

HOMBRES DE MAÍZ

UN MOTIVO MESOAMERICANO

por Perla Petrich

Nuestro propósito consiste en identificar la presencia del motivo del maíz en tres bases discursivas diferentes a fin de compararlas y demostrar que, en conjunto, configuran una especie de "diccionario cultural" en el que la denominación "maíz" tiene una definición propia y específica, definición que sólo será válida dentro de un área social, cultural y geográficamente limitada.

Nuestra comparación se sitúa como una aproximación a la textualidad y al mismo tiempo a la intertextualidad¹.

Entendemos por "texto" no un producto terminado, cerrado, sino un espacio en donde se operan procesos de significación que se conectan necesariamente con los de otros "espacios" textuales, con otros códigos,

con la sociedad, con la historia, en definitiva, con la intertextualidad.²

La intertextualidad puede estar determinada por bases discursivas y por dimensiones transtextuales como lo son los sustratos socio-culturales.

Dentro de los límites de este trabajo nos interesa en el primer caso identificar y analizar un motivo que emigra de una estructura discursiva a otra, conservando siempre el mismo núcleo sémico pero alterando o completando su manifestación figurativa y en el segundo caso determinar cómo se construye dentro de un contexto socio-cultural (el mesoamericano y específicamente el maya) la configuración del maíz.

1.1 Corpus considerado: Hemos seleccionado tres discursos que pertenecen a la tradición cultural mayense: en primer lugar el *Popol Vuh* —el libro de la tradición maya-quiché—, en segundo una versión actual del mito sobre el origen del maíz que es común a Guatemala y al sur de México y por último: *Hombres de Maíz*, de Miguel Angel Asturias.

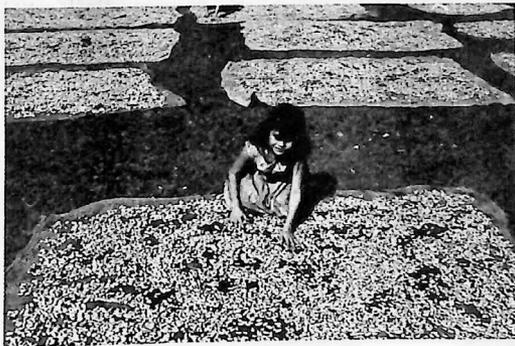
En los dos primeros casos se trata de etno-literatura³ relatos anónimos que "cuentan" desde tiempos inmemoriales el origen de las tradiciones del pueblo maya; el tercero es un discurso

letrado, individual, que, sin embargo, por la idiosincrasia y la genialidad del autor, se fusiona con la memoria y el conocimiento colectivo

hasta tal punto que la comunidad y su mundo mítico parecen asumir la narración.

Estos tres discursos fun-

cionan como estructuras receptoras del motivo del maíz:⁴ cada uno pone de manifiesto connotaciones y modalidades determinadas por el momento histórico en que han sido producidos y por la función social que se les atribuyó.



1.2. Perspectiva metodológica.

La perspectiva de nuestro trabajo es semiótica y se inscribe en la orientación de los trabajos realizados por la escuela de Algirás Greimás.

Este método supone que todo objeto semiótico (ya

¹ La noción de "intertextualidad" fue formulada por primera vez por Bakhtine (1946) y retomada principalmente por Roland Barthes y Julia Kristeva.

² cf. Barthes R., 1973

³ El etno-texto puede ser definido como el discurso cultural oral de una comunidad. El etno-texto es parte integrante del conjunto cultural y es únicamente dentro de este contexto que adquiere verdadero sentido, extrapolado resulta a veces incomprensible y esto se debe a que su código semántico está siempre implícito, hasta tal grado que, en la mayoría de los casos, el mismo narrador ignora el sentido "simbólico" de lo que cuenta; todo lo contrario de la literatura

escrita en donde, al menos en gran parte, el código semántico está presente en el texto. En el primer caso podríamos hablar de implícito referencial (la creación individual supone una selección, una combinación de elementos para provocar un efecto de sentido cuya significación profunda conoce —y asume— el autor como responsable). Lo que se pone en evidencia en el caso de la literatura oral y de la literatura escrita es el rol del individuo en la creación y en consecuencia, la función de los intelectuales (cf., Goody J., 1979)

⁴ Otras fuentes importantes de etno-literatura en donde está presente el motivo del maíz son el *Chilam Balam de Chumayel* (Roys, R.L., 1933) y *Los Anales de los Cakchiqueles* (Recinos, 1950).

sea una imagen, una sinfonía, un poema, etc.) debe ser analizado teniendo en cuenta su modo de producción, de elaboración.

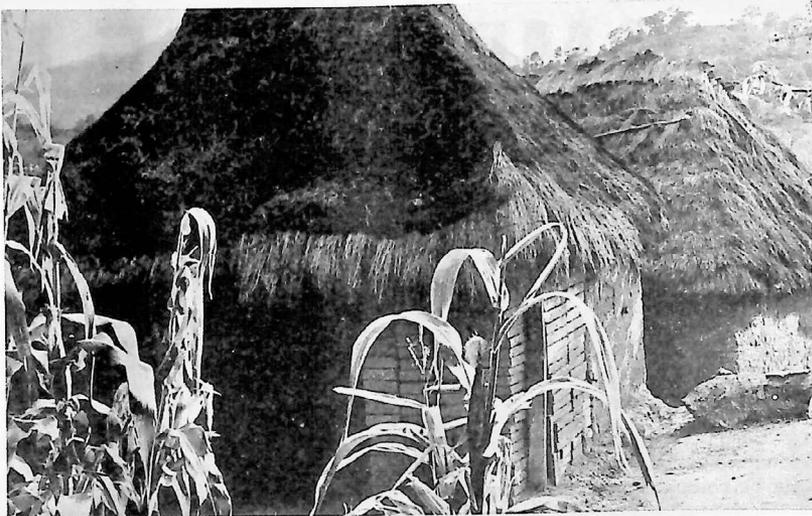
En el caso en que el discurso se convierte en objeto de estudio, el método propone describir su construcción teniendo en cuenta las plataformas que "soportan" y determinan la estructura.

Todo discurso que reúne las características de un relato literario se apoya en dos niveles: el superficial y el profundo.

El nivel superficial posee un componente *narrativo* que condiciona la sucesión y el encadenamiento de estados y transformaciones y un componente *discursivo* que determina la articulación de figuras y los efectos de sentido.

El nivel profundo constituye la base axiológica de todo discurso y es una estructura interna que está formada por unidades mínimas de significación (vida — muerte, individuo — sociedad, naturaleza — cultura, etc.). Según el tipo de relaciones que se establezcan entre estos términos se efectuará una determinada clasificación de valores. Esta estructura interna no es estática, supone un sistema de operaciones que organizan el paso de un nivel a otro.

Esta base-subyacente, interna, además de señalar las relaciones entre los valores, pone en evidencia las operaciones de transformación. Estas transformaciones se manifestarán en el nivel superficial a través de las acciones de los "actantes" en el caso del componente narrativo y a través de las "figuras" en el del componente discursivo. Por ejemplo, el paso de la vida a la muerte puede traducirse



narrativamente como una prueba principal llevada a cabo por el "sujeto" con la finalidad de alcanzar su "objeto" de deseo. Discursivamente este pasaje puede organizarse con las siguientes figuras: Orfeo baja al Hades para rescatar a Eurídice (su "objeto" perdido⁵): en otro relato la misma transformación profunda puede manifestarse de otra manera: con una prueba principal negativa que tendrá como consecuencia inmediata la muerte del héroe en manos del enemigo: Héctor muere al enfrentarse con Aquiles.

Las posibilidades de manifestación de un mismo tipo de axiología interna al discurso son casi infinitas.

A continuación aclararemos algunos términos específicos que se encuentran frecuentemente empleados en relación al nivel discursivo del que no ocuparemos especialmente.

Cuando leemos un relato registramos una su-

cesión de información y de efectos de sentido que nos permite, progresivamente, elaborar una significación. Esta significación es posible no sólo por el desarrollo narrativo sino también por la presencia de *figuras* (componente discursivo) que sirven para calificar, para "vestir" los actantes⁶, los estados y las transformaciones del nivel narrativo. En el *Popol Vuh* por ejemplo, en la tercera parte del capítulo primero, se relata cómo los dioses dieron vida a los hombres gracias al maíz. En este caso el rol actancial de "destinador" le corresponde a los dioses, el de "destinatario" a los hombres, el "objeto" es la vida y el "ayudante" el maíz. La transformación que modifica la situación inicial: hombres sin vida porque no se había empleado la materia adecuada, se resuelve a nivel discursivo

con "la creación" del hombre de maíz.

En *Hombres de Maíz* observamos otro tipo de manifestación actorial⁷: el sujeto narrativo está investido semánticamente en la figura del jefe de la comunidad: Gaspar Ilóm; los oponentes en los cultivadores ladinos, etc. Las figuras del discurso representan una red de imágenes ligadas entre sí. A este tejido de relaciones se le llama: *trayecto figurativo*. En ciertos casos, después de realizar una comparación se suele observar puntos comunes entre los trayectos figurativos realizados en diferentes textos. Todos estos trayectos, que poseen un mismo núcleo, pueden ser reunidos en una *configuración discursiva*. Por ejemplo, podemos considerar como configura-

⁵ A través de un gráfico el relato podría representarse de la siguiente manera: Nivel superficial: a) Componente discursivo: Orfeo baja al Hades e intenta rescatar a Eurídice.

b) Componente narrativo: Un sujeto lleva a cabo una prueba para obtener así el objeto que desea y modificar la situación de separación. Nivel profundo: Los dos valores que entran en juego son "la vida" y "la muerte". Se produce un pasaje del primero al segundo.

⁶ Actantes: Unidades sintéticas de carácter exclusivamente formal, anterior a cualquier tipo de investimento semántico y/o ideológico (cfr. Greimá-Courtés, 1979). Las relaciones que los actantes mantienen entre sí constituyen el modelo actancial: sujeto-objeto-destinador-destinatario-oponente-ayudante.

⁷ Podemos hablar de actores cuando los actantes, se manifiestan como figuras: el sujeto está representado por el príncipe (actor), el objeto por la princesa, el ayudante por el hada madrina, etc.

ción discursiva "la vejez" y como trayectos figurativos desarrollados en diferentes relatos "la enfermedad", "la jubilación", "la impotencia", etc. Otro ejemplo: "derroche" puede suponer como trayectos figurativos "vida de libertino", dilapidación por el juego (cartas, casino. . .), dilapidación por "amor" (engaño, desilusión amorosa. . .)

1.3. Algunas consideraciones sobre los motivos en etno-literatura.

1.3.1. *El motivo: unidad narrativa-unidad figurativa*: Una de las definiciones clásicas del motivo es la que da Thompson refiriéndose al cuento folklórico: "el motivo es el elemento más pequeño que tiene el poder de persistir en la tradición"⁸.

La clasificación de motivos realizada por Thompson parece estar basada sólo en el carácter anecdótico o llamativo de las unidades narrativas ("something out of ordinary" "unusual")⁹.

Esta actitud etnocéntrica resta científicidad objetiva a la clasificación. Lo que para una cultura puede resultar "sorprendente" es "normal" para otra. Si aceptamos el principio de identidad y diferencia cultural tenemos que admitir que una clasificación "universal" de motivos, propuesta desde una visión exclusivamente occidental, tal como la de Thompson, no es posible.¹⁰

Con esto no pretendemos desmerecer la obra gigantesca y valiosa que realizó Thompson sino relativizar ciertos conceptos y ampliar perspectivas.

Actualmente ciertos semióticos¹¹ intentan definir el motivo no sólo como un micro-relato elemental sino además como una secuencia de tipo figurativa que se inscribe generalmente en un relato mayor. Esta combinación figurativa, articulada sintácticamente bajo la forma de micro-relato, se ubica fácilmente en contextos discursivos diferentes y variados conservando un cierto contenido propio que permite su reconocimiento inmediato.

La combinación figurativa varía según los contextos de empleo pero ya no es "catalogada" según su mayor o menor grado de exotismo sino considerada como un referente cultural específico. Tanto el aspecto narrativo (micro-relato) como el discursivo (combinación figurativa) son definidos y al mismo tiempo definidores de un universo socio-cultural.

La organización sintáctica del micro relato y su manifestación figurativa se caracterizan por elementos invariables pero, al mismo tiempo, el motivo se caracteriza por la existencia, en estos dos niveles, de variables que dependen directamente de la estructura receptora.

Esta, creemos, es la situación en la que se inscribe el motivo del maíz dentro de un ámbito que podemos definir, considerando las constantes socio-geográficas, como mesoamericano.

El micro relato, que en forma más o menos variable, encontramos en las tres narraciones que comparamos será el siguiente: cuando hubo carencia de alimentos se buscó la comida —los granos de maíz— y se los encontró en una gruta en la montaña. Ciertos animales ayudaron a encontrarlos y a sacarlos. Desde entonces el hombre tuvo que comer.

Este micro-relato presenta la combinación figurativa básica que nos permitirá su identificación inmediata. Según el tipo de discurso receptor del motivo y según el tema que desarrolle se realizarán otras articulaciones figurativas sobre esta estructura elemental.

1.3.2 *El motivo: unidad cultural*: El sustrato cultural, como ya lo especificamos, determina un número posible y limitado de combinaciones figurativas y en este sentido el motivo puede ser considerado como un producto del universo socio-cultural que representa y sólo dentro de este contexto es comprendido en su total espesor semántico.

Cada motivo pone en juego dos dimensiones semánticas: una práctica y otra axiológica o mítica¹², ésta última subyacente.

Para comprender el sentido de un motivo es necesario acceder a estos

dos planos: el primero es interpretado sin mayores problemas y en forma inmediata: el maíz, por ejemplo, en cualquier lugar del mundo es asociado a una figura que representa granos alimenticios. En cambio el segundo nivel, en el caso del maíz, sólo es accesible a los que participan de una tradición mesoamericana y pueden reconocerlo en figuras tales como una gruta en la montaña, las hormigas que salen de ella llevando granos sobre las espaldas, la masa con la que se creó a los primeros hombres, las bebidas que sirvieron para darles fuerzas y alimentarlos.

Únicamente el referente cultural permite encontrar las relaciones profundas —míticas— que hacen significativas las imágenes. El motivo está comprendido con una realidad, está "significado" por una axiología determinada, es parte del sistema de representaciones, es la expresión de una visión única del mundo: "El motivo debido a su articulación sintáctica y semántica lo convierte en micro-relato, toma fácilmente lugar en contextos discursivos variados; debido a su forma figurativa específica y estereotipada, ligada tal como lo está al uso (en el sentido hjelmsleviano) remite a todo un universo socio-cultural determinado"¹³.

El referente externo carga de contenido al mito mucho antes de que éste se inscriba en el discurso pero, una vez ocurrido esto, una vez que el motivo comienza a "emigrar" de una estructura discursiva a otra, cada texto utilizará al anterior para ampliar y completar las

⁸ Thompson S., 1946

¹¹ cf. Courtés J., 1979-1980

⁹ Thompson S., 1975

¹² Courtés J., 1980 bis

¹⁰ cf. Bremond C., 1980

¹³ Courtés J., 1980 bis, pág. 47

figuras que manifiestan el motivo, para emplear en cada caso una virtualidad sémica hasta este momento desconocida.

"El motivo —dice Greimás— inscrito en un determinado texto es sólo un trayecto figurativo entre otros y en este caso recubre el desarrollo de un tema: cuando lo encontramos en otro texto se lo reconoce manifestando otro tema diferente. Es todo lo contrario de la parábola —dirá J. Courtés— quien la define como un conjunto de trayectos figurativos que manifiestan un solo tema mientras que el motivo es una configuración única capaz de explicitar varios. Pero el motivo es motivo en un texto únicamente porque se refiere a otro texto y éste incluso lo remite a otro; su modo de existencia no es el de una unidad discursiva realizada sino el de una virtualidad inscrita en una especie de "memoria" transtextual. El motivo no es una unidad "en discurso" sino "en lengua", dirían algunos lingüistas"¹⁴.

Greimás, de este modo, hace alusión no sólo al encadenamiento de figuras (aspecto sintagmático del motivo) sino fundamentalmente al origen cultural de las figuras. Además señala un aspecto que nos interesa particularmente: la relación entre tema y motivo. El tema se diferencia del motivo por su mayor grado de abstracción. Por ejemplo, el tema

"muerte" puede desarrollarse a través de ciertas secuencias discursivas de tipo figurativo (motivos) tales como "fantasmas", "velorio", "entierro", "enfermedad", "desintegración", etc.

A su vez, un mismo motivo puede referirse a temas diferentes, por ejemplo, el motivo del entierro puede aparecer manifestando el tema de "terror", de "vampirismo", de "la resurrección", etc.

La cantidad y variedad de explotaciones temáticas dependen del tamaño del corpus disponible.

1.2.3. *Polisemia del motivo*: El motivo está formado por una serie de virtualidades que se manifiestan siempre parcialmente y en relación directa con la estructura que lo acoge. Cada relato y por supuesto, cada pintura, cada melodía, cada escultura, etc., expresa sólo uno o algunos de los aspectos significativos.

La única manera de captar la "densidad" semántica de un motivo es realizar un estudio comparativo de sus diferentes manifestaciones.

Del mismo modo que cada palabra posee un significado fijo y puede, al mismo tiempo, "revelar" un sentido diferente en cada frase según la intención del locutor, el motivo —según el tema que desarrolle— conservará un núcleo sémico invariable pero tendrá manifestaciones variables.

Observaremos cómo, en el caso del maíz, todas las combinaciones figura-

tivas tienen un denominador común: el grano es el alimento por excelencia. Sin embargo, en el *Popol Vuh* se trata de la materia con la que los dioses construyeron al primer hombre, en los mitos de tradición oral del grano divino que los hombres roban a la Dueña de la montaña y en *Hombres de maíz* del símbolo de una raza, de la causa de una lucha.

Este mismo fenómeno se repite en infinitad de casos. Otro ejemplo significativo puede ser el motivo del laberinto: para los budistas se trata del tema de la purificación mística y lo representan con la figura de la mandala; para un escritor como Borges es el tema de la existencia humana y las figuras elegidas son bibliotecas infinitas, corredores interminables, puertas sin salida, escaleras hacia la nada... Para Cortázar es el motivo que sirve para desarrollar el tema de la iniciación de una forma de vida diferente y desconocida que es presentida como salvación posible para el hombre. El laberinto, en este caso, está representado por figuras lúdicas como la rayuela.

Podríamos seguir citando ejemplos sobre la figura del laberinto pero lo que nos interesa destacar en este caso es que existe una unidad narrativa que es común a todas las manifestaciones y que puede encontrarse explicitado o no pero que está, en todos los casos, sobreentendida: un sujeto intenta descubrir, dentro de una figura muy intrinca-

da (constante figurativa), la manera de encontrar el camino correcto para llegar al centro. Sólo los iniciados logran conocer el secreto, los demás fracasan.

L

as variaciones figurativas traducen dos situaciones: por una parte son signos de

la presencia de distintos *sustratos culturales*: el caso de las representaciones del laberinto a través de la mandala dentro de la tradición budista oriental y el de otro tipo de articulaciones figurativas elegidas en occidente para el mismo motivo. Por otra parte, indican un mismo *sustrato cultural* que da origen a muchas combinaciones, como es el caso del maíz dentro de la tradición maya. En esta situación las variaciones se deben a que cada estructura de recepción explota una posibilidad sémica del motivo estableciéndose una relación de complementariedad entre los discursos ya que cada uno completa la presentación anterior. Cada discurso dentro de esta cadena se convierte en contexto de otro y así indefinidamente.

2. Status semiótico del maíz

2.1. Inserción histórica

"El maíz que le salga será su maíz, la semilla para sus hijos y sus nietos y los hijos de sus nietos. El maíz que no le salga se-

¹⁴ Greimás A., 1979, pág. 6

rá su vergüenza y su hambre y su desdicha y la maldición de sus hijos y sus nietos y los hijos de sus nietos".

Mario Monteforte Toledo: *Llegaron del mar*.

La agricultura mesoamericana ha desarrollado conocimientos y técnicas que permitieron resolver eficazmente los problemas de subsistencia, pues la gama de productos era, y en ciertos casos sigue siendo, abundante.

Pero lo que sorprende profundamente en la relación del hombre mesoamericano con la naturaleza en que está inscrito es la importancia acordada a una de esas plantas —el maíz—¹⁵ tanto en el sistema de representaciones como en la relación significativa de identificación y reconocimiento individual y social.

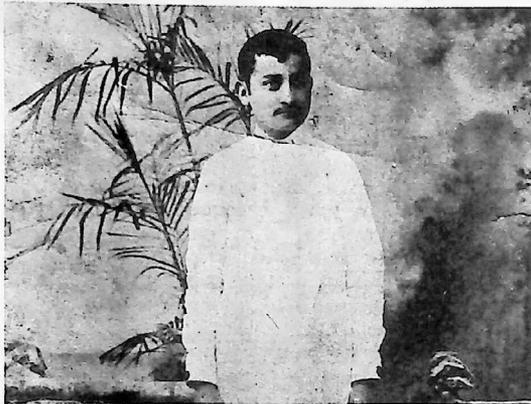
En el espacio social de los diferentes grupos mayas, "la milpa" es un referente determinante ya que el hombre encuentra en él su identificación: "Saber trabajar" máxima connotación de competencia como hombre —es sinónimo de "saber cultivar el maíz" y "trabajar" significa ocuparse de la milpa. El campo es el espacio masculino por excelencia y es en la relación con el mismo, en su trabajo y cuidado, que el hombre siente comprometido completamente su tiempo, su inteligencia, su identidad. . .

Esta relación de reconocimiento está expresada con gran precisión en la reflexión de uno de

nuestros informantes mochó¹⁶: "El maíz tal como se cocina se cultiva: con paciencia, sin descuidarlo un momento. Si la señora de la casa no atiende bien su comida o la hace sin cariño, los tamales no serán suaves ni dulces. Si yo descuido mi milpa, si no le hablo con buenas palabras, si no la limpio, si no estoy aquí para cuidar que no se la coman los pajaritos, no

producir suficiente grano para afrontar los deberes y gastos que conlleva la función.

Esta misma mecánica de código referencial se aplica también a la mujer ya que socialmente está en relación con la "competencia culinaria". Preparar "la comida" es sinónimo de



saldrán las mazorcas, mi cosecha no será abundante, todo estará perdido."

Al mismo tiempo el "maíz" es uno de los elementos fundamentales del reconocimiento social. Cuando las diferentes autoridades discuten la posibilidad de que tal o cual persona sea designada para pasar "un cargo", es decir, asumir durante un año una función al interior del sistema tradicional de autoridad —reconocimiento social del individuo—, aparte de interrogarse sobre su fidelidad a la tradición, a las creencias. . . , plantean como condición "que disponga de su maíz", es decir, que sea capaz de

preparar el maíz y viceversa, pues además de ser el maíz la comida en el sentido concreto —más del 60 por ciento de la alimentación cotidiana está asegurada por dicha planta —lo es también en el sentido de "conducta" alimenticia modalizadora del gusto: No comer tortillas en una comida es "no comer buena comida". El maíz es connotado como "suave" y "dulce" y esta categoría taxonómica es aplicada sistemáticamente para la "valoración" de todo alimento.

La planta en ella misma cumple funciones muy variadas, y los usos que se hacen de sus elementos múltiples:

—los elotes —primicias de la cosecha— son ofrecidos a la divinidad y a los ancestros como prueba de fidelidad y agradecimiento.

—los granos maduros de la mazorca son utilizados como medio de adivinación para conocer la voluntad de los dioses¹⁷.

—la caña se usa en ocasiones para construcción de los muros de la casa que serán después recubiertos de barro. También es utilizada como fertilizante en forma de ceniza.

—los "pelos de elote" tienen propiedades diuréticas y con ellos se prepara una infusión que se debe en ayunas.

—las hojas que envuelven la mazorca tiene también múltiples usos: para envolver cierto tipo de tamales, para envolver el copal blanco, para transportar y guardar el tabaco silvestre que fuman en ciertas ceremonias, para envolver los cigarrillos ordinarios. . .

—las hojas y el tallo sirven también como forraje para los animales, sobre todo la parte superior del tallo tierno. Esta misma parte de tallo contiene abundante líquido y los indígenas lo mascan cuando trabajan en el campo o cuando viajan por la montaña.

—el olote —corazón de la mazorca— es utilizada para desgranar: con sus asperezas se frotran los granos de las mazorcas hasta desprenderlos. En ciertos lugares lo utilizan como combustible pero esto es poco frecuente pues, en general, se cree que "si se quema el corazón del maíz la cosecha

¹⁵ Entre otros productos queremos señalar: Frijol, calabaza, tomate, maíz, chile, yuca. . .

¹⁶ Julián Ramos. Motozintla (Chiapas), 1981

¹⁷ Popol Vuh, 1975, pág. 20

próxima se pudrirá como castigo”.

—Con hojas de maíz se hacen las cruces de defensa individual que los mochó colocan en la parte interior de la puerta de la casa para que ésta esté protegida contra las malas fuerzas o las agresiones.

L

a vida cotidiana del hombre mesoamericano gira en torno a esta planta: el maíz es her-

vido con un poco de cal cada noche. Con el calor permite retirar la cáscara con facilidad y, al mismo tiempo, ablanda los granos.

A las cuatro-cinco de la mañana la mujer o las mujeres de la casa se levantan y comienzan a moler el maíz en el “metate”. Así se obtiene una masa homogénea —“el nixtamal” —con el que serán hechas las tortillas del día. Una vez preparada la masa, la van separando en pequeñas bolas que son “torteadas”, es decir golpeadas regularmente con las manos hasta que se extienden en forma de tortilla fina. Acabado este proceso se deposita la tortilla sobre el “comal” —placa de barro cocido que se coloca sobre el fuego— en donde se endurecen y doran. Las tortillas son colocadas luego en una calabaza a la que se le ha abierto en la parte superior un hueco redondo. Se las tapa con una ser-

villeta o una hoja de guineo para que se conserven tibias.

Si el hombre debe ir a trabajar a la milpa, la esposa le preparará una gran bola de masa de maíz cocido y pondrá agua en una calabaza —“pumpo”— para que pueda preparar su “pozol” a la hora de la comida. La preparación es simple: consiste en mezclar —“batir”— con las manos la masa de maíz con el agua hasta preparar una bebida espesa que se tomará acompañada de tortillas.

Si parte en viaje corto, le prepara el “pistón” o tortillas gruesas a las que se les disuelve grasa en las dos caras externas. De esta forma se conservan largo tiempo a condición de que cada día sean expuestas al sol. Estas mismas tortillas pueden estar rellenas de frijol. Si el viaje es largo —unos ocho o diez días— le preparan una masa gruesa de maíz que dura sin descomponerse varios días.

En la vida normal, cuando toda la familia se reúne en la casa al final de la jornada, las tortillas están siempre presentes acompañando al “atole” (bebida preparada a base de maíz) o a los frijoles.

Para el día de los muertos y para las fiestas de fin de año los mochó hacen una comida especial: los tamales de pollo o de cerdo. Para prepararlos la mujer y el hombre van a buscar hojas tiernas de guineo que luego tuestan



sobre el comal. Sobre estas hojas se colocará la masa de maíz, un poco de carne y una cucharada de mole (salsa a base de chocolate). El todo se envuelve quedando bien cubierto con la hoja. Terminada la operación los tamales se colocan en una olla y simplemente se los calienta.

Un último elemento que queremos señalar es la percepción que los mochó y numerosas comunidades mayas tienen sobre la función alimenticia del maíz: este grano está considerado —dentro de la taxonomía indígena mesoamericana— como alimento “caliente”¹⁸ pero es la única planta —junto con el copal— para la cual nuestros informantes se veían obligados a reflexionar. La definición taxonómica es ambivalente, en ciertos casos puede ser considerado como un alimento “caliente” y en otros como “frío”. Esto es importante pues, junto con el copal, son las dos

plantas investidas con mayor carácter sagrado.

P

or otra parte, dentro del esquema de la función nutritiva de los alimentos, el consumo del

maíz bajo la forma sólida tiene como misión “alimentar la carne del hombre”, mientras que como alimento líquido —“atol”, “pozol”, “puzunke”— está destinado a la fortificación de la sangre. Si se les pregunta en qué consiste tener hambre, responden que “en no comer tortillas”. Consideran insuficiente cualquier tipo de dieta que no incluya tortillas o por lo menos, el maíz preparado de una de las múltiples formas que conocen.

En la intimidad cotidiana el hombre maya mantiene una relación personal con esta planta que ha sido, y sigue siendo, considerada como un ser viviente sagrado.

¹⁸ Tanto los indígenas como los mestizos mexicanos establecen una clasificación dual de alimentos, enfermedades y medicinas a partir de la oposición: “frío”-“caliente”. Este sistema taxonómico no está basado en la temperatura de las cosas sino en “calidades” de esas cosas. El equilibrio perfecto está concebido

como la ingestión por partes iguales de esos dos tipos de alimentos. El cuerpo puede enfermarse por exceso de frío o calor, la medicina tendrá que caracterizarse por contrarrestar el exceso: será “fresca” cuando se trata de una enfermedad caliente y viceversa.

Refiriéndose a las tradiciones actuales de Guatemala dice Valladares: "La Madre Maíz está identificada con la propia milpa y la forma religiosa "Nuestra Madre" con que es llamada, se refiere al maíz en general y en abstracto. Las costumbres del Santo Maíz nos revelan este ser, pues el objeto de estas revelaciones es el de congraciarse con el espíritu del grano. . . El propio grano ofrece también calidades de santidad participando así directamente de la naturaleza de la Dueña, como si fuera la expresión material de la deidad, tal es la veneración que se tiene al grano, que está prohibido tirarlo, pisotearlo o quemarlo. . . si algún indígena encuentra algunos granos abandonados en el suelo, inmediatamente los recoge con expresiones de indignación por el descuido y con frases de desagravio para el Maíz¹⁹.

Aún en la actualidad, en el caso de algunos grupos mayas, la buena cosecha, la producción abundante, están estrechamente ligadas al cuidado, al cariño y al cumplimiento fiel del deber de ofrecer "costumbres", es decir presentar las ofrendas requeridas: cuando el niño nace el cordón umbilical es cortado sobre una mazorca para que tenga "larga vida" y para que la cosecha próxima sea abundante; antes de cada siembra se ofrece copal, se encienden seis velas delante de las semillas que se sembrarán y se ruega para que "la vida salga de esos granos".

Cuando el elote comienza a crecer, el campesino va todos los días a la milpa y pasando la mano sobre las jóvenes mazorcas les habla "para que crezcan sin penas, para que la Madre Maíz esté contenta".

Thompson resume con emoción esta realidad refiriéndose a los mayas antiguos pero creemos que lo mismo puede decirse en la actualidad en relación al indígena que cultiva su maíz: "El maíz constituía más que la base de la civilización maya, era el punto focal del culto y todos los mayas que trabajaban la tierra le habían levantado un altar en su corazón"²⁰.

Es casi imposible pensar la vida de un indígena sin el maíz, a él le dedica la mayor parte de su tiempo y de su espacio: la milpa crece alrededor de la casa y en todas las laderas de las montañas, está sobre la mesa, servido como alimento preparado y gran parte de la cocina está ocupada por "la troje", depósito de madera en donde se conservan las mazorcas que serán desgranadas diariamente.

En esta situación no resulta difícil comprender que la vida del hombre depende del maíz, que está hecha de maíz.

2.2. Inserción narrativa.

2.2.1. *Popol Vuh*²¹

"He aquí, pues, el principio de cuando se dispuso hacer al hombre y cuando se buscó lo que debía entrar en la carne del hombre.

Y dijeron los Progenitores, los Creadores y Formadores, que se llamaban Tepeu y Gucumatz: "Ha llegado el tiempo de amanecer, de que se termine la obra y que aparezcan los vasallos que nos han de sustentar y nutrir, los hijos esclarecidos, los vasallos civilizados, que aparezca el hombre, la humanidad sobre la superficie de la tierra". Así dijeron.

Se juntaron, llegaron y celebraron consejo en la oscuridad y en la noche, luego buscaron y discutieron y aquí reflexionaron y pensaron. De esta manera salieron a la luz claramente sus decisiones y encontraron y descubrieron lo que debía

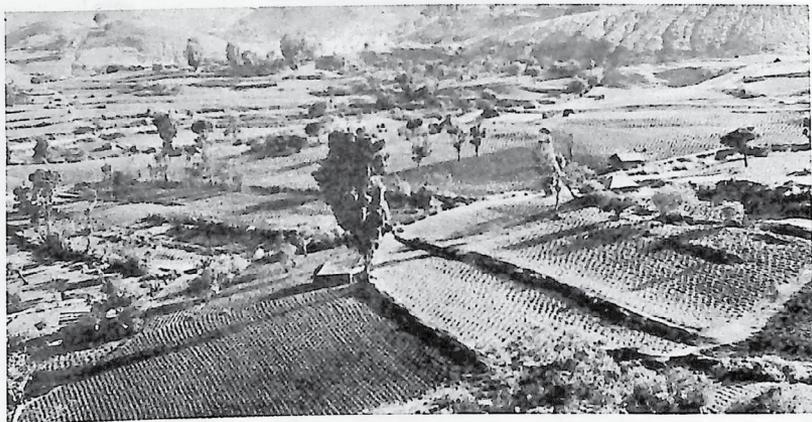
entrar en la carne del hombre.

Poco faltaba para que el sol, la luna y las estrellas aparecieran sobre los Creadores y los Formadores.

De Paxil, de Cayalá, así llamados, vinieron las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas.

Estos son los nombres de los animales que trajeron la comida: Yac (el gato de monte), Utiú (el coyote), Quel (una cotorra vulgarmente llamada chocoyo) y Hoh (cuervo). Estos cuatro animales les dieron la noticia de las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas, les dijeron que fueran a Paxil y les enseñaron el camino de Paxil. Y así encontraron la comida y ésta fue la que entró en la carne del hombre creado, del hombre formado, ésta fue su sangre, de ésta se hizo la sangre del hombre. Así entró el maíz (en la formación del hombre) por obra de los Progenitores.

Y de esta manera se llenaron de alegría, porque habían descubierto una hermosa tierra, llena de deleites, abundante en mazorcas amarillas y ma-



¹⁹ Valladares L., 1957, pág. 198

²⁰ Thompson E., 1975, pág. 254-55

²¹ *Popol Vuh*, 1975, pág. 103

zorcas blancas y abundante también en pataxe y cacao y en innumerables zapotes, anonas, jocotes, nances, matasanos y miel. Abundancia de sabrosos alimentos había en aquel pueblo llamado de Paxil y Cayalá.

Había alimentos de todas clases, alimentos pequeños y grandes, plantas pequeñas y plantas grandes. Los animales enseñaron el camino. Y moliendo entonces las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas hizo Ixmucané nueve bebidas y de este alimento provinieron la fuerza y la gordura y con él crearon los músculos y el vigor del hombre. Esto hicieron los progenitores, Tepeu y Gucumatz así llamados.

A continuación entran en pláticas acerca de la creación y la formación de nuestra primera madre y padre. De maíz amarillo y de maíz blanco se hizo su carne, de masa de maíz se hicieron los brazos y las piernas del hombre. Únicamente masa de maíz entró en la carne de nuestros padres, los cuatro hombres que fueron creados²².

Según el *Popol Vuh* los dioses primero intentaron hacer los hombres de barro; hablaban pero no comprendían, se mojaron con la lluvia y no pudieron subsistir. Luego los hicieron de madera pero no tenían ni alma ni



cerebro. Finalmente decidieron crearlos de maíz que resultó ser la materia perfecta.

Pero fueron demasiado inteligentes, quizá tanto como los dioses, por este motivo fue necesario que "el Corazón del cielo" les echara un vaho sobre los ojos y destruyera de este modo su sabiduría²³.

Los dioses necesitaban tener "vasallos" que los "sustentaran" y "nutrieran", que fueran capaces de venerarlos y ofrecerles los alimentos rituales (plegarias, incienso, velas. . .) y por este motivo se propusieron crear al hombre. Pero estos dioses, al contrario de las divinidades católicas, no son omnipotentes ni omniscientes, dependen de la naturaleza que se revela como la única fuerza creadora: el maíz es la sustancia primordial sin la cual el nacimiento del hombre no hubiese sido posible.

Por otra parte, sin la ayuda de los animales que encontraron el camino de Paxil y Cayalá el maíz nunca hubiese podido llegar a manos de los dioses.²⁴

La actuación de los dioses está explícitamente modalizada por un poder hacer limitado: la naturaleza posee el rol principal, el de fuerza englobante y determinante.

En la creación del hombre existe un contrato implícito, un intercambio de dones permanentes: los dioses dan la vida y el alimento a los hombres y estos, a cambio, les aseguran su alimento ritual (ofrendas, plegarias. . .)

En este caso es interesante destacar que la creación del hombre en el *Popol Vuh* es la representación de un tipo especial de relación entre la instancia sagrada y la humana. En el fondo del relato no se puede "leer" el reflejo de la sociedad sino su estructura ideológica funcionando: para los mayas en general la relación con la divinidad se establecía a partir de un intercambio²⁴ que implicaba deberes y beneficios para ambas partes; el hombre debía recibir favores de parte de la divinidad si cumplía con las obligaciones prometidas, en caso contrario merecía

su castigo. A su vez, si las divinidades no otorgaban los dones merecidos (lluvia, buena cosecha, salud, etc.) los hombres podían reclamar el cumplimiento del contrato e incluso en casos límites, enfrentar a la divinidad.

Frente a esta concepción la llegada y la imposición del catolicismo significó para el indígena un cambio total de vivencia religiosa.

El dogma católico sostiene una creación del hombre como resultado de un acto generoso y desinteresado por parte de un Dios que lo da todo porque puede todo. Aparentemente este Dios no necesita ni pide nada a cambio, sólo —y en este punto entramos en el campo de la manipulación²⁵— un agradecimiento eterno e incondicional frente a su "infinita bondad". En esta situación el hombre no puede exigir nada puesto que lo debe todo. Es a partir de este momento que se instaura la dominación mayor que consiste, no en la aplicación de la fuerza, sino en la aceptación de la dominación por parte de los dominados, lo cual legitima el poder del que ejerce la opresión.²⁶

Este mecanismo de "atribución" constituyó la base de la ideología de la colonia: el español llegó a América a "civilizar" a los indios, a

²² Cf. *Popol Vuh*, pág. 107

²³ En los *Anales de los Cakchiqueles* también se habla de la creación del hombre con el maíz; se descuartizó al coyote para recuperar los granos en sus entrañas. Posteriormente con la sangre de la danta y de la culebra se amasó el maíz.

²⁴ Para la transferencia de un objeto entre los sujetos existen dos posibilidades:

la apropiación o la atribución. Cuando existen dos objetos en comunicación entre dos sujetos es posible otro tipo de relación: el intercambio.

²⁵ La manipulación consiste en el ejercicio de una dominación por parte de un sujeto sobre otro a través de la persuasión. Desde una perspectiva semiótica puede definirse como un "hacer-hacer".

²⁶ Cf. Godelier M, 1978.

ofrecerles como don a la salvación espiritual. El indio reducido a una situación negativa, negado de todos los valores incluso del humano en algunos casos —recordemos las interminables discusiones de la época sobre la consideración o no del indio como ser humano²⁷—, tenía que contentarse con “recibir de parte de los evangelizadores todas las “virtudes” que, supuestamente, no poseía. La “única” condición que se le imponía era la obediencia y el acatamiento de las nuevas normas.

Frente a este dios cristiano autosuficiente, los dioses en el *Popol Vuh* admiten que ellos no pueden vivir si sus hijos no los alimentan y se sobreentiende que los hombres no pueden vivir si los dioses no los crean y los nutren con maíz. Los dioses al elegir al alimento como materia para formar la carne del hombre sacralizaron este objeto y establecieron una relación de dependencia frente al objeto natural: gracias al maíz los dioses tuvieron “vasallos”, gracias al maíz los hombres tuvieron vida y comida, gracias al maíz los animales gozaron de reconocimiento. En esta relación de intercambio e interdependencia, el maíz es siempre el objeto que circula para establecer y asegurar el equilibrio.

2.2.2. Mito sobre el origen del maíz²⁸.

“Cuentan que el maíz viene de allá arriba y que al comienzo pertenecía a la Dueña del lugar²⁹; a la Dueña de la montaña que vivía allá en una cueva. En aquella época la gente tenía mucha hambre y entonces vieron salir a las hormigas de la cueva de la Dueña y las vieron salir con granos de maíz sobre sus espaldas. Entonces la gente llamó al pájaro carpintero para que abriera con su pico un hueco en la piedra. El pájaro no pudo. Entonces llamaron al rayo que lanzó una descarga muy fuerte. Toda la roca tembló y se rompió y entonces los granos quedaron libres.

“Los hombres tendieron las manos para recibir el grano sagrado y se lo llevaron a sus casas y lo plantaron y tuvieron muy buena cosecha.

“Un día apareció una mujer en la milpa y dijo: “Yo soy la Dueña del maíz, yo soy el grano que entierran, espero que aprecien esto, espero que no me olviden y me celebren muchas costumbres”.

El motivo del maíz desarrolla en este caso el tema del origen de la planta alimenticia y fundamentalmente de su cultivo.

Gracias a la técnica, el hombre domina la tierra, la hace productiva, la saca de un estado salvaje y desorganizado.

El cultivo del maíz implica una actividad exclusivamente técnica.

El autor de esta “modalidad” de la naturaleza es el hombre, la divinidad está excluida. Esta oposición a nivel de la representación mítica está mediatizada al presentar la gruta que pertenece a la divinidad, su propio cuerpo, y las semillas que son su posesión más valiosa.

La configuración discursiva del robo, de la violencia de la apertura, del sacrificio de las divinidades es el medio a través del cual se establece la comunicación entre la divinidad y los hombres, es la forma de instalar el ciclo de prestaciones recíprocas por intermedio de las cuales los hombres gozarán del alimento y la divinidad de los tributos y las plegarias.

El mito asienta como lícita la imposición del orden humano sobre la naturaleza fecunda pero salvaje representada por la gruta impenetrable, dura y hostil. Los hombres iban a morir, tenían hambre y esto justifica la violencia empleada para “domesticar” la naturaleza, para extraer el alimento de base para la subsistencia. El robo, el trabajo del pájaro carpintero, la fuerza destructura del rayo son actos de fecundación, actos de “cultura” que suponen la unión de contrarios: de lo femenino (la gruta³⁰ —matriz de la tierra—) y lo masculino (la penetra-

ción en el sentido amplio equivale al acto de “cultivar”, acto masculino por definición.)

La divinidad es sacrificada³¹ (robada, violada, fecundada) y de ella —en ella— nace el alimento, el maíz que el grupo utilizará como sustento básico.

La divinidad no es violada —fecundada— por los hombres: son los pequeños animales —zompos— los que roban el maíz, es el rayo el que rompe la roca. El rayo es la presentación del dios de la lluvia³², quien es la causa más importante de la germinación del maíz. El maíz nace de la unión de la Madre Tierra³³ y de la lluvia.

En esta perspectiva el hombre no es más que el beneficiario puesto que los verdaderos creadores del maíz son las divinidades, en definitiva la naturaleza permanentemente divinizada.

Ninguna versión presenta al hombre como autosuficiente, en todos los casos debe pedir ayuda a los animales, a los rayos, a las fuerzas naturales.

De esta manera se establece un origen divino para el objeto que ha provocado un cambio fundamental: el pasaje de un modo de producción (caza-recolección) a otro (agricultura organizada).

El campesino no entierra un objeto que posee sólo valores alimenticios, entierra a la divinidad

27 Cf. cronistas como Las Casas, Fray Tomás ortiz etc.

28 Según versión de Julián Ramos-Motozintla-1980

29 Según la tradición cada montaña tiene propietario-dueno- y todo lo que allí vive o crece le pertenece. Es necesario “rogar” con tributos al “Dueño” del lugar para poder cazar, para poder realizar la roza o cualquier otro tipo de actividad.

30 Se trata de una divinidad que habita al interior de la montaña; a veces las grutas son consideradas como la entrada a su morada.

31 La gruta está considerada por el folklore como la matriz universal; el psico-

análisis sostiene que se trata del órgano femenino. Toda cavidad está siempre sexualmente determinada. (cfr Durand G, 1969)

32 El sacrificio tiene como finalidad establecer una comunicación entre el mundo sagrado y el mundo profano por intermedio de una víctima que es destruida durante la ceremonia (cfr. Mauss M, 1968)

33 En el *Chilam Balam* de Tizimin y en el de Chumayel aparecen los Chacs —dioses de la lluvia— representados por con ejes, pájaros carpinteros y buitres. Los Chacs tienen en sus manos bastones de rayos en zig-zag y lanzan sobre la tierra truenos y rayos (cfr. Thompson, 1975,pág.312)

que morirá y renacerá en la tierra bajo la forma del alimento sagrado. Esta creencia es la que convierte a la instancia sagrada en englobante de la cultura.

Todo hecho capaz de modificar fundamentalmente la sociedad, todo fenómeno reiterativo debe necesariamente ser explicado para poder integrarlo a las normas, a cierto orden social existente y anterior, a un referente ideológico que es común al grupo.

Es evidente que la mayoría de los relatos míticos-legendarios no son la reproducción fiel de los hechos reales —en este caso la domesticación de un planta salvaje— sino el eco cultural, socialmente interpretado, de crisis, que hubiesen implicado una modificación de los lazos establecidos entre los individuos.

El "olvido" de las circunstancias incompatibles con la axiología del grupo y su "reelaboración" narrativa permite la aceptación del nuevo fenómeno o acontecimiento, su incorporación y su asimilación social.

En el *Popol Vuh*, el "alimento" tiene carácter sagrado porque los dioses hicieron con su masa la carne del hombre, en las versiones del mito porque la divinidad —tierra, agua— se convierte en grano para

entregarse al hombre. En el caso del mito sobre el origen del maíz el motivo se ha desamentizado, posiblemente por el carácter más restrictivo del tema: no se trata de narrar la génesis del hombre sino el origen de la planta que lo nutre, en poquísimas versiones se hace alusión a la figura del maíz como "carne del hombre"³⁴. Esta ausencia puede explicarse por varias razones: la memoria cultural conserva la relación del objeto con lo cotidiano, con la vida práctica de todos los días, o sea, fundamentalmente, con su valor alimenticio. El grupo ha perdido conciencia histórica del valor creador del maíz. El maíz del mito actual está en relación con una divinidad más cotidiana: la Dueña de la montaña que habita cerca de la comunidad y del lugar de trabajo del indígena.

Otra explicación puede encontrarse en la presión ejercida durante siglos por la evangelización. La presencia constante y vigilante de la iglesia impone una ideología y al mismo tiempo controla y censura el pensamiento y la expresión. Esto obliga a suprimir toda alusión a un posible mundo "idolátrico" y a realizar una transferencia de objetos simbólicos como es el caso de ciertas versiones en donde el papel de la divinidad civilizadora está atribuido a Cristo y es él, el que se encarga de distribuir el maíz entre los hombres.³⁵

2.2.3. Hombres de Maíz:

Una tercera estructura receptora del motivo del maíz será el discurso letrado, obra de un autor individual.

En el *Popol Vuh* se cuenta cómo los hombres fueron hechos de maíz gracias a la intervención de las divinidades, en el mito sobre el origen del maíz se explica por qué la agricultura tiene carácter sagrado y en *Hombres de maíz* se defienden estas creencias y esta defensa se convierte en una reafirmación, a veces sangrienta, de la identidad.

En *Hombres de Maíz* el objeto maíz circula entre dos espacios axiológicos diferentes: el del indio y el del ladino. En el primer caso el maíz ocupa el centro de la creencia, es el signo de la raza, de la diferencia que identifica al grupo, que lo define como unidad étnica y como universo cultural. En el segundo caso se le niegan estos valores "míticos" y esto trae como consecuencia un proceso de desamentización: el maíz se reduce a un objeto con valor predominantemente comercial.

La comunicación y el enfrentamiento entre dos mundos debido a la circulación de un mismo objeto al que se invisten con valores diferentes, es una de las tantas posibles manifestaciones figurativas capaces de plantear la oposición subyacente: la de una visión tradicional del indígena contrapuesta a una visión importada por el colonialismo. En esta situación de desequilibrio provocada por la negación de valores (valores concentrados en un solo objeto cultural), Gaspar ocupa el rol de defensor de la tradición y toda su acción está orientada a re-semantizar el objeto, a restituírle su valor sagrado. Gaspar quiere restablecer el estado de comunión entre el hombre y la tierra, entre el hombre, el alimento y la tierra.

Gaspar es el primer testigo consciente de la ambición de los ladinos y es el primero en adjudicarles el papel de oponentes y en emprender una acción reivindicadora.

En un primer momento Gaspar está modalizado



³³ En el *Chilam Balam de Chumayel* el maíz se identifica a una piedra preciosa que aparece cuando la roca es pulverizada. Según dice, se encontraba dentro de la noche, dentro de la "gracia", lo que puede interpretarse como una alusión a la oscuridad profunda de la montaña.

El maíz se llama "tum", palabra con la que se designa a la piedra y particularmente al jade. El jade simboliza al maíz porque es verde y sobre todo precioso (crf. Thompson, 1975, pág. 345).

³⁴ Una excepción es una versión tojolabal recopilada por Mario Ruz y Otto Shumann en donde se habla de la formación del hombre a partir del maíz.

³⁵ Cf. Mayers, 1958: ciertas versiones pocomochí tienen como destinatario a Dios quien reparte el maíz "a manos llenas" (pág. 3-15). En una versión muy interesante que recopiló Otto Shumann (1958) el maíz proviene de la sangre de Cristo.

por un no-querer y un no-poder actual: "El Gaspar Ilóm deja que a la tierra le roben el sueño de dos con hacha. . . El Gaspar Ilóm deja que a la tierra de Ilóm le chamusquen la ramazón de las pestañas con las quemas que ponen la luna color de hormiga vieja. . . El Gaspar Ilóm movía la cabeza de un lado a otro. Negar, moler la acusación del suelo en que estaba dormido con su petate, su sombra y su mujer. . ."36.

Pero esta pasividad inicial desaparece y frente al abuso y al ultraje de los hombres que sólo buscan el lucro, el indio se identifica con la naturaleza: "Gaspar se fue volviendo tierra que cae de donde cae la tierra, es decir, sueño que no encuentra sombra para soñar en el suelo Ilóm. . ."37. Esta simbiosis lo califica como apto para llevar a cabo el enfrentamiento: "Empezará la guerra de Gaspar Ilóm arrastrado por su sangre, por su río, por su habla de nudos ciegos"38.

Esta secuencia se resuelve negativamente: Gaspar se suicida arrojándose al río al ver a todos sus hombres exterminados por la policía. A partir de este momento empieza a desarrollarse un segundo programa narrativo que tiene como sujeto a los ancianos curanderos que vengarán a Gaspar matando a todos los que, directa o indirectamente, intervinieron para su derrota.

Un curandero —Venado de las siete rosas— cuenta: ". . . La degollación de los Zaca-

tón que yo, Curandero Venado de las siete rozas, ordené indirectamente por intermedio del Calistros Tecún, cuando los Tecún tenían a su nana enferma de hipo grillo. Los Zacatón fueron descabezados por ser hijos y nietos del farmacéutico que preparó y vendió a sabiendas el veneno que paralizó la guerra del invencible Gaspar Ilóm, contra maiceros que siembran maíz para negociar con las cosechas. ¡Igual que hombres que preñaran mujeres para vender la carne de sus hijos, para comerciar con la vida de su carne, con la sangre de su sangre, con los maiceros que siembran no para sustentarse y mantener a su familia, sino codiciosamente, para levantar cabeza de ricos!"39

Este programa narrativo concluye con un resultado premonitorio, positivo pero apenas sugerido: la recuperación del maíz valorizado como objeto sagrado, como grano que se cultiva y se come con respeto. Ese "grano-hombre-divinidad" está representado por el hijo de Gaspar, el niño que su mujer lleva a las espaldas: "María la lluvia, la Piojosa Grande, la que echó a correr como agua que se despeña, huyendo de la muerte, la noche del último festín en el campamento de Gaspar Ilóm. ¡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! ¡La Piojosa Grande es la lluvia! A sus espaldas de mujer de cuerpo de aire, de sólo aire y de pelo mucho, (. . .) llevaba a su hijo el maíz del Ilóm y erguida estará en el tiempo que está por venir, entre el cielo, la tierra y el vacío"40

Gaspar es la tierra, su mujer es la lluvia, su hijo el maíz. El hombre vive en la naturaleza y al mismo tiempo es parte de ella.



Esta es la única posibilidad de estar en el mundo: apropiarse de la naturaleza sintiéndose al mismo tiempo apropiado por ella.

El epílogo de la novela puede considerarse como la realización de la premonición; los hombres se vuelven hormigas y el ciclo mítico recomienza: el hombre-hormiga buscará el maíz en la cueva divina y así reconocerá su propio origen y el origen del grano, así sabrá cómo fue formado su cuerpo y cómo pudo comenzar a alimentarse gracias a los dioses que la entregaron el maíz: "viejos, hombres y mujeres, se volvían hormigas después de la cosecha para acarrear el

maíz, hormigas, hormigas, hormigas. . ."41

A pesar de la máxima condensación, podemos distinguir en esta narración el micro-relato que nos permite identificar inmediatamente el motivo del maíz. Los elementos semánticos y sintácticos fundamentales están presentes.

Si para el lector tienen sentido las figuras de las hormigas y el rol de acarreadoras que se les atribuye, esto no es debido a que el texto de Astu-

rias otorgue contenido a estas imágenes sino a que ya existe un conocimiento previo sobre el universo social que las ha hecho significativas, que les ha atribuido el valor mítico.

Todos los elementos simbólicos que representan al maíz pertenecen a una percepción cultural y convencional, propia a un tipo determinado de sociedad. Este aspecto socio-cultural es fundamental del mismo modo que lo es, en un sentido más amplio, para toda la tradición mítica de un grupo que puede ser interpretada como el resultado cultural de la inteligencia histórica y social que un pueblo posee sobre su sociedad, sobre

36 Asturias M.A. ,1957, pág 9
37 op. cit. pág. 10

38 op. cit. pág. 10

39 Asturias M.A. ,1957, pág. 267

40 op. cit. pág. 268
41 op. cit. pág. 269

42 Meillassoux Cl. ,1979
43 Cf. Barthes R. ,1973

sus cambios y sus contradicciones⁴²

Sin embargo, es necesario no confundir ciertos conceptos: captar el sentido de ciertas imágenes no quiere decir aprehender la significación. La significación es una especie de escenario giratorio en donde con permanencia y simultaneidad, el sentido está produciéndose. Ningún texto encierra la significación definitiva pero en su apertura⁴³ la recrea y modifica, encadenándose a otros textos. Cada texto es el resultado y la absorción de otros textos y el todo está penetrado por la transtextualidad socio-cultural.

Si consideramos —arbitrariamente— como último discurso receptor del motivo del

maíz a *Hombres de Maíz* podemos suponer que los otros discursos que hemos analizado actúan al mismo tiempo como contexto discursivo y como contexto cultural. En relación a este último aspecto creemos que tanto el *Popol Vuh* como las innumerables versiones del mito sobre el origen del maíz han sido determinadas y al mismo tiempo

determinantes de la creencia, de la tradición y de la idiosincrasia del pueblo maya y sus descendientes.

Cada discurso receptor del motivo no logra definirlo totalmente, lo que hace es seleccionar y llevar a cabo la realización de ciertas virtualidades sémicas.

De este modo cada discurso utiliza al anterior como contexto para ampliar y completar las combinaciones figurativas o para realizar otras; al compararlas, constatamos la existencia de variables que, en lugar de oponerse, se complementan y, consideradas en conjunto, constituyen la configuración del maíz.

La configuración es una polisemia realizada, una manifestación de todos los significados que un motivo posee dentro de un determinado universo cultural.

Esta conclusión nos lleva a ampliar nuestra inicial definición del motivo y a considerarlo no sólo como micro-relato, como una secuencia figurativa, sino fundamentalmente como la *recurrencia* de figuras (configuración), cultural y socialmente significativas.

Dentro de esta perspectiva el motivo del maíz

está formado por la articulación de tres trayectos figurativos que determinan una especie de tejido alrededor del objeto y es en esa trama —o configuración total— en donde se define como unidad sémica.

Hombres de Maíz, más que completar la configuración, la concentra y hace converger todas las posibles combinaciones figurativas en una configuración total, en una realización terminal del motivo que cumple la función de una especie de diccionario cultural en donde el maíz es definido bajo el aspecto práctico como “el alimento fundamental mesoamericano” y bajo el aspecto mítico como “la masa sagrada con la que se creó a los primeros hombres”, como “la divinidad que se convierte en semilla y se entrega al hombre cada año para ser cultivada, para morir y renacer de la tierra”, como “el grano divino que la Dueña de la montaña escondía en una gruta antes de entregarlo a los hombres”...

3. Consideraciones finales: La cotidianeidad del uso y del consumo del maíz ha hecho que la linealidad diacrónica del motivo permanezca in-

quebrantable y se enriquezca o varíe con ciertas connotaciones en relación directa con la evolución de las comunidades, adaptándose a la nueva especificidad de los contextos y a la organización social de los grupos.

En la medida en que la base de relación de las fuerzas productivas no ha sido modificada y en que la dependencia de la tierra, con la lluvia y con el maíz sigue vigente como medio de subsistencia, la representación elaborada por la imaginación social guarda su significación.

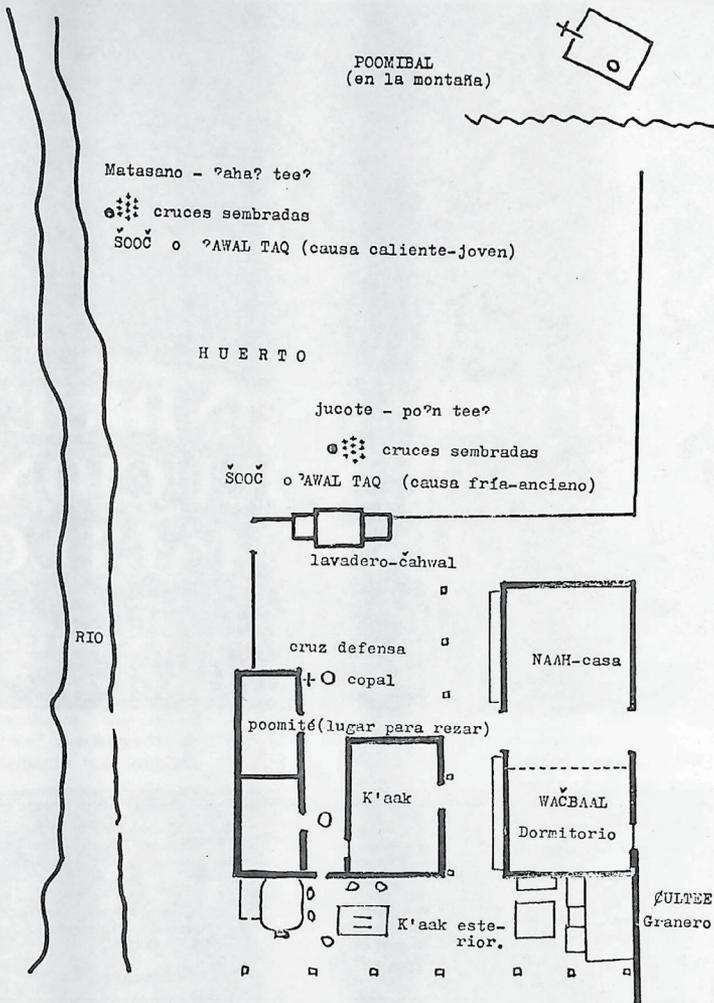
Mientras la naturaleza sigue siendo el lugar de epifanía de lo sagrado, la dependencia y la necesidad de explicar y justificar esta relación jerarquizada frente a todos los elementos naturales —fundamentalmente los alimenticios— ocupa un lugar privilegiado dentro del sistema de representaciones. Por esta causa el motivo del maíz, a través de todo su recorrido histórico, ha mantenido su forma referencial de base y lo encontramos discursivamente reproduciendo las transformaciones que el grupo ha ido experimentando: el contacto entre el mundo indígena y la cultura occidental; la



fricción permanente entre indios y ladinos.

Este trabajo sólo es el inicio de un proyecto más amplio. Hasta este momento sólo hemos tenido en cuenta el motivo del maíz tratado en ciertos discursos que pertenecen a la tradición maya. El paso siguiente, que podría cuestionar o ratificar algunas de nuestras hipótesis, consistiría en analizar el mismo motivo instaurado en textos nahuas como "La leyenda de los soles" (Códice Chimalpopoca) en donde Quetzalcóatl se transforma en hormiga negra para entrar en la gruta y apoderarse del maíz o como algunas versiones sobre el mito del origen del maíz que circulan en el valle de México.

Es posible que posteriormente, al comparar no ya las diferentes combinaciones figurativas que poseen un mismo sustrato cultural (el maya) sino variaciones combinatorias que traducen una organización social diferente (maya y azteca) se llegue a ciertas conclusiones que permitan un avance importante en el estudio de los motivos en etno-literatura.



REFERENCIAS.

- ASTURIAS, M.A. *Hombres de Maíz*, Argentina, Losada. 1957.
 BAKHTINE, M. *Rabelais et la culture populaire sous la Renaissance*, Paris. Gallimard. (edición rusa: 1946). 1970.
 BARTHES, R. "Analyse textuelle, d'un conte d'Edgar Poe", in *Sémiotique narrative et textuelle*, Paris, Larousse. 1973.
 BREMOND, C. "Comment concevoir un index de motifs", in *Le Bulletin*, n.º 16, E.H.E.S.S., Paris. 1980.
 COURTES, J. "La 'lettre' dans le conte populaire merveilleux français", in *Documents* n.º 14, Paris, E.H.E.S.S. 1980.
 ———. "Le motif: unité narrative et/ou culturelle", in *Le Bulletin* n.º 16, Paris, E.H.E.S.S. 1980 bis.
 DURAND, G. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas. 1969.
 GREIMAS, A.J. "Avant-propos à Courtès 'La Lettre' dans le conte populaire merveilleux français", in *Documents*, n.º 9, Paris, E.H.E.S.S. 1979.
 GREIMAS, A.J. et COURTES, J. *Sémiotique: dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris, Hachette. 1979.
 GODELIER, M. "Pouvoir et Langage", in *Communications*, n.º 28, Seuil, Paris. 1978.
 GOODY, J. *La raison graphique*, Paris, Ed. Minuit. 1967.
 MAUSS, M. *Manuel d'ethnologie*, Payot, Paris. 1967.
 MAYERS, M. *Pokomchi texts*, Instituto Lingüístico de Verano. University of Oklahoma, Norman. 1958.
 MEILLASSOUX, C. "Le mâle en gésine ou De l'historicité des mythes" in *Cahiers d'Etudes africaines*, 73-76, XIX, Paris. 1979.
 RECINOS, A. *Memorial de Sololá. Anales de los Cakchiqueles*, México, Fondo de Cultura Económica. 1950.
 ———. *Popol Vuh, las antiguas historias del Quiché*. México, Fondo de Cultura Económica. 1975.
 ROYS, R.L. *The book of Chilam Balam of Chumayel*, Washington, Carnegie Institution of Washington Publication 438. 1933.
 RUZ, M. y SCHUMAMM, O. "Los dos mundos: leyenda tojolabal", in *Los Legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, vol. 1 UNAM, México, en prensa.
 SCHUMAMM, O. "Mitos y Leyendas", in *Xinca de Guazacapán*, tesis de Maestría, ENAH, México. 1967.
 THOMPSON, E. *Historia y religión de los mayas*, Ed. Siglo XXI, Méx. 1975.
 THOMPSON, S. *The folk tale*. New York, Dyden Press. 1946.
 ———. *Motif - Index of Folk - Literature*. 3e edit. Bloomington. 1975.
 VALLADARES, L. *El hombre y el maíz*, México, Costa-Amic edit. 1957.