *Piojosa Grande* tiene que huir de las tierras de *Ilóm* invadidas por los ladinos, para su defensa, la de su hijo y la de su cultura y dejar sembrada la esperanza de su retorno.

Mientras que la *Nana Yaca* madre de los hermanos *Tecún*, para sanar su enfermedad, el *Curandero venado* pide que se le sacrifiquen a los *Zacatón*, ladinos que le provocaron su mal y la muerte de *Gaspar*, además uno de sus hijos enferma mentalmente en este proceso. Posteriormente cuando el curandero venado se sacrifica por la salud de uno de los *Tecún*, la *Nana Yaca* culmina el ritual de sanación de su hijo. En este caso nos encontramos con que la *Nana Yaca* es una mujer sabia que sabe de medicina tradicional, pero a la vez ha sido ella la que propició indirectamente la enfermedad de su hijo. Estas características son propias de la *Gran Diosa lunar Ixchel*, diosa de la medicina y a la vez la que propicia las enfermedades.<sup>368</sup>

La figura femenina central de la segunda parte de la novela es *María Tecún*. La novela nos dice que *María*, esposa de *Goyo Yic* vivía cumpliendo con su rol de esposa disciplinada,

---

<sup>367</sup> Infra. p. 125

<sup>368</sup> En el capítulo dos, exponemos algunas de las tesis de Noemí Cruz y Mircea Eliade sobre la Gran diosa Madre, que nos ayudan a comprender mejor el carácter de la Gran diosa Maya *Ixchel*.

abocada a la reproducción, cuidado de sus hijos y labores del hogar. Pero un día *María* decide abandonar a su esposo y romper con la concepción de género neocoloniales que había seguido, iniciando así un proceso de autoconocimiento, de atención a sus propios deseos, implicando vivir de otra forma su maternidad.<sup>369</sup> Además la novela nos informa que se fue a vivir a las montañas donde probablemente haya sido una guerrillera y que estableció relaciones con otros hombres, vivió con *Benito Ramos* y se relacionó amorosamente con el diablo. Todo ello coloca a *María Tecún* como una mujer trasgresora de las normas neocoloniales (cristianas y nacionalistas) que pesan sobre las mujeres. Ella se inicia en los misterios de su sexualidad y de la atención a su espíritu. Mientras tanto la Iglesia la condena, y el pueblo incorpora a su tradición oral la leyenda de las tecunas como una forma de mantener viva una concepción de las mujeres que se aproxima más a la perspectiva de la sexualidad y de la iniciación femenina entre los mayas prehispánicos.

*María Tecún*, guarda relación con la doncella *Ixquic* del *Popol Vuh*, pues ambas son figuras femeninas que rompen con las normas de su sociedad, movidas por su propio deseo y su necesidad de autoconocimiento, por lo cual ambas son capaces de propiciar la fecundidad de la tierra y el nacimiento del maíz. *Ixquix* en comunicación con los animales, y con deidades femeninas, logra hacer brotar las plantas del maíz. *María Tecún*, al huir propicia su propia iniciación espiritual así como la iniciación espiritual de su esposo, de tal forma que ambos, en sus trayectos, logran aprehender elementos de la comisión maya que habían sido olvidados, para renacer hacia el final de la novela como auténticos hombres de maíz. El actuar de *María* también recrea, los sucesos primeros de la novela en donde la Madre Tierra y *Piojosa Grande* huyen de las tierras invadidas por los ladinos para su propia defensa.

Finalmente es la figura de *María la Lluvia*, la que cierra el ciclo de la novela. Ella es la piedra de las tecunas, es *María Tecún*, pero también es *Piojosa Grande*, ella simboliza a la *Gran Diosa* maya *Ixchel*, que rige los ciclos de la vida en la naturaleza y en los seres humanos. Ella es la Madre Tierra fecundada, húmeda, que da a luz al maíz, y a los seres

---

<sup>369</sup> *Infra*. p. 153

humanos. Gracias a ella la comunidad indígena vuelve a integrarse, para seguir sembrando el maíz, su alimento sagrado.

La escena final de *Hombres de Maíz*, presenta a *María Tecún* que es también *María la Lluvia* y a *Goyo* con su descendencia como hormigas, sembrando el maíz y recreando su cultura. Esta escena nos remite a la interpretación que se ha dado de una imagen del Códice Dresde, donde aparece la *Diosa Ixchel* propiciando la lluvia con su consorte el *Dios Chaac*:

...En 39b, aparece la diosa O (Ixchel) con el cántaro invertido, Chaac sembrando y Chaac en otra cortina de agua con glifos celestes... En esta primera parte podemos ver que el tema principal es sembrar bajo un contexto de fertilidad. Es factible que en esta escena la diosa O sea productora de una precipitación agresiva, pero fundamental e indispensable para preparar la tierra antes de depositar la semilla, por lo tanto, también es generadora de una lluvia fecundante.<sup>370</sup>

*María la Lluvia*, recrea a la gran diosa *Ixchel*, y en la novela se posiciona como el centro de la vida comunitaria, por ella la fecundidad de la tierra y de las mujeres retorna, los lazos que se habían roto con el advenimiento del proceso modernizador, ahora se tejen nuevamente para dar vida.

Por medio de la figura de *María la Lluvia*, hombres y mujeres se reconcilian, los seres humanos establecen nuevas relaciones con una naturaleza considerada sagrada, la idea del futuro adquiere más sentido ya que ha incorporado las significaciones olvidadas del pasado mítico.

*María la Lluvia*, es la Gran Diosa que da vida y da muerte, que rige el tiempo cíclico para que la fecundidad de la vida se perpetúe.

---

<sup>370</sup> Noemí Cruz, (2008), *op cit.* p. 59.



## BIBLIOGRAFÍA

Acuña, Victor Hugo, *Historia General de Centroamérica, las repúblicas agroexportadoras (1870-1945)* Tomo IV, España, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1993.

Arendt, Hannah, *Men in Dark Times*, New York and London, A Harvest / HBJ Book, 1968, 272 pp.

Asturias, Miguel Ángel, *El señor presidente*, Madrid España, Cátedra letras Hispánicas, 2001, 428 pp.

-----, *Hombres de maíz*, España, Alianza editorial, 2008, 375 pp.

-----, *Leyendas de Guatemala*, Buenos Aires, Losada, 1968, 169 pp.

Bachelard, Gaston, *El aire y los sueños*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, Primera edición, 327 pp.

Banerjee, Ishita, "Historias imbricadas: imperio, naciones, mujeres", en Ana María Tepichin, Karin Tinat y Luzelena Gutierrez (coordinadoras), *Relaciones de Género*, Colección: Los grandes problemas de México, Tomo VIII, México D.F., El Colegio de México, 2010, p. 155-175.

Bourdieu, Pierre, *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 5ta. Edición, 2007, 160pp.

Breton, André, *Manifiesto Surrealista*, (<http://www.surrealismo.org>) (enero 2010)

Cassirer, Ernest, *Antropología Filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, 335 pp.

Cienfuegos, Juan Fernando, *Historia moderna de la Etnicidad en Guatemala. La visión hegemónica: rebeliones y otros incidentes indígenas en el siglo XX*. Guatemala, Universidad Rafael Landívar, Instituto de Investigaciones económicas y sociales (IDIES), 1998. 104 pp.

Clendinnen, Inga, "Las mujeres mayas yucatecas y la conquista española: rol y ritual en la reconstrucción histórica." En Stolke Verena (comp.), *Mujeres invadidas*, Madrid, Horas y horas, Colección Cuadernos Inacabados No. 12., 1993, 199pp.

Cobian, Dora Luz, *Génesis y evolución de la figura femenina en el Popol Vuh*, México, Plaza y Valdés, 155 pp.

Cruz Cortes, Noemí, *Las señoras de la Luna*, México D.F., Instituto de Investigaciones Filológicas UNAM, Centro de estudios mayas, Cuaderno 32, Primera edición, 2005, 112pp.

Damián, Gisela Espinosa, Libni Iracema Dircio y Martha Sánchez Néstor, *La coordinadora guerrerense de mujeres indígenas. Construyendo la equidad y la ciudadanía*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, UNIFEM, 2010, 430 pp.

De la Garza, Mercedes, (compilación), *Literatura Maya*, Caracas, Edit. Galaxis, 1980, 453pp.

-----, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, México, Paidós, Fac. de Filosofía y Letras UNAM, 1998, 1ra. Edición, 201 pp.

Dilthey Wilhelm, *Critica de la Razón histórica*, Barcelona, Península, 1986, 286 pp.

*El libro de los cantares de Dzibalche*, (Introducción y notas por, Alfredo Barrera y Silvia Rendón), México, INAH, 1965.

*El libro del consejo: Popol Vuh*, Traducción y notas Georges Raynaud, J. M. González de Mendoza y Miguel Ángel Asturias, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, 1993. 194 pp.

Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama, 1973, 185 pp.

-----, *Iniciaciones místicas*, Madrid España, Taurus, 1989, 225 pp.

-----, *Mito y Realidad*, Barcelona, Kairós, 2001, 217pp.

-----, *Tratado de historia de las religiones*, México D.F., Ediciones Era, 1972, p. 177.

Gadamer, Hans-Georg, *Mito y Razón*, Barcelona, Paidós, 1997, 133 pp.

-----, *Verdad y Método*, Salamanca, Ediciones: Sígueme, 2001, 681 pp.

Galindo, Marie Rose, *La caracterización mítica de la mujer en "Hombres de Maíz", "Pedro Páramo" y "Terra Nostra"*, Tesis de doctorado en filosofía, University of Wisconsin Madison, 1990, 299 pp.

García, Fabián Emilio, *"Hombres de Maíz": unidad y sentido a través de sus símbolos mitológicos*, Miami Florida, Universal, 1978, 108 pp.

González Valerio Ma. Antonia, Greta Rivara Kamaji y Paulina Rivero Weber (coordinadoras), *Entre Hermenéuticas*, Facultad de Filosofía y Letras, Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA), UNAM, México D.F. 2004, 196 pp.

Gustafson, Lowell F. y Amelia M. Trevelian, *Antien maya gender identity and relations*, Westport Conn., Bergin and Garvey, 2002, 353 pp.

Hernández Cordero, Ana Lucía, *Maternidades Guatemaltecas: prácticas y significados de mujeres indígenas y no indígenas universitarias*, Tesis de maestría en Estudios de Género, México D.F., El Colegio de México, 2007, 155 pp.

Horkeimer Max y Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994, 303pp.

León-Portilla, Miguel, *Tiempo y realidad en el Pensamiento Maya*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1968, 214 pp.

López Hernández, Miriam, *La condición de la mujer Mexica y Maya vista a través de sus diosas*, Tesis de Lic. en Arqueología, ENAH, 2005, 270 h.

Martín Gerarld, "Estudio General y Notas", en Miguel Ángel Asturias, *Hombres de Maíz*, Edición crítica de las obras completas, España, Fondo de Cultura Económica, Primera Edición, 1981.

Martínez Pelaéz, Severo, *La patria del Criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*, México, Fondo de Cultura Económica, Segunda edición, 1998, 474 pp.

Moi Toril, *Teoría literaria feminista*, Madrid, España, Cátedra, 1988,

Núñez Cruz Maribel, *Hermenéutica y sociología*, México, Tecnológico de Monterrey, Porrúa, 2008, 169 pp.

Olvera Serrano Margarita, "Hermenéutica y corrientes sociológicas interpretativas", en, *Perspectivas teóricas contemporáneas de las ciencias sociales*, México, FCPS-UNAM, 1999, 487 pp.

Pastor, Rodolfo, *Historia de Centroamérica*, México, El Colegio de México, 1988, 394 pp.

Paz, Octavio, *El laberinto de la Soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972, 191 pp.

*Popol Vuh: las antiguas historias del quiché*, Traducidas del texto original con Introducción y notas por Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, Cuarta edición, 227 pp.

Ricci Della Grisa, Graciella, *Realismo Mágico y conciencia mítica en América Latina*, Buenos Aires, F. García Cambiero, Colección estudios latinoamericanos, 1985, 219 pp.

Rilke Rainer María, *Oeuvres completes*, Paris, Vol I., Editores du Seul, 1996, pp. 340-341. Traducción de María Noel Lapoujade.

Rodríguez, Sáenz, Eugenia (Edit.), *Mujeres, Género e Historia en América Central durante los siglos XVIII, XIX y XX*, Costa Rica, UNIFEM, Plumsock Mesoamerican Studies, 2002, 221 pp.

Ruz, Mario Humberto, "El cuerpo miradas etnológicas" en Ivonne Szasz y Susana Lerner (compiladoras), *Para comprender la subjetividad. Investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad*, México D.F., El Colegio de México, 2010, 259 pp.

Sánchez Martínez María del Pilar Araceli, *Las mujeres en "Hombres de Maíz" de Miguel Ángel Asturias*, Tesis de Licenciatura en Letras hispánicas, Facultad de Filosofía y Letras UNAM, Dr. Carlos Huaman, México, 2004, 134 pp.

Santana Rivas, Landy y Georgina Rosado Rosado, *Género y Poder entre los mayas rebeldes de Yucatán: Tulum y la dualidad a través del tiempo*, Mérida, Yucatán, Universidad Autónoma de Yucatán, 2007, 178 pp.

Scott, Joan W., "El género una categoría útil para el análisis histórico", en, Martha Lamas (compiladora), *El género construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Miguel Ángel Porrúa y Programa Universitario de Género (PUEG) UNAM, 2000.

Shütz, Alfred, "Sobre las realidades múltiples", *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, 327 pp.

Solares, Blanca, *Madre terrible: La Diosa en la religión del México Antiguo*, Barcelona, Antropos, CRIM, CEIICH, IIFL, PUEG, UNAM, 2007, 430 pp.

Thompson, Eric, *Historia y Religión de los mayas*, México D.F., Siglo XXI, 1ra. Edición, 2008, 485 pp.

Vance, S. Carole. "El placer y el peligro: hacia una política de la sexualidad", en: *El placer y el peligro explorando la sexualidad femenina*, Madrid, Revolución, 1989.

Velasco, Gómez, Ambrosio, "El desarrollo de la Hermenéutica en las ciencias sociales." En, María Antonia González Valerio, Greta Rivera Kamaji y Paulina Rivero Weber (coordinadoras), (2004) *Entre Hermenéuticas*, Facultad de Filosofía y Letras, Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA), UNAM, México D.F. 2004, 196 pp.

*Vida, obra y herencia de Miguel Ángel Asturias 1899-1999: la riqueza de la diversidad*, Francia, ALLCA XX, UNESCO, 1999, 699 pp.

Villanueva Luis Aguilar, *Weber: la idea de ciencia social, Vol. I: La tradición y Vol. II: La innovación*, México, Coordinación de Humanidades UNAM, Miguel Ángel Porrúa, 1988.

Walter, Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos: Iluminaciones IV*, (Trad. Roberto Blatt), Madrid, Taurus, 1988, 164 pp.

Weber Max, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, 269 pp.

-----, *Economía y Sociedad*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2008, Segunda edición, 1237 pp.

Winch, Peter, *Comprender una sociedad primitiva*, Barcelona, España, Edit. Paidós, 1994, 167 pp.

## HEMEROGRAFÍA

Camayd, Freixas, Erik, "Miguel Ángel Asturias, *Hombres de maíz*: como lectura surrealista de la escritura mayense", en *Revista de Crítica Latinoamericana*, Año 24, No. 47, (1998), Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar (CELA CP), (<http://www.jstor.org/stable/4530974>).

De Luelmo Jareño, José María, "La historia al trasluz: Walter Benjamin y la imagen dialéctica", (Artículo electrónico), *Escritura e Imagen*, Vol. 3, España, Universidad Politécnica de Valencia, 2007, pp.317-334 (<http://revistas.ucm.es/index.php/ESIM/article/view/ESIM0707110163A/29110>), (mayo 2011).

Garza Saldivar, Norma, "El espacio de la memoria", en *Acta Poética*, Núm. 30-2, México D.F., Instituto de Investigaciones filológicas UNAM, Otoño 2009, pp. 151-165.

Hernández Castillo, Aída, "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género." en *Debate Feminista* Año 12, Vol. 24 Octubre, pp.1-28

Larrique Diego, "Hermenéutica como ontología de las ciencias sociales." En *Espacio abierto, cuaderno venezolano de Sociología*, Núm. 2, Vol.17, Venezuela, Abril-Junio, 2008, pp. 317-337.

Velasco, Gómez, Ambrosio, "Tradiciones hermenéuticas", (Revista Electrónica) *Theorethikos*, Año III, Núm. 3, San Salvador, Universidad San Francisco Gavidia, julio-septiembre, 2000, p. 16 (<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/116/11630311.pdf>) (30 de agosto de 2011) .

-----, "Crítica y Hermenéutica" (Artículo en línea), México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM, 2009, pp. 279-287, ([http://www.crim.unam.mx/drupal/crimArchivos/Colec\\_Dig/2009/Yaniez/29\\_Critica\\_y\\_hermeneutica.pdf](http://www.crim.unam.mx/drupal/crimArchivos/Colec_Dig/2009/Yaniez/29_Critica_y_hermeneutica.pdf)) (Agosto de 2011).