

*Traspasando las fronteras:  
Perspectivas interculturales e interdisciplinarias*

Nicolas Beauclair, Leonardo Ordóñez y Sara Smith (eds.)



**TINKUY**

**BOLETÍN DE  
INVESTIGACIÓN Y DEBATE  
Nº 20 – 2013**

© 2013, Section d'Études hispaniques  
Département de littératures et de langues modernes  
Faculté des arts et des sciences  
Université de Montréal

**ISSN 1913-0481**

## El discurso de emancipación en dos cuentos mayas contemporáneos

Denis Alberto Pech Dzib  
*Université de Montréal*

---

### Resumen

En el presente trabajo se analizan dos cuentos mayas contemporáneos: “Ojos verdes de piedra” de María Luisa Góngora Pacheco y “Una narración sobre Yum Tziles” de Miguel Ángel May May. En cada cuento se observa un concepto de la realidad cotidiana maya (el *respeto*, el *don*), cuyas expresiones permiten constatar la presencia un orden de pensamiento maya que desmitifica la idea occidental sobre el concepto de Naturaleza, a la vez que actualizan dicho concepto desde la propia perspectiva maya. Dentro del análisis se sugiere, además, una “emancipación de la naturaleza” con respecto al pensamiento moderno occidental que ha colonizado el conocimiento maya en los últimos siglos.

*Palabras clave:* narrativa maya contemporánea, discurso, emancipación, respeto, don.

### Résumé

Dans ce travail nous analysons deux contes mayas contemporains “Ojos verdes de piedra”, de María Luisa Góngora Pacheco, et “Una narración sobre Yum Tziles”, de Miguel Ángel May May. Dans chacun de ces contes, nous observons un concept de la réalité quotidienne maya (le *respect*, le *don*), dont les expressions permettent d’observer la présence d’une manière de penser maya qui démystifie l’idée occidentale du concept de Nature, tout en actualisant ledit concept depuis la perspective maya. Dans cette analyse, nous proposons, en plus, une “émancipation de la nature” par rapport à la pensée occidentale moderne qui a colonisé le savoir maya au cours des derniers siècles.

*Mots clés:* récit maya contemporain, discours, émancipation, respect, don.

### Abstract

In this paper we analyse two contemporary Mayan stories, “Ojos verdes de piedra,” by María Luisa Góngora Pacheco and “Una narración sobre Yum Tziles,” by Miguel Ángel May May. In each story we observe a understanding of Mayan daily reality (*respect*, *gift*), whose expressions allow us to observe the presence of a Mayan way of thinking that both demystifies the Western idea of the concept of Nature and renews this concept from the Mayan perspective. Moreover, this analysis suggests the existence of an idea of the

“emancipation of nature” vis-à-vis modern Western thinking, which has colonised Mayan knowledge over the last centuries.

*Key words:* contemporary Mayan narrative, discourse, emancipation, respect, gift

## 1. Introducción

Con discurso de emancipación me refiero a ciertos tópicos o temas recurrentes en la literatura maya peninsular contemporánea en donde se demuestra un conocimiento de las leyes naturales y el orden divino que justifican la lógica de pensamiento, presente y actualizada, de las comunidades mayas peninsulares distinta al pensamiento moderno/colonial. Dichos tópicos se hallan frecuentemente descritos en textos narrativos, tal vez porque éstos últimos son de fácil difusión o acceso, o bien, porque el formato del género lo permite. Eso no significa que sean exclusivos a él, porque también son evidentes en otros géneros como la poesía o el teatro e, incluso, en las leyendas de transmisión oral. Para el presente trabajo me centro en el análisis del *respeto* y el *don* porque, desde mi perspectiva, son tópicos que se repiten en el discurso literario maya contemporáneo. Para mi análisis, me centro en la trayectoria de los personajes en dos cuentos, el primero, “Ojos verdes de piedra” de María Luisa Góngora Pacheco, y el segundo, “Una narración sobre Yum Tziles”, de Miguel May May, ambos escritores en lengua maya peninsular yucateca. Brevemente, el trabajo que presento a continuación utiliza un análisis semiótico-interpretativo para la comprensión del discurso literario maya contemporáneo. No obstante, dicho análisis lo enmarco dentro del modelo del mundo moderno/colonial bajo una perspectiva fronteriza, según lo esbozado por Walter Dignolo (2003), donde, además de lo señalado en líneas anteriores, contemplo los elementos que conforman el pensamiento fronterizo, a saber: la diferencia colonial, el propio pensamiento fronterizo perceptible en los textos, y la doble conciencia.

## 2. El respeto

Para el análisis del respeto he tomado el cuento “Ojos verdes de piedra” de María Luisa Góngora Pacheco. La trama del cuento es sencilla: Un personaje llamado Faisán, al no tener éxito en la caza, le pide ayuda a los dioses. En eso se le presenta una mujer muy bella de ojos verdes y cabello negro acompañada de dos venados a su costado; ésta le entrega uno de sus ojos para que pueda cazar cuanto quiera pero con la condición de que, pasados cuatro años, le regrese el ojo en el mismo lugar donde se lo entregó. Así lo hace Faisán y el ojo, que es en realidad de una piedra verde, continúa pasando a otros cazadores. Luego, un cazador llamado Zarigüeya, al enterarse de la existencia de la piedra, hace todo lo posible por obtenerla; cuando al fin lo logra, ya no quiere devolverla. Un día la mujer se le aparece y le reclama la piedra a Zarigüeya, éste se la devuelve pero, como castigo por haber cazado más venados de la cuenta, termina siendo cazado él.

Como ya dije, dedicaré mi análisis a la trayectoria de los personajes en los textos, en este caso, a los personajes Faisán y Zarigüeya. No obstante, antes de entrar al programa narrativo de éstos, describiré quién es y qué es lo que podría representar la figura de la mujer de los ojos verdes de piedra. Analizo, a continuación, su funcionalidad dentro del texto para, posteriormente, ponerla en relación con los otros dos personajes.

La primera aparición de Ojos verdes de piedra (como denominaremos a la misteriosa mujer del relato) se da al principio del texto y sólo ahí se la describe, pero de manera muy

concisa, como puede leerse a continuación en la siguiente cita:

[Faisán] Lloraba lastimeramente cuando sintió una ráfaga de viento y vio que de muy adentro del monte salía una mujer vestida de blanco, muy hermosa; a sus lados venían dos venaditos llevando en sus cuernos un panal [...] Sus ojos eran verdes, su cabellera negra y larga, y sus vestidos eran mecidos por el aire que le pegaba a Faisán en la frente. (Góngora 1998: 45)

A pesar de la limitada descripción de la misteriosa mujer, es posible distinguir un concepto que se repite y se relaciona con otros, me refiero al elemento “aire” o viento (“una ráfaga de viento”/“sus vestidos eran mecidos por el aire”). Dicho elemento, en sus dos acepciones, le da al personaje cierta ambigüedad entre lo liviano, lo estremecedor y lo misterioso. Además, conserva un estrecho vínculo con la naturaleza, lo cual podría otorgarle también un carácter divino. La referencia a su cabellera larga y negra, en contraste con el vestido blanco que porta, cumple la función no solo de resaltar su belleza sino también de darle un cierto aire erótico. Tal como está descrita, la mujer se acerca a otro personaje bastante común en las leyendas populares yucatecas, conocida como X-tab o X-tabay. Si bien pudiera tener algo que ver con esta última, el texto también podría tratar sobre la reivindicación del personaje Ojos verdes de piedra frente a aquél otro de influencia, más bien, mestiza. No obstante, tampoco es mi interés ahondar sobre este hecho, por el momento.

Tras esa primera descripción, en el texto se muestra una fuerte relación entre la mujer, su ojo de piedra (el que le da a Faisán para tener éxito en la caza), el venado, (animal considerado como una divinidad solar, y apreciado entre los mayas por sus propiedades alimenticias) y el dominio sobre los elementos de la naturaleza. Sobre esta relación, quisiera esbozar la siguiente hipótesis: Ojos verdes de piedra –tanto el texto como el personaje femenino– es en realidad de una figuración (o antropomorfización) del séptimo día del calendario Tzolkín maya, el cual se conoce con el nombre de Manik. Para sustentar mi hipótesis, parto del análisis que sobre este glifo ha realizado el conocido filólogo yucateco Alfredo Barrera Vásquez (1900-1980).

En su estudio titulado “Manik (Manik’). El séptimo día del calendario maya”(s/f)<sup>1</sup>, Alfredo Barrera Vásquez habla sobre el posible significado de este día del calendario sagrado Tzolkín. El autor parte de la posible relación entre este signo y el séptimo día del calendario náhuatl (o náhua) mexicano, el cual, como ha sido demostrado en otros estudios, mantiene cierta relación con el calendario Tzolkín maya. En el calendario náhuatl, el séptimo día es representado por la cabeza, las patas, o bien, los cuernos de un ciervo (Barrera s/f: 125) y es denominado Mázatl, cuyo significado no merece mayor explicación pues es el mismo de ‘venado’. El problema surge cuando se intenta encontrarle un significado tanto a la palabra maya ‘Manik’ como a su representación jeroglífica para el calendario Tzolkín. Sobre la palabra, apenas se tiene conocimiento de ciertas variantes, entre ellas, que la palabra “ah may”, con la cual comparte la sílaba “ma-”, significa, según el diccionario de Motul: “‘venadillo pequeño criado en casa; ix may, venadilla así’. May (...) significa pezuña y, ah may e ix may, valen por 'el pezuñas' y 'la pezuña', respectivamente” (Barrera s/f: 131). No obstante, el desconcierto de Barrera se encuentra en la representación jeroglífica del término, la cual describe de la siguiente

<sup>1</sup> El texto se encuentra disponible en el sitio:  
[http://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana\\_6/IND\\_06\\_Vasquez.pdf](http://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana_6/IND_06_Vasquez.pdf)

manera:

El signo del séptimo día de la veintena del calendario maya, es la figura de una mano derecha en aparente actitud de agarrar: el pulgar en posición horizontal y los dedos largos, ligeramente curvados; en el ángulo inferior izquierdo, debajo del dedo pulgar, luce una joya, *una piedra redonda, posiblemente una cuenta de jade*, en figura de un círculo con un centro en forma de otro círculo muy reducido o punto; saliendo de la joya generalmente, aparece un par de dientes, símbolo de materia dura. (Barrera, s/f: 125; las cursivas son mías)

Aunque en su estudio Barrera se esmera en relacionar el acto de “agarrar” (con la mano, según el glifo maya) con el acto de sacrificar a un ser vivo, en este caso, un siervo<sup>2</sup>, no obstante, deja de lado, o más bien, ignora por completo, el sentido que la “piedra de jade” pueda tener en el jeroglífico, a pesar de que, como se ve en la cita anterior, lo mencione. Continuando con la representación jeroglífica (una mano “agarrando” una piedra de jade) y el análisis que realiza Barrera sobre la posible relación semántica de la palabra manik con “ma-” que se refiere al venado o “cervatillo”, sólo hace falta un elemento para comprender el origen mítico-conceptual en el que podría estar fundado el relato de “Ojos verdes de piedra”.



Manik (representación jeroglífica)

Es el mismo Barrera quien, de nuevo, lo explica: “Notemos para terminar, que en algunas representaciones de ‘manik’ el espacio entre el pulgar y el índice, forman el signo ‘ik’ que significa aire, aliento, espíritu, vida.” (Barrera, s/f: 131). Entonces, Manik, tanto semántica como fonológicamente, y contemplando los elementos anteriormente mencionados, se relaciona con el venado o cervatillo (“ma-“), el aire o espíritu (“ik”), una cuenta de jade (o piedra verde) y el acto de “agarrar” algo.

Todo lo anterior cobra sentido en el análisis que me propongo si se relacionan las descripciones que se hacen de Ojos verdes de piedra al principio del texto. Recuérdese que la mujer emerge del monte tras un fuerte viento (¿“ik”?) y sus vestidos se mecen a causa de éste; luego se dice que viene acompañada de dos venados o cervatillos (¿“ma-”?”; “may”?) que llevan en sus cuernos un panal.<sup>3</sup> Tan solo en esta primera descripción

---

<sup>2</sup> Al respecto, él mismo se da por vencido: “En la abstracta simbología maya el signo manik alude al sacrificio del ciervo –o del hombre– cogido vivo para tal efecto; pero en términos lingüísticos mayas el análisis de sus componentes y su significado recto escapa a mi conocimiento; solo porque en la mayoría de las otras lenguas mayas el nombre del 7º día significa directamente “ciervo”, al igual que en el calendario náhua y en el de otros grupos mesoamericanos, es dable sospechar que se trata del nombre esotérico del venado, con un valor metafórico desconocido”. (Barrera s/f: 130)

<sup>3</sup> Existe una creencia maya sobre el dios protector de los venados, Sip: “Es un venado, según cuentan, del tamaño de un conejo; no es grande, pero tiene una cornamenta mucho más grande que su propio cuerpo;

intuyo una posible relación semiótico-semántica con “manik” el séptimo día del calendario Tzolkín maya. Pero el elemento que englobaría mejor esta idea, sería la representación jeroglífica de este signo que, como Barrera lo ha expresado en la cita anterior, sería *una piedra redonda, posiblemente una cuenta de jade*. Esta piedra podría no ser otra que el ojo de piedra verde que la misteriosa mujer le entrega a Faisán. El hecho mismo de que se le otorgue un “ojo verde de piedra” a un cazador para ser *beneficiado* por el espíritu divino del monte para la caza del venado, y que dicho objeto pase “de mano en mano”, le da un mayor sentido a lo que podría haber significado originalmente el día séptimo del calendario maya Tzolkín; es decir, el día de pasar la piedra de jade o “devolver” la piedra al espíritu del monte en vez del día de la caza o del “sacrificio” del venado, como lo habría interpretado Barrera. Esto último tendría que ser el tema principal del presente relato y el principio de donde habría que partir para el análisis de los personajes.

Pues bien, teniendo en cuenta el universo mítico-conceptual maya descrito en los párrafos anteriores, es posible proceder con mejores bases epistémicas para el análisis de la trayectoria de los otros dos personajes que me interesan del texto. Como ya mencioné, el relato se compone de dos protagonistas que se relacionan, cada uno a su manera, con Ojos verdes de piedra, por lo que el cuento pareciera encontrarse dividido en dos partes. De ello, es posible inducir la existencia de dos programas narrativos (PN) para cada personaje, los cuales defino de la siguiente manera:

$$\begin{array}{l} \text{PNSO}_1: \quad S_1 \vee O_1 \quad \rightarrow \quad S_1 \wedge O_1 \\ \text{PNSO}_2: \quad S_2 \wedge O_2 \quad \rightarrow \quad S_2 \vee O_2 \quad \rightarrow \quad S_2 \vee O_2 \end{array}$$

donde:

<b>S<sub>1</sub></b> : Faisán	<b>∧</b> : Conjunción
<b>S<sub>2</sub></b> : Zarigüeya	<b>∨</b> : Disjunción
<b>O</b> : Objeto de deseo	<b>→</b> : Trayectoria/Cambio
<b>O<sub>1</sub></b> : <i>poder</i> cazar	
<b>O<sub>2</sub></b> : Ojo verde de piedra	

La explicación al esquema es la siguiente: Faisán (S<sub>1</sub>) se encuentra desunido de su objeto de deseo que es *poder* cazar venado (O<sub>1</sub>). Su desesperación lo lleva a pedir ayuda a las divinidades del monte para lograrlo, es entonces cuando se le aparece la mujer de los Ojos verdes de piedra (*sujeto transformador*) quien le entrega uno de sus ojos, con el cual obtiene dicho “poder” para cazar cuanto se le antoje. De esta manera, a Faisán se le otorga un “Don” divino con el cual puede conseguir su objeto de deseo; en pocas palabras, Faisán parte de un estado inicial de dis-junción a un estado final de conjunción. A partir de la obtención del objeto de deseo de Faisán, comienza el programa narrativo de Zarigüeya (S<sub>2</sub>) con la variante de que su objeto de deseo es distinto. En Zarigüeya, el deseo no es tanto poder cazar venados sino, más bien, obtener el objeto que lo representa, es decir, el Ojo verde de piedra (O<sub>2</sub>). Aquí, la piedra es vista no tanto por su calidad de un “Don” divino, sino como el objeto o la representación material del Poder. De ahí que el

---

en medio de su cornamenta viene un panal redondo, gris, de avispa. Esta es la versión visible del dios protector de los venados, Sip”. (Feliciano Sánchez Chan citado en Frischmann, 2009: 73).

programa narrativo de Zarigüeya sea distinto al de Faisán, puesto que pasa de un estado inicial de dis-junción a uno intermedio de conjunción con su objeto de deseo. Sin embargo, debido a sus prácticas abusivas, Zarigüeya sufre la acción del mismo sujeto transformador del principio, la mujer de los ojos verdes, la cual le obliga a devolverle la piedra. Como consecuencia, el estado final del personaje es de dis-junción, lo que finalmente lo lleva a la muerte.

Al principio del texto, se nos dice que Faisán se ve obligado a cazar porque se le ha acabado el maíz y el frijol de su milpa, lo cual indica que la caza no representa para él una actividad habitual y que la siembra es su actividad y sustento principal: “Faisán salía a ver si podía cazar algo, ya que tenía que alimentar a la gente de su casa, y de su milpa se había acabado el maíz y el frijol.” (Góngora 1998: 45) También se nos muestra como un personaje consciente y bondadoso por pensar siempre en los suyos antes que en él mismo: “-Que cuando salga de cacería, cace algo para llevar a los míos.” (Góngora 1998: 45). Se lo ve en una relación solidaria dentro de su propia comunidad: “Todos sus compañeros se reunieron para ayudar a beneficiarlo.” (Góngora 1998: 46); y se muestra prudente al mantener en secreto la piedra tal como la mujer se lo ordenó: “Cuando ya estaba listo el animal, Faisán pidió que le dieran el estómago y fue a lavarlo lejos; allí encontró la piedra verde, la tomó y regresó a su casa a guardarla muy bien dentro de su sabucán” (Góngora 1998: 46). Además, respetó el pacto con la mujer misteriosa al devolverle la piedra pasados los cuatro años de su uso: “Desde entonces Faisán cazó cuanto quiso. Así pasaron los años que le había predicho la de los ojos verdes de piedra y llegó el día en que debió devolverla y así lo hizo.” (Góngora 1998: 47) Otro momento donde se muestra respetuoso de las tradiciones y el orden divino es cuando, después de haber sacrificado al animal para su consumo, nuestro personaje le rinde tributo a los dioses en agradecimiento por la dádiva recibida: “Se horneó en la tierra el venado. Al sacarlo, lo primero que Faisán hizo fue tomar la parte más pequeña que tiene el hígado y arrojarlo por pedazos hacia los cuatro puntos cardinales, dando gracias a los Señores, y un pedazo más, al centro, para el Dios Único.” (Góngora 1998: 47) Los señores a los que se refiere son los Yum Tziles, de los cuales dedicaremos un apartado más adelante. El Dios Único se trataría pues de un sincretismo con el dios cristiano.

En contraste, a Zarigüeya se lo describe como un personaje codicioso y avaro: “Zarigüeya, supo de la piedra y comenzó a buscar la manera de obtenerla. Pero cuando se la dieron no quiso devolverla” (Góngora 1998: 47); además de flojo y mentiroso:

Un día que salió de cacería comenzó a dormitar y de repente escuchó que raspaban el árbol donde estaba encaramado y se dio cuenta que estaba rodeado de venados; entre ellos estaba la mujer que se le apareció a Faisán y le habló así:

-¿Por qué no me devolviste mi ojo?

-No sabía que era tu ojo- contestó Zarigüeya.

-Te dijeron las condiciones y ahora te cazarán, por haber cazado los venados que no te pertenecían. Dame mi ojo.

Zarigüeya entregó la piedra a su dueña y bajó los ojos. Cuando los levantó ya no estaba. (Góngora 1998: 47 y 48)

Aunque Zarigüeya terminó por devolver el ojo a la mujer, su mal ya estaba hecho, por lo que se cumplió la predicción de Ojos verdes de piedra y finalmente resultó cazado: “El día que salió para cazar, lo cazaron a él.” (Góngora 1998: 48). Sobre esto último, no se da mayores detalles, y al parecer se deja a la imaginación del lector la forma en que sucedió.

Existen dos interpretaciones posibles, la primera, que Zarigüeya haya sido cazado por los venados de Ojos verdes de piedra, como así parece darse a entender al principio del relato cuando ésta le advierte a Faisán sobre lo que le sucedería de no devolverle la piedra: “Pero cuando pasen cuatro años, me lo devolverás aquí mismo; si no lo hicieras, mis venados vendrán a buscarte y, si no lo entregaras, te matarán” (Góngora 1998: 46). Otra posible interpretación se halla en la voz popular de las comunidades mayas, donde a veces es posible escuchar historias o anécdotas de cacerías en las cuales un cazador suele ser confundido con un venado; en consecuencia, éste es cazado como tal. Posteriormente, se sabe que se ha matado a un hombre y no a un animal, afirmándose en la mayoría de los casos que lo que se vio fue a este último<sup>4</sup>.

Continuando con el análisis, tenemos a dos personajes diametralmente opuestos. Mientras que Faisán se muestra como un personaje consciente, bondadoso, solidario y prudente, es, principalmente, respetuoso con su compromiso de devolver la piedra y con la tradición; Zarigüeya, en cambio, es codicioso, avaro, flojo, mentiroso e irrespetuoso con las tradiciones, con su compromiso hacia la divinidad e, incluso, con su comunidad. Acerca de esto último, es de resaltar el hecho que Zarigüeya cazó venados que *no le pertenecían* (ver cita), lo cual significa que tomó venados que podían haber cazado otros. Esto se contrapone directamente con la buena conciencia de Faisán quien, como ya vimos, prefería compartir con su comunidad lo que había obtenido para sí. El sentido de pertenencia juega aquí dos roles importantes. Por un lado, el del benefactor, como el caso de Faisán, quien pertenece a una comunidad, piensa por ella y se siente obligado de compartir lo que tiene. Por el otro, el del infractor, como en el caso de Zarigüeya, quien toma más de la cuenta de lo que se le ha otorgado, y no solamente goza de algo que no es suyo (pues pertenece a un orden divino o natural) sino que, también, le está restando la oportunidad a otro de poder aprovecharlo. El *respeto* es la línea que polariza las acciones de ambos personajes y cuyas consecuencias son determinantes. El diálogo entre la ambición y el respeto (por lo ajeno y por lo propio) se resume en los párrafos finales del texto:

Por eso, cuando se le regala un venado al cazador y encuentra la piedra verde, tiene que devolverla cuando le digan.

Y ayer, cuando fuimos a cazar, entre nosotros había un cazador que le tocó un venado y hasta ahora sigue buscando la piedra del venado. (Góngora 1998: 48)

La sentencia de este párrafo, que se mantiene abierto, soslaya la codicia por parte de los cazadores para encontrar la piedra verde en el interior del venado. Esto contrasta con la sentencia del primer párrafo donde se advierte la responsabilidad que tienen éstos por hacer respetar la ley natural ya que, como se dice explícitamente, el venado es un regalo de las divinidades. El vínculo entre lo divino y el orden natural debe respetarse por encima de la codicia de los hombres. En este sentido, el mensaje es bastante claro en el relato: conviene respetar las condiciones de las divinidades naturales para obtener su beneficio, de lo contrario, se puede salir perjudicado.

En general, el respeto expresa una forma de pensamiento en la tradición maya que

---

<sup>4</sup> En la pieza teatral contemporánea maya titulada *Kéej'ob / Venados* (2009) del escritor Feliciano Sánchez Chan, el personaje principal experimenta estas posibles aseveraciones, librándose sin embargo de ambas. En el texto no se habla de una *piedra verde* sino de un *tuunich kéej*, el cual se traduce como “piedra de venado” que otorga el mismo poder a quien lo posee.



contempla los “modos de convivencia” entre el sujeto individual, la familia, la comunidad y los seres del orbe divino-natural. Se pugna por una idea de convivencia respetuosa de los órdenes establecidos por estos últimos, pues son ellos los que finalmente deciden darle al hombre el beneficio del alimento. En otras palabras, la naturaleza se encuentra emancipada, no solo del hombre mismo sino de la idea moderna de naturaleza misma, la cual se considera como algo que se debe dominar. Un discurso emancipador se encuentra implícito en el texto. A continuación, veremos hacia qué otros orbes se dirige dicho discurso.

### 3. El don

Se ha visto en el análisis anterior que la piedra verde para cazar el venado puede ser un *don* igualmente benéfico como perjudicial para quien lo porta, sobre todo si no se cumple con la responsabilidad de mantenerlo. Esto último es una falta de respeto a la divinidad otorgadora. A pesar de ello, el *don* casi siempre es un regalo y, como tal, uno parece no poder negarse a recibirlo, sobre todo si es de manos de alguna divinidad. Pero, ¿podría suceder? Quiero decir, ¿es posible que alguien pueda negarse a recibir un regalo de esta naturaleza de manos de un dios? ¿Y al hacerlo, no se cometería una falta de respeto? Aunque parezca extraño, es posible negarse a un regalo divino y todavía sin faltarle al respeto a las divinidades; esto por lo menos dentro del universo literario maya. Lo anterior sucede en un cuento de Miguel Ángel May May titulado “Una narración sobre Yum Tziles”. En él se cuenta la historia de Clavio, un campesino maya que a petición de su vecino se va a la milpa a cortar leña, pero en su camino de regreso se encuentra con un anciano quien le sugiere reposar en su casa antes de que lleguen las lluvias. En la casa del anciano, Clavio se encuentra con otros tres ancianos que habitan en el mismo lugar y, para su sorpresa, todos resultan ser los generadores de las lluvias. Por la prudencia que muestra Clavio al estar con ellos, los ancianos le ofrecen convertirlo en *jmen* (sacerdote maya). Clavio se niega y los ancianos tampoco le insisten, por lo que lo regresan al monte haciéndole creer que todo lo que vivió con ellos fue un sueño. Clavio regresa al pueblo y le cuenta todo a su vecino, quien pensó que se encontraba perdido. Éste le confirma que, en efecto, los ancianos a quien visitó eran los dioses generadores de las lluvias llamados Yum-Tziles y que en tiempos de su abuelo se habían llevado a otra persona que sí aceptó la oferta y se convirtió en *jmen*. El relato termina con la duda implícita del por qué Clavio no aceptó convertirse en *jmen* y la frase: “hubiera sido el mejor de los *jmenes*.”

La trayectoria Clavio es un poco más compleja de lo que parece, y podemos traducir su programa narrativo de la siguiente manera:

$$\text{PNSO}_1: \quad S_1 \vee O_1 \quad \rightarrow \quad \underbrace{(S_1 \wedge O \rightarrow S_1 \vee O_2)}_{S_2} \quad \rightarrow \quad S_1 \vee O_1$$

donde:

$S_1$ : Clavio	$\wedge$ : Conjunción
$O_1$ : Compromiso (leña)	$\vee$ : Disjunción
$S_2$ : Ancianos	$\rightarrow$ : Trayectoria
$O_2$ : Don	

Siguiendo el esquema, nuestro personaje principal, Clavio ( $S_1$ ) tiene un primer objeto de deseo ( $O_1$ ) que es traer la leña a su vecino, es decir, *ser* responsable. No obstante, se

encuentra con un obstáculo, la lluvia, que es presentada en la figura de los ancianos o Yum Tziles ( $S_2$ ) quienes interfieren con un nuevo objeto de deseo ( $O_2$ ) y es convertir a Clavio en *jmen*. En consecuencia, estos Yum Tziles potencialmente son los transformadores de la trayectoria de nuestro personaje pues tienen el Saber y el Poder de otorgar el *don*, es decir, de enseñar los secretos de ser *jmen*, pero ellos también se encuentran con un obstáculo, la negativa de Clavio, el no-deseo de convertirse en *jmen*, pues, según él, de nada le serviría, ya que se encuentra “bien como está”. Finalmente Clavio es regresado al sitio donde se encontró con el primer anciano, es decir, en el monte junto a la leña que al principio había recolectado, pero que, a pesar de la lluvia, no se encontraba mojada:

Se acercó y le echaron el agua de uno de los calabazos en su cabeza. La sintió fría y cerró los ojos; cuando los abrió se dio cuenta que se encontraba otra vez en el monte donde había visto al viejito y su leña ya no se encontraba mojada. Se restregó los ojos porque no alcanzaba a comprender qué era lo que había sucedido realmente. (...) Como estaba hambriento y sediento, cargó con la leña y regresó al pueblo. (May 2009: 157)

Los Yum Tziles, en vez de impedir o transformar la trayectoria de Clavio, devienen los otorgadores del primer objeto de deseo de éste, que era regresar con la leña (seca) para su vecino y cumplir con su responsabilidad primera ( $O_1$ ).

De nuevo tenemos un personaje que no se nos describe físicamente, sino a partir de sus acciones. Las únicas descripciones o referencias sobre él en el texto se encuentran en la siguiente cita:

Hubo una persona que vivía en una casita de paja, a la salida del pueblo, rumbo a la ciudad de Izamal; tartamudeaba mucho al hablar pero se daba a entender; siempre mascaba tabaco y trabajaba haciendo mandados.  
Un día que descansaba en su casa, en su vieja hamaca, como a las ocho de la mañana, don Nolo llegó a verlo... (May 2009: 155)

Llama la atención que la primera información que se da sobre Clavio es sobre el sitio en donde vive: una casa a la salida del pueblo rumbo a la ciudad. Es decir, Clavio habita en los límites de la comunidad, pero en el camino de ‘en medio’ hacia la ciudad; dicho de otra manera, Clavio es un personaje *fronterizo* entre lo rural y lo urbano. Esto es de tomar en cuenta porque tal vez tenga qué ver en las razones de Clavio para no querer convertirse en *jmen*. Por otro lado, aunque el narrador no dé muchos detalles sobre los rasgos físicos de Clavio, sí se nos enumera algunas de sus peculiaridades, como el hecho de que tartamudeaba al hablar (“pero se daba a entender”), le gustaba el tabaco y trabajaba haciendo mandados. Todo esto hace pensar que se trata de un hombre de condición y características humildes, puesto que “mascar” tabaco no es lo mismo que “fumar” tabaco. Se nos describe también como alguien con cierto servicio hacia la comunidad, ya que hacer “mandados” tampoco es lo mismo que trabajar para alguien más o para beneficio propio; esto último se refuerza cuando notamos que el objeto de deseo de Clavio es cumplir con su promesa de llevarle la leña a su vecino don Nolo. No obstante, también se intuye que nuestro personaje era medio flojo, pues “descansaba en su casa, en su vieja hamaca, como a las ocho de la mañana”, hora del día en la que la mayoría de los campesinos mayas se encuentran trabajando en la milpa. En otro momento, se nos muestra también a Clavio como alguien prudente. Por ejemplo, cuando a pesar del

ofrecimiento de los ancianos de que coma algo de lo que tenían sobre su mesa, Clavio no lo acepta porque se da cuenta que se trata de ofrendas sagradas:

Clavio se acercó a la mesa y vio elotes que se habían cocido bajo la tierra, atole, pozole, la sopa y los panes que se utilizan para las ceremonias de Ch'a' cháak y Wajil Kol, pollos y todos los productos de las milpas. Se dieron cuenta que estaba mirando mucho la comida y le dijeron:

-Si tienes hambre, ¿por qué no tomas lo que quieras comer?

-No, no tengo hambre –contestó apenado porque lo habían descubierto. (May 2009: 156)

El ofrecimiento de los Yum Tziles aquí es para probar la prudencia de Clavio y si tiene conocimiento del respeto hacia las ofrendas. Esto explica por qué luego los Yum Tziles, o señores de las lluvias, le ofrecen convertirlo en *jmen*, aunque sin éxito.

Hago un breve paréntesis para aclarar qué es y lo que significa un *jmen*, así como su importancia dentro de las comunidades mayas peninsulares de Yucatán. Esto para contraponerlo con las características del personaje principal del texto y para comprender el posible mensaje implícito en la negativa de Clavio a convertirse en uno.

Como se mencionó hace un momento, el *jmen* es el sacerdote maya tradicional, y difiere del religioso católico en que éste se dedica, evidentemente, a las ceremonias exclusivamente cristianas mientras que el otro, es decir, el *jmen*, es el intermediario entre los dioses de la naturaleza o los espíritus naturales y los hombres y mujeres de las comunidades. Entre otras muchas acciones, como la curación por medio de las plantas o su capacidad de adivinación y predicción, el *jmen* se encarga de diferentes tipos de ceremonias. Interviene en la bendición de terrenos, en la ofrenda de las cosechas y en la petición de lluvias mediante plegarias, cantos y rezos.<sup>5</sup> Dentro de las ceremonias más importantes, la del Ch'a' chaak es la más representativa. Ésta consiste en la petición de las lluvias a las divinidades que las rigen, es decir, los Yum Tziles, como acabamos de ver en el relato. En ellas se otorgan diferentes tipos de ofrendas, como las descritas en la cita anterior. Estas ofrendas solo se pueden hacer llegar a las divinidades por medio del *jmen*, ya que sin su intervención los dioses no recibirían ningún alimento y los humanos no recibiríamos las lluvias. La reciprocidad, es un factor importante en este sentido. De ahí la importancia del *jmen*, quien no solo es indispensable en la vida de las comunidades, otorgándoles el beneficio de los dioses, sino también en el mantenimiento de las divinidades, alimentándolos con ofrendas, cantos y rezos. De ello se asume que el rol del *jmen* es sumamente importante y conlleva una gran responsabilidad, lo cual podría estar en contra de nuestro personaje. La duda que surge al respecto es: ¿por qué escoger a Clavio y no a otro?

Regresando al texto. La única explicación que se da en él sobre la negativa de Clavio para convertirse en *jmen*, él mismo la dice: “¿de qué me serviría aprenderlo? Estoy muy contento como estoy.” (May 2009: 157) Por lo que se ve, él no le encuentra ninguna utilidad al ofrecimiento de los Yum Tziles, no tanto porque lo obligaría a colaborar de manera más eficiente con su comunidad, es decir, asumir una responsabilidad mayor, sino porque no parece contribuir en su felicidad personal. Si, por otro lado, consideramos que Clavio es tartamudo y flojo, contemplando que, inclusive, se dedica a los mandados posiblemente para no obtener un trabajo fijo, esto también supone que no posee una

---

<sup>5</sup> Ver H. Frischmann y Carlos Montemayor 2009, Apéndice A, p. 315 y 316.

actitud decidida y se trata de alguien conformista. Recuérdese la situación fronteriza de Clavio, que habita en el camino del pueblo hacia la ciudad de Izamal. Intuyo que es esa situación la que no le permite tomar decisiones importantes. El no pertenecer completamente a la comunidad (por vivir en las afueras) y por sus aspiraciones a la vida de la ciudad (por estar en el camino a la ciudad de Izamal), Clavio representa al sujeto fronterizo que no interfiere por completo en ningún espacio social, lo cual le da un carácter de indeterminación, conformismo (estar contento como está) y ambigüedad. A pesar de que el personaje parece consciente de las dos realidades a las que no pertenece completamente, no parece poseer un pensamiento fronterizo, es decir, un pensamiento que lo haga reflexionar sobre su papel de sujeto colonial, cuya labor sea la de cambiar el pensamiento de modernidad/colonialidad del que forma parte. Con ello intento sugerir que un sujeto fronterizo, a pesar de poseer una doble consciencia, no necesariamente posee, precisamente, *pensamiento fronterizo*. Contemplándolo de esta manera, la doble consciencia puede surgir dentro de un pensamiento moderno y lograr ser consciente de la diferencia cultural del sujeto mismo, mas no de la diferencia colonial. Por lo menos esto es lo que se traduce de este personaje. Sin embargo, una cosa es lo expresado en la trayectoria del personaje y otra lo expresado por la voz narrativa, la cual se hace evidente al final del texto terminando con la frase siguiente: “Tal como le sucedió a ese señor, a Clavio lo habían elegido para que fuera un buen *jmen*, pero no lo aceptó; hubiera sido el mejor de los *jmenes*.” La voz narrativa, al contrario que Clavio, sí parece poseer *pensamiento fronterizo* al encontrarse consciente de la diferencia colonial del personaje, es decir, de su situación privilegiada, fronteriza, y del alcance que hubiese tenido al llegar a ser “el mejor de los *jmenes*”.

Recapitulando, la diferencia en la idea del “don” en este relato con respecto al anterior, es que aquí el don es algo que se escoge, o el cual uno puede aceptar o rechazar de acuerdo a una situación particular, como lo fue en este caso, de un personaje fronterizo. Podría decirse, por lo tanto, que en el relato existe un discurso emancipador pero en el sentido inverso a lo expresado en Ojos verdes de piedra. Aquí, la emancipación se da desde los límites de la hegemonía subalterna, es decir, como un rechazo a la tradición. No obstante, eso no significa necesariamente el rechazo total de un vínculo con las divinidades naturales o la tradición maya de un pensamiento, pues aunque el personaje de Clavio no haya decidido ocupar el rol de *jmen* para el potencial beneficio de su comunidad, el narrador hace una llamada de atención (con la última frase del relato), con una mezcla de nostalgia e ironía, para aquellos que se encuentren en una situación fronteriza, como Clavio, y tomen mayor consciencia de su situación privilegiada.

#### 4. Conclusiones

Para concluir este trabajo, solo queda decir que el respeto y el don evidencian dos formas de pensar que se relacionan con el conocimiento y la emancipación del orden natural. Durante el análisis del relato de Ojos verdes de piedra, se concluyó que el respeto expresa una forma de pensamiento que mira hacia los “modos de convivencia” tanto dentro de la comunidad maya, como fuera de ella, es decir, con otras comunidades, o con otros órdenes naturales. Al formar todos parte de uno o varios orbes compartidos, un principio básico como lo es la obtención de alimento (sea a partir del don de beneficiarse en la caza o del don para la obtención de las lluvias) debe partir del respeto a las normas dadas por las divinidades naturales. La convivencia, que es una forma de la

interculturalidad, no se limita por lo tanto a las relaciones sociales o humanas sino también a una relación respetuosa hacia los seres espirituales, a menudo personificados en los elementos naturales. El discurso emancipador en este caso se dio en la separación del concepto moderno sobre la naturaleza, cuya influencia es también una forma de colonialidad. La soberanía que se obtiene de ello radica en el cambio de concepción sobre la idea de “naturaleza” misma buscando precisamente la emancipación de esta última de la modernidad. Por otro lado, el discurso emancipador en el relato de “Una narración sobre los Yum Tziles” se da, por el contrario, del sujeto fronterizo hacia su propia tradición, no tanto porque no la respete o la desconozca (pues como se vio, ha sido todo lo contrario) sino porque éstas no forman parte de su realización personal. Esto último podría considerarse como una situación moderna, pero como se resaltó aquí, no es tanto el grado de colonialidad que posee el sujeto fronterizo, sino la conciencia de pertenecer y no pertenecer al mismo tiempo a una (o dos) comunidad(es). El hecho es que un sujeto fronterizo como el personaje no necesariamente posee un *pensamiento fronterizo* a pesar de poseer doble consciencia. El discurso emancipado del personaje (liberado de su tradición) no necesariamente es el discurso emancipador de la voz narrativa, pues la última frase del texto parece sugerir más una emancipación del orden de pensamiento moderno/colonial. En términos generales, se puede decir que el discurso emancipador desde la perspectiva en la que fueron analizados ambos relatos, va en dos sentidos: hacia uno mismo, es decir, emancipándose de los postulados mayas tradicionales sobre la responsabilidades hacia comunidad y las divinidades (como en Clavio); o bien, hacia la mismidad occidental, que es lo mismo que emanciparse de la hegemonía moderna que mira el orden natural como un objeto-sujeto de dominación (como en Ojos verdes de piedra).

## Bibliografía

- Barrera Vásquez, Alfredo. (s/f). “Manik (Manik’). El séptimo día del calendario maya.” Disponible en: [http://www.iai.spkberlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana\\_6/IND\\_06\\_Vasquez.pdf](http://www.iai.spkberlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana_6/IND_06_Vasquez.pdf). Consultado en marzo de 2013.
- Ceh Moo, Marisol. 2008. *X-Teya, u puksi'ik'al ko'olel / Teya, un corazón de mujer*. México: CONACULTA – Dirección General de Culturas Populares – Letras Indígenas Contemporáneas.
- May May, Miguel Ángel. 2009. “Una narración sobre Yum Tziles” en Montemayor, Carlos y Donald H. Frischmann (eds.) *U túumben k'aayilo'ob x-ya'axche' / Los nuevos cantos de la ceiba / The new songs of the ceiba*. México: Instituto de Cultura de Yucatán.
- Mignolo, Walter. 2003. *Historias locales/Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, España: Ediciones Akal.