

Los Elementos Comunes De Las Preocupaciones Indígenas Dentro Del Marco Analítico De La Teoría Poscolonial: Un Estudio Comparativo De Hombres De Maíz Por Miguel Ángel Asturias Y Jungle Ke Davedar Por Mahasweta Devi

Rishu Sharma¹

Resumen

El estudio tiene como objetivo identificar elementos similares de las cuestiones indígenas en *Jungle ke davedar* por Mahasweta Devi de India y *Hombres de maíz* por Miguel Ángel Asturias de Guatemala. El objetivo del estudio es examinar desde las perspectivas teóricas del poscolonialismo si las obras literarias de espacios disímiles en su composición política, social y cultural pueden tener puntos en común sobre preocupaciones indígenas contemporáneas. El estudio demuestra que las herramientas analíticas de la teoría poscolonial tienen el potencial de ser utilizadas como herramientas universales para analizar y comprender las cuestiones indígenas en todo el mundo, independientemente de los límites políticos y lingüísticos y culturales que separan a un grupo indígena del otro, y que las herramientas de la teoría poscolonial pueden ser utilizadas en la creación de sitios 'articulados' de indigeneidad.

Palabras claves: poscolonialismo, indigeneidad, alteridad, otredad, mito, indígena.

1. Introducción

La indigeneidad y los temas indígenas han sido abordados en diferentes formas de literatura y arte. La tradición novelística tampoco se ha quedado atrás en representar a los pueblos indígenas, su forma de vida, su cultura, su cosmovisión y sus preocupaciones. *Things Fall Apart* por Chinua Achebe de Nigeria, *The Strange Case of Billy Biswas* por Arun Joshi de la India, *Hombres de maíz* por Miguel Ángel Asturias de Guatemala, *Because A White Man'll Never Do It* por Kevin Gilbert de Australia son posiblemente algunas de las obras maestras entre centenares/cientos de novelas que han abordado temas de indigeneidad y cuestiones indígenas.

En general, los grupos indígenas de todo el mundo no tienen conexiones socioculturales directas entre ellos. De hecho, están fragmentados y dispersos en diferentes partes del globo. Cada autor escribe sobre o para un grupo indígena en particular. Mientras que la perspectiva de Achebe sobre los pueblos indígenas proviene de su propia raíz indígena y de sus experiencias con grupos nativos dentro de Nigeria, Joshi fundamenta su trabajo en sus opiniones personales sobre las tribus indias; *Hombres de maíz* es una búsqueda para recuperar el alma indígena de América Latina y *Because A White Man'll Never Do It*, la obra de Gilbert, es un relato ficticio de los abusos cometidos por los británicos durante los tiempos de colonización de Australia. Todas las obras anteriores son diferentes entre sí en términos de estilo, lenguaje y argumento y asimismo son muchas otras novelas (de referente indígena) que han sido publicadas en diferentes rincones del mundo.

¹ Amity School Of Foreign Languages, Amity University, Panchgaon, Haryana, India , Postal Code: 122413, Phone: +91-9910175741, Email: rushusharma@hotmail.com

Sin embargo, dado que en todo el mundo las agencias de subversión son las mismas, las voces unificadas a menudo son planteadas por comunidades indígenas, organizaciones simpatizantes de su causa y sus partidarios contra estas opresiones institucionalizadas (Varios foros, organizaciones y grupos están constituidos para plantear los problemas de las comunidades indígenas a una sola plataforma), leer novelas sobre temas indígenas desde la óptica de una teoría para encontrar la universalidad de las preocupaciones e identificar herramientas que contribuyen a crear sitios articulados de ingenuidad es un ejercicio que vale la pena. Como James Clifford subraya: The commonality is more historically contingent, though not less real for that. Indigenous movements are positioned and potentially but not necessarily connected to, by overlapping experiences in relation to Euro - American, Russian, Japanese, and other imperialisms. They all contest the power of assimilationist nation-states, making strong claims for autonomy or for various forms of sovereignty (como citado en Aschroft et. al., 2006,p. 181).

La opinión de Clifford arriba citada señala que la vida indígena actual es moldeada por la relación de poder desigual que tiene su raíz en el pasado colonial y el presente poscolonial. A medida que el colonialismo y su forma moderna (neocolonialismo) siguen influyendo la vida de los pueblos indígenas, la teoría tiene el potencial de proporcionar un marco analítico y un vocabulario eficaces para interrelacionar, interconectar y universalizar las preocupaciones de los pueblos indígenas en todo el mundo y ayudar a fomentar la articulación indígena. El presente trabajo trata de demostrar que la teoría poscolonial puede ser utilizada de manera efectiva para identificar los puntos en común de las cuestiones y preocupaciones de las comunidades indígenas distribuidas en todo el mundo.

En el presente trabajo analizamos, en sentido comparativo, dos obras consideradas maestras, provenientes de los dos espacios que enmarcan nuestro estudio y que son Guatemala y la India. Dichas obras se titulan *Hombres de maíz* de Miguel Ángel Asturias en el contexto americano y *Jungle ke davedar* de Mahasweta Devi del marco indio. La primera escrita en español acerca de una realidad determinada de los nativos indígenas de Centroamérica y la segunda, traducción de la versión original en bengalí acerca de una determinada realidad de los nativos indígenas de la India.

2. Análisis de las novelas dentro del marco teórico de la teoría poscolonial

La aplicación de tales herramientas teóricas complementa la experiencia de lectura directa de las obras en términos de revelar ideas sobre similitudes de preocupaciones sociales, económicas y psicológicas de las dos comunidades en su interacción con los colonizadores, no sólo en los períodos históricos de referencia sino también en las continuidades de sus realidades postcoloniales. El tejido de ficción e historia construido sobre la base de paradigmas locales y explorado a través de herramientas de teoría, refuerza nuestro conocimiento tanto de la historia como de las modalidades literarias de su expresión

Las dos novelas elegidas para el análisis son aparentemente diferentes en muchos aspectos. *Hombres de maíz*, como mencionado anteriormente, apareció en un momento en que la literatura latinoamericana estaba redescubriendo sus olvidadas raíces indígenas. *Jungle ke davedar*, por otra parte, es un relato ficticio del líder revolucionario indígena famoso que luchó contra el poder colonial británico. Mientras Asturias emplea la técnica del realismo mágico, Mahasweta Devi relata su relato de una manera realista, Asturias narra su historia de manera circular desafiando el sentido europeo del tiempo, el enfoque de Mahasweta Devi hacia el tiempo es lineal, Asturias escribe en español, Mahasweta Devi escribe en Bengali.

A pesar de estas diferencias estilísticas, lingüísticas y estructurales, las dos tramas presentan las historias de pueblos subyugados y oprimidos por los grupos dominantes. El pueblo de los mayas en una región de América Latina está proyectado en su lucha por proteger su tierra y selva contra los elementos dominantes: los maiceros, amparados por las autoridades. Por otro lado, los *mundas*, el pueblo referido por la autora de la India, está luchando contra las fuerzas extranjeras que los obliga al trabajo forzado en la propia tierra de éstos. De esta manera se observa la prolongación del profundo impacto del colonialismo y la perduración de los excesos característicos de la matriz dominado- dominante que cobran vigencia en los dos relatos de autores poscoloniales. De hecho, una de las ideas fundamentales de las dos obras es exponer los graves abusos psicosociales que comete la sociedad dominante como agentes que sustituyen a los dueños europeos que anteriormente llevaron los mecanismos de opresión y explotación coloniales. En ese sentido, el colonialismo se niega a desaparecer, persistiendo en nombres y formas diferentes. Vamos a centrarnos en el logro más importante de las dos obras que son sus aplicaciones independientes explicadas con paradigmas locales, a pesar del cambio histórico, espacial y temporal en el contexto poscolonial.

En *Jungle ke davedar* el protagonista y la voz protestante sin duda es Birsa Munda mientras que, en *Hombres de maíz*, además de Gaspar Llóm, alrededor de quien gira la historia, hay muchos otros personajes que ayudan en el desarrollo de la idea central de la novela. Es decir, Gaspar Llóm no es el único protagonista protestante de la novela. De manera que el desarrollo de la trama en la novela india converge en una figura central mientras que en la novela americana esa centralización se dispersa en la actuación de varios personajes. Pero, a pesar de la diferencia en el número de protagonistas, el enfoque sobre la exaltación de la vida indígena inmersa en un régimen colonial sigue siendo el mismo. Los otros personajes, aunque desplegados de forma auxiliar, también sirven para dibujar el cuadro perfecto de un sitio colonial plagado de los males del colonialismo.

La coincidencia por supuesto estriba en los signos, mensajes, la actuación y pensamiento de los personajes, así como en las tramas de ambas novelas. Además del hilo principal de los relatos, figuran entretnejidos distintos subtemas semejantes en cuanto a la estrategia narrativa. Estos subtemas manifiestan las mismas posturas y voces en cuanto a la visión y misión de ambos pueblos. Tanto Birsa como Gaspar son jefes de sus propios contextos. Dirigen en persona su lucha contra diferentes tipos de opresiones poscoloniales como la forzosa asimilación cultural, dominación socioeconómica, discriminación racial y étnica, la supresión etc. Los dos tienen dones de su propia tierra. Gaspar es un jefe que prácticamente conversa con la tierra y su entorno. Su intimidad con la tierra y la bendición mística que le ha otorgado la tierra son fenómenos que no son concedidos a otros indios de su pueblo. Gaspar entiende bien el valor de ser indígena y estima los valores ancestrales. Sabe que tiene que luchar para proteger su tierra de los maiceros ladinos que dañan la selva y la tierra y abusan el agua por detener su corriente. Como dice Gaspar en una conversación con Piojosa Grande: “Hay que limpiar la tierra de Llóm de los que botan los árboles con hacha, de los que chamuscan el monte con las quemas, de los atajan el agua del río que corriente duerme y en las pozas abre los ojos y se pugre de sueño...” (p.469).

Gaspar encabeza valientemente su lucha armada contra los defensores de los ladinos, al igual que Birsa proclama ser dios de su pueblo y obtiene una posición de jefe militar y espiritual muy fácilmente. Birsa cree tener la misma bendición y el don místico, como los de Gaspar, que lo capacitan con poderes sobrenaturales conferidos sólo a agentes singulares. Encierran en sí la representación armónica entre lo humano, lo natural y lo divino. Aun durante la sequía, Birsa fácilmente puede hallar la comida. Es más, la selva misma le ayuda a superar los impedimentos: un conejo le dirige a la comida. En la selva toca la flauta y pasa mucho tiempo vagando en ella. Todos se asombran de su personalidad extraordinaria. La habilidad excepcional de establecer un diálogo con la tierra es presente en los dos personajes. La tierra y la selva no sólo hablan con ellos sino también parecen dirigirles sus quejas. Ven a los dos agentes como defensores de su honor y le otorgan casi arbitrariamente la responsabilidad de protegerla.

Analizando esta semejanza desde la perspectiva poscolonial se nota que ante una institución europea organizada y su variante regional que fomenta una estructura social basada en la desigualdad económica y social, los indígenas requieren establecer una institución propia des-céntrica para no sólo conservar su identidad sino también, para crearla de forma nueva y que pueda enfrentar el desafío que traen las instituciones opresivas poscoloniales. Se nota esta reorganización del pueblo indígena bajo los dos líderes. Quizás esta autoridad céntrica en figuras únicas, paradójicamente, de alguna manera, también opera como factor limitante en llevar adelante las voces de protesta. Ante la inminente pérdida de su cultura los pueblos indígenas en las dos novelas dirigen a un representante salvador que encabeza el reclamo indígena de su propia cultura. Ante un enemigo común se reagrupan para luchar contra la discriminación racista de todo tipo. Esta reagrupación de los pueblos indígenas es una condición poscolonial. El sentido de pérdida es aparente a lo largo de las dos novelas: la pérdida corporal, la pérdida espiritual, la pérdida terrenal, la pérdida económica, etc. La muerte de Gaspar Llóm y la muerte de Birsa tienen lugar de manera distinta. Por un lado, Gaspar parece haberse suicidado metiéndose en el río (lo cual es pretexto para crear un mito para los seguidores posteriores) y Birsa probablemente también encuentra su fin envenenado. Pero lo importante aquí es señalar que las muertes cambian la fe de los dos grupos indígenas. No fueron muertes naturales. Aquí se puede identificar la semejanza en la manipulación del poder derivado de la hegemonía colonial para aplastar la rebelión a través de la matanza de sus figuras representantes. El envenenado Gaspar fue demasiado inocente para prever la traición y la masacre de sus hombres en su ausencia. ¿Es el mito de una autoconciencia de su poder de ser indestructible? ¿O es la identificación total con la naturaleza? La traición humana institucionalizada fue un factor ajeno a los pueblos indígenas.

El jefe militar, Chalo Godoy, aprovecha la distracción de los hombres de Gaspar para cogerlos por sorpresa. Por otro lado, los informantes de la policía hallan el escondite de Birsa y lo capturan para entregarlo. Birsa es aparentemente envenenado también por la policía colonial, pero él no sobrevive a pesar de resistir de manera sorprendente contra la enfermedad. La muerte de los jefes es el objetivo principal de los que están en contra de la resistencia indígena. Es porque ellos saben que estos grupos indígenas otorgan inmensa fe en sus representantes y terminar con ellos significa socavar completamente la fe de los pueblos indígenas. Por lo menos así lo creen, según los preceptos coloniales. Directamente dañar a su ideal hace fácil probar que todas sus creencias son primitivas e irreales y deben cambiarlas o desaparecer para siempre. A Birsa Munda hasta tratan de probar que es loco y lo que dice él a su pueblo es mentira, creación de una mente vaga. Aquí, también, el grupo dominante apoya sobre uno de sus más poderosos aparatos para justificar la hegemonía colonial: el saber. El régimen colonial contrata a un médico gubernamental y le aconseja hacer un certificado de insano que pueda probar que Birsa tiene problemas psicológicos. Cuando el médico se niega a hacerlo, es trasladado.

La búsqueda de Goyo Yic por su mujer María Tecún puede ser igualada en cierta forma con la búsqueda interna de Birsa. Goyo Yic como ciego es puro con ideas muy claras pero los ojos una vez sanados pierden la mirada espiritual de antes y ven lo profano. La confusión mental de elegir entre lo esencial y el híbrido se nota aquí. Goyo Yic, con los ojos que ha sido otorgado, por un lado, ve lo que no veía antes pero no siente como sentía en su estado de la ceguera. Está confundido entre el sentir del pasado y la mirada del presente. Así mismo, la influencia de las instituciones occidentales que fomentan la política discriminatoria atrae a los *mundas* que hacen promesas de resolver sus problemas cotidianos. A Birsa, desde la niñez, le atrae la educación occidental y quiere estudiar a pesar de la vacilación de sus padres. En el convento aprende mucho sobre la religión cristiana y comienza a dudar las creencias de sus ancestros. Tanto él como Goyo Yic y las generaciones posteriores se ven pasando por una adaptación paulatina del Otro. Pero la resistencia surge en las contradicciones inherentes de ese deseo de la otredad. A Birsa no le conviene la contradicción que hay en la teoría y la acción de los cristianos a quienes conoce. Los europeos primero proyectan la superioridad natural de la religión cristiana sobre la religión indígena y atraen a los hambrientos *mundas* ofreciéndoles comidas y ropas. A su vez esperan que se conviertan al cristianismo. Como Goyo Yic, Birsa también se confunde y anda desesperado dentro de la selva. Los valores ancestrales que admira y respeta sin cuestionar su pueblo, a Birsa le parecen inútiles. Se siente atrapado entre una religión nueva y su propia religión tradicional. Tanto Goyo Yic como Birsa atraviesan una fase existencial que sin duda es el producto de la condición poscolonial de cambiar la forma de pensar del pueblo subyugado a través de los aparatos como religión y ciencia europea entre otros. Las referencias a lo largo de las novelas, como la protección de Gaspar por el conejo amarillo y la venganza de su muerte por el fuego, al igual que la bendición de la selva y el apoyo del conejo, su guía, quien asiste a Birsa buscar la comida aun en los días de la sequía, son elementos que ayudan a rendirles la seguridad psicológica ante lo desconocido. Ellos derivan fuerza de estas creencias. El discurso europeo ataca esta creencia en el inicio de su proceso colonial de subyugación. La estrategia es fácil pero muy efectiva. La intención del poder colonial es confundir a los indígenas desapreciando todos sus valores. Después, aprovechan de este caos creado por un golpe psicológico para establecer todos los otros aparatos de la dominación. Una vez que se encuentran con pies firmes, la opresión, la supresión y la dominación se institucionalizan proyectándose como algo normal y natural. Cuestionarlas también debe ser a través de las normas establecidas por estas instituciones. Gaspar y Birsa son rebeldes porque tratan de defender su pueblo. La conquista de su tierra por fuerza de las instituciones opresivas del gobierno como el ejército y la ley no les deja otra opción que rebelarse con su cuerpo y alma. Es una rebelión sistematizada pero no para ofender sino para defender. Gaspar y su pueblo son superiores en el arte de luchar contra los ladinos que viven en el valle. Sin embargo, Gaspar no planea atacar a los ladinos que son también colonos en su forma de pensar y actuar. Gaspar protege a su propia tierra de la comercialización de lo sagrado: el maíz. No baja de las montañas para atacarles, al revés, la explotación de la tierra por los maiceros ha llegado a su cúspide. El pueblo indígena les ha soportado mucho.

También hay una impresión de que los ladinos en este caso son emigrantes que se han establecido alrededor de la tierra de Llóm para explotar su recurso natural. La matanza de los ladinos no es por el odio racial sino por defender como se ha dicho su creencia y la tierra. Así mismo, Birsa ataca los establecimientos de los *dikus* y a los europeos, pero no para matarles sino para asustarles y así dejen la tierra de los *mundas* para siempre. Aunque el capitalismo europeo se basa en el desarrollo individual de la propiedad individual, hay quien cree, entre los europeos, que la tierra originalmente no pertenece a nadie y es para el bienestar colectivo.

Pero lo curioso es que, desde las hazañas de la conquista, al considerar a los indígenas como infrahumanos, cuyas condiciones sólo se mejoran en cuanto a las percepciones occidentales, cambian con el tiempo.

Se resisten las instituciones europeas a incluir al pueblo indígena como parte del bienestar colectivo. Así, los indígenas quedan relegados al segundo plano. Esta actitud discriminatoria empuja a los pueblos indígenas a un punto donde no hay otro remedio que rebelarse. Estas instituciones opresivas pueden percibir de antemano este tipo de rebelión y se preparan a aplastarla echando la culpa a los pueblos indígenas de ser rebeldes en vez de registrar su descontento a través de una vía legal. En *Jungle ke davedar*, por fin, encarcelan a Birsa y lo envenenan mientras que en *Hombres de maíz* crean una situación en que Gaspar no tiene otro remedio que suicidarse. El pueblo indígena está batallando en dos frentes contra los portadores y partidarios del discurso eurocéntrico de la misma tierra, y contra sí mismo (una lucha interna). Es una colocación clásica del pueblo indígena en un mundo poscolonial. Un esquema cuidadosamente trazado en que se puede identificar de forma fácil los rasgos de un pueblo plagado de discursos parciales coloniales (discriminatorios y opresivos) en que los pueblos indígenas se ven inmersos. En *Hombres de maíz*, de forma esporádica pero bien dibujada, se incorpora su relación conflictiva con los europeos y sus aliados. A lo largo de las dos novelas, se nota una incesante descripción del entorno indígena tanto externo como interno. Son cómo son y viven cómo sienten. Las dos novelas nunca pierden su especificación indígena.

Hemos clasificado a continuación distintas variables poscoloniales que se destacan en ambas novelas en secciones independientes para facilitar nuestro análisis y exponerlo con la máxima claridad. En el apartado que sigue vamos a tratar las siguientes variables: la psicología poscolonial, la autoctonía, la alteridad y otredad, el mito, la resistencia y el género.

2.1 Psicología Poscolonial

En las dos novelas los dos determinados pueblos quedan vencidos. La contienda está entre una fuerza que quiere mantener su identidad y la otra que la quiere disolverlo a través de los instrumentos de poder. En *Hombres de maíz* la derrota tiene lugar en el primer capítulo mientras que en *Jungle ke davedar* la derrota sucede al final. La naturaleza de la resistencia que ejercen los dos pueblos indígenas ante los opresores es muy parecida. Los dos jefes, tanto Gaspar como Birsa abordan el abuso como algo que debe ser eliminado, pero al mismo tiempo su actitud no es hostil (sino defensiva) y los dos pueblos padecen de cierto tipo de ansiedad. En las siguientes palabras de Asturias notamos cómo invoca Gaspar el espíritu indígena para cobrar valentía en pro de la ofensiva: "Bebió para sentirse quemado, enterrado, decapitado que es como se debe ir a la guerra para no tener miedo, sin cabeza, sin cuerpo, sin pellejo... Así pensaba el Gaspar. Así lo hablaba con cabeza separada del cuerpo, picuda, caliente, envuelta en estropajo canoso de luna" (p.468).

Por otro lado, en una situación semejante, Birsa anda confundido y aunque sabe quién es su opresor, pasa por un prolongado estado meditativo para por fin decidir rebelarse. "No sé cuántas preguntas surgen en mente. ¿De dónde he venido? ¿Por qué he venido? ¿Cómo he venido?" (p.78). Estas citas de las novelas muestran claramente que hay una reflexión de tipo cultural originario que responde, en ambos casos, a un estado del espíritu angustiado ante una crisis. La ansiedad presente en los jefes antes de declarar la rebelión muestra que hay una vacilación, duda y desinterés en llevar a cabo la resistencia. Las líneas citadas anteriormente también revelan un sentimiento profundo de derrota aún antes del comienzo de la guerra. ¿Está condenada la voz subalterna? Pero ambos autores recurren a la matriz ser-naturaleza para superar esa posibilidad. Para ambos protagonistas la naturaleza es el mayor sustento ideológico para combatir el sentimiento de una derrota predeterminada. Los dos jefes también acceden a recursos imaginarios para el autoconvencimiento de sus acciones. Asimismo, las huellas de esta crisis están presentes en los personajes como Nicho Aquino, Goyo Yic y Dhani Munda. La crisis psicológica producida por las ansias de la situación de la opresión forma parte integral de la vida de los personajes poscoloniales en las dos obras. La ansiedad que evoca la abrupta ausencia de María Tecún lleva a Goyo Yic a abusar de ella: "Ni siquiera me dejaste la muda nueva. Echa pan en tu matate con lo que haces conmigo, hija de puerca, desgraciada, maldita" (p.567). Probablemente, esta ansiedad de Goyo Yic, como representante de la generación posterior del pueblo maya, es la manifestación de la memoria de la crisis. ¿Sirve la memoria como portador de la esperanza? Cabe la pregunta ante la variada expresión de esa memoria hasta nuestros días. Vale mencionar que en el capítulo *El venado de siete rosas* los hermanos tecunes se vengán de la traición matando a los Machojón. La traición de los Machojón obliga a los hermanos tecunes a llevar a cabo un asesinato brutal. Es el miedo de la traición que otra vez reaparece en la memoria de Goyo Yic. Sobre todo, no son individuos particulares que sufren de esta crisis sino que es algo generalizado.

Muy antes de que sepa Nicho Aquino de la ausencia de su mujer los ciudadanos de San Acatán presienten la fe de Nicho Aquino como marido de una de las 'tecunas': ¡Pobre el señor Nicho Aquino, qué irá a hacer cuando llegue y no la encuentre! Se jalará el pelo, la llamará, no como la llamaba cuando eran novios, Chaguita, o como la llamaba después que se casaron, Isabra, sino como se dice a toda a toda mujer se huye "tecuna" (p.625). ...es que el hombre que enviuda de "tecuna", no se aviene a la pérdida, se remite a buscarla y en buscarla para darse ánimo chupa, chupa para no perder la esperanza, chupa para olvidarse de que la está buscando, mientras la busca chupa de rabia y come no come, se engasa, y engasado la ve en su delirio, oye que lo llama y quererla alcanzar, no se fija donde pone los pies y se embarranca; toda mujer atrae como el abismo....(p.633)

Los *mundas* en *Jungle ke davedar* tienen una fe inquebrantable en Birsa principalmente debido a dos razones. Una porque los personajes están atravesando una crisis espiritual ante el cristianismo que está cuestionando la existencia de la fe autóctona, la segunda porque ya están inmersos en una situación en que les somete a una desintegración social considerable. Ante ellos hay una cuestión existencial. La cosmovisión de la sociedad marginada puesta en peligro debido a la superposición de las creencias de la sociedad dominante junto con el cambio en la estructura económica de la sociedad les obligan a priorizar la sobrevivencia física por encima de todos otros valores. Las figuras como Goyo Yic y Domingo Revolorio en *Hombres de maíz* y el padre Paulus y los informantes *mundas* de la policía en *Jungle ke Davedar* son personajes que muestran el reemplazo de lo sagrado por lo existencial. En su viaje de una sociedad tradicional a una sociedad moderna pierden los valores que sirven como guía en su vida. Por ejemplo, Goyo Yic va por el mal camino deslumbrado por las atracciones fatales de la modernidad occidental. El padre Paulus (de la comunidad *munda*) que propaga el cristianismo no es más que un agente de la sociedad dominante que por su propio beneficio y sustento atrae a la población inocente e ingenua de su comunidad a convertirse en el cristianismo, conocido instrumento de dominio occidental.

Lo mismo manifiesta la figura de Don Casualidón en *Hombre de maíz* para quién el alimento rico es más importante que los sermones del cristianismo. Atrapados en una situación poscolonial, el predominante sentido de existencia, quitar esto que choca con sus valores ancestrales, es patente en muchos de los personajes en las dos novelas. El escapismo como una forma de combatir la ansiedad mental también es evidente en las dos obras. En *Hombres de maíz*, desde el primer capítulo se ve este escapismo con la huida de la Piojosa Grande. Al no poder afrontar las consecuencias que produce el colonialismo en el sector marginado de la sociedad, las mujeres deciden fugarse. Huye la Piojosa Grande, huye María Tecún. En *Jungle ke davedar* la madre de Birsa afirma la futilidad de huir por parte de su hijo, de un ser normal a una figura divina. Cuestiona el estatus divinizado. Dice ella: "Tengo miedo de escucharlo, tengo miedo. Si hubiera sido como otros chicos no hubiera tenido miedo. Ese tipo, este tipo de qué tipo. Él es muy raro. ¿Qué va a pasar con él? El corazón de madre dice que pasará algo malo... no necesito el padre de la tierra. Necesito mi hijo en mis brazos, necesito mi hijo" (p.89).

Del mismo modo, una gran cantidad de personas de la comunidad *munda* abrazan el cristianismo ciegamente sin pensar en la política detrás de la conversión religiosa. Estas acciones pueden ser vistas como el ajuste existencial que hacen los personajes ante la situación que produce el colonialismo. La imprudencia es otro factor que domina la psicología de los personajes. La situación marginada de los personajes en el 'sector dominado,' con una moral baja, les hace actuar con imprudencia a lo largo de las dos novelas. El envenenamiento de Gaspar por Vaca Manuela y Tomás Machojón, la borrachería de Nicho Aquino, el adulterio de Goyo Yic y la tentación irresistible de Birsa por el arroz, todos son actos de imprudencia. Sin embargo, a pesar del revés psicológico que padecen los personajes en el sector marginado, existe una búsqueda del orden pre-colonial que está presente en ellos. La búsqueda incesante de Goyo Yic y Nicho Aquino por su mujer es algo simbólico. Es una búsqueda por el orden precolonial. Asimismo, la lucha de Birsa y sus hombres para expulsar a los británicos y los *dikus* es debido al deseo de conseguir la sociedad ideal de los tiempos precoloniales. Dice Sugana Munda en *Jungle ke Davedar*: "Miles de años antes nosotros vivíamos en el país Champa. En aquel entonces no pagábamos renta a nadie" (p.34).

Se nota en los personajes la ambivalencia entre dos actitudes: la rebeldía y la resignación. Gaspar se suicida: "El Gaspar, al verse perdido se arrojó al río. El agua que le dio la vida contra el veneno, le daría la muerte contra la montada que disparó sin hacer blanco. Después sólo se oyó el zumbido de los insectos" (p.484). "Birsa estaba dormido en aquel entonces y la policía le detuvo fácilmente. Al salir, Birsa dijo a los *mundas* 'no se preocupen. Voy a volver. No se preocupen ni un poco'" (p.107). En vez de resistir se entregó.

En los dos sucesos se nota que lo que comienza con la rebeldía termina con resignación. Sin embargo, en vez de interpretar esta resignación como la cobardía debe ser entendida como las normas morales de los pueblos indígenas. A pesar de las compulsiones existenciales en estos personajes, en la subconsciencia existe el respeto por las normas precoloniales como guía directriz de su conducta. En suma, en las dos novelas se destaca la psicología del temor de pérdida inherente en los dos grupos por su amor excesivo a sus valores enraizados en la madre tierras, tanto materiales como espirituales, y la pérdida de estos valores en el proceso de protegerlos.

2.2 La Alteridad Y La Otredad

En las dos obras se nota que los grupos dominantes construyen una imagen determinada de la sociedad indígena y esa imagen es la base de su comportamiento con ellos. A pesar de que la intención de Gaspar sea sólo proteger la tierra perteneciente al pueblo, los ladinos guardan un miedo exagerado. Para el amparo de éstos viene el ejército y le sirven los variables de la imagen creada. No está claro lo que quieres decir aquí ¿A qué te refieres con variables? El indígena es brutal, peligroso, salvaje y caprichoso, etc. Dice el Coronel Godoy: "Pues, amigo, ya debía usted ir solfeando para componer una pieza que se llama "Nací de nuevo", porque si nosotros no llegamos anoche, los indios de la montaña bajan al pueblo hoy en la madrugada y no amanece un baboso de ustedes ni para remedio. Los rodajejan a todos" (p.473).

Asimismo, los *dikus* temen la subida de Birsa al rango de dios y les asusta esa imagen que le brinda a Birsa una creciente popularidad. Dice Jagmohan "no salgo de la casa por miedo... siempre tengo la sensación de que él sabe todo. De repente, me va a atacar" (p.180-81). En *Hombres de maíz* se detiene a Goyo Yic acusándole de ser delincuente a pesar de que no hace más que emborracharse. Esto revela también el profundo prejuicio de la sociedad dominante sobre el indígena a quien se considera delincuente por naturaleza. Asimismo, en *Jungle ke Davedar* los británicos sin darle la oportunidad al indígena *munda* de defenderse, le someten al juicio unívoco. Detienen a otros *mundas* porque se considera que todos son cómplices de Birsa. En los conventos también, donde la palabra de dios debe dominar, prevalecen los prejuicios raciales de los europeos. En vez de difundir el mensaje de Cristo juegan y crean una percepción sesgada a favor del régimen. A pesar de convertirlos a los *mundas* al cristianismo nunca se les asimila en la sociedad dominante.

Los *dikus*, aun teniendo raíz india, no simpatizan con los *mundas*. De hecho, en muchos casos infligen más daño que el régimen colonial. Eso ha sido un rasgo muy común en varias sociedades poscoloniales. Las dos obras destacan la alteridad como la solución a la confusión psicológica que produce el contacto colonial. Los personajes se hacen parte de la sociedad dominante, unos voluntariamente y otros por compulsión, pero por fin se produce la alteridad. Asturias muestra diversos males de la sociedad dominante que apropian los indígenas después de la muerte de Gaspar cuando la sociedad indígena se desintegra totalmente. Se nota desde el segundo capítulo que los ladinos toman el control total sobre la tierra de Llóm. La siembra comercial de alta escala es evidente en el segundo capítulo que señala no sólo la indiferencia de los indígenas ante los abusos de la tierra por manos de los ladinos, sino también su participación en el oficio ladino. Muchos de los indígenas no se oponen al efecto negativo del mito Machojón y tampoco se informan a Tomás Machojón de la mentira creada. Los indígenas permanecen indiferentes ante la miseria de Tomás Machojón. Los hermanos tecunes también hablan de Gaspar pero en una forma realista que señala que el poder del mito, que une a la sociedad indígena, está en decadencia después de la muerte de Gaspar. Dice Andrés Tecún a Roso Tecún: "Eso de darse cula uno mismo con la esperanza, que sea cierto que uno quiere, eso quiere uno siempre. Lástima pues que no sea así. El Gaspar se ahogó no sólo porque no supiera nadar. Como vos decís era un pescado en el agua, sino porque en lugar de gente, en el campamento encontró cadáveres..." (p.526).

En las partes posteriores de la novela se nota la presencia del sistema social no indígena influyendo la vida de los indígenas. Goyo Yic, Domingo, Nicho Aquino, Hilario Sacayon etc. parecen absortos todos en un sistema social dominante donde sufren por las nuevas leyes y sistemas y se hacen parte de este sistema. Aunque sufren, no se atreven a cuestionar el sistema social en el que están. Las voces se callan, por lo menos en la realidad aparente. Goyo Yic, no sabe cómo resistir la ausencia de María Tecún. Se pierde el camino por no poder recurrirse espontáneamente a los valores indígenas que antes dirigían la conducta moral y social del individuo. De hecho, la historia de Gaspar Llóm la deja en el abandono, los indígenas la tienen en el olvido. La resistencia que ofreció el pueblo de Llóm no queda en la mente de los indígenas como inspiración para ejercer resistencia. Nicho Aquino, el correo coyote, cuando pierde los sacos de la correspondencia teme ir a San Acatán porque allí le van a considerar ladrón.

Quizás la pérdida de la correspondencia representa, simbólicamente, la angustia causada por la transición del sistema comunicativo oral en el contexto del contacto directo con la naturaleza por el nuevo instrumento de la escritura y medio de comunicación. Ya han ocurrido incidentes anteriormente en la novela que demuestra esta tensión. Nicho se ve tan miedoso y sobre todo fiel, al sistema administrativo que no se atreve a ir a San Acatan. Todo esto señala la aceptación del nuevo sistema social y administrativo por parte de los indígenas haciendo la tabla rasa de la memoria ancestral, lo cual produce un tipo de resistencia. Goyo Yic se une con María Tecún y se van a Psigüilito. Así mismo, en *Jungle ke davedar* existe una tendencia general de los indígenas *mundas* de convertirse al cristianismo, el cual no sólo les da el estatus elevado en la jerarquía social sino también una mejora en su condición económica. Hay un deseo general entre los *mundas* de salir de la penuria a través de la adaptación al cristianismo. Dice Komta, el hermano mayor a Birsa: "Al estudiar serás misionero. Un miembro de la familia en el convento elevaría nuestra confianza" (p.62). También hay una aceptación de la superioridad del cristianismo que atrae a los *mundas*. El mismo Birsa Munda está fascinado no sólo por la religión cristiana sino también por sus culturas y costumbres. No sólo esto, poco después cuando se queda insatisfecho con el cristianismo, experimenta también con la fe hinduista de los *dikus*. La alteridad se produce por fin cuando Birsa no puede internalizar ni el cristianismo ni el hinduismo como su creencia teológica.

2.3 El Mito

Como es de esperar, ambas novelas relacionadas con culturas precoloniales recurren a la utilización del mito, tejiéndolo con bastante frecuencia para resaltar el significado de las acciones y las psicologías de los agentes actuantes. En el contexto de América Latina tanto se ha hablado ya extensamente del realismo mágico y lo real maravilloso. La fe en una realidad alterada y el milagro son parte tanto de la técnica narrativa como acceso al significado de las intervenciones de los protagonistas. Sin entrar en la deuda de esa concepción, las obras de tipo *Hombres de maíz* señalan justamente la presencia de los procesos llamados ‘real mágico – o real maravilloso’ como instrumentos para entender la realidad del mundo indígena. Nos parece aún más relevante su operación, incluso en la obra de Mahasweta Devi que los críticos han visto, donde se muestra ejemplar del realismo. La predominancia de las teorías narrativas europeas, divisorias en cuanto a sucesiones de los ismos (barroquismo, romanismo, modernismo etc.), que duran hasta mediados del siglo veinte, no han podido asfixiar los paradigmas locales de las narrativas de los mundos colonizados. Es en este sentido, podemos destacar la consideración integral del mito y la realidad en el contexto del mundo indígena, incluso en autores como Mahasweta Devi supuestamente defensora del realismo en sus obras literarias. De esta manera, no podemos dejar de mencionar el uso de los mitos tejidos con las realidades que se manifiestan tanto en *Hombres de maíz* como en *Jungle ke Davedar* y podemos apreciar esta combinación conceptual y circunstancial desde una perspectiva poscolonial. Reiteremos que en la obra de Mahasweta Devi, pese al uso de las fuentes auténticas (empíricas circunstanciales) para desarrollar su trama, ocurren con abundancia los elementos míticos. Naturalmente esto se produce debido a que el existir del indígena siempre se ha construido a base de una visión integradora en donde tanto se diluyen el ser, la naturaleza y la divinidad como el pasado, presente y el futuro. El mito se teje para la actualización del pasado (leyendas, cuentos, tradición oral, etc.). Ni el presente ni el futuro se privilegian sobre el pasado. Así que el mito y la realidad (y el mito conceptual) y la realidad circundante intervienen igualmente en el proceso de la existencia, en la concepción de los retos y en la superación de los obstáculos. Merece mencionarse que en la visión occidental las creencias de las sociedades dominantes han sido consideradas como realidades incuestionables pero las creencias de las sociedades marginadas son interpretadas como mitos. Estas dos percepciones siempre se contraponen en la mayoría de las obras literarias. En la obra asturiana dice el Padre Valetín: “Esto (refiriéndose a la cultura nahual) se entiende porque así como los cristianos tenemos un santo ángel de la guarda, el indio cree tener su nahual. Lo que no se explica, sin la ayuda del demonio, es que el indio pueda convertirse en el animal que le protege, que le sirve de nahual” (p.638).

La muerte de Tomás Machojón, Vaca Manuela, El Coronel Godoy y los Zacatón pueden ser muertes causadas por los seres humanos, pero para el pueblo de Llóm es la venganza que el fuego toma por la muerte de Gaspar, el cacique. Y así hay un sinnúmero de circunstancias, creídas y vividas, que muestran el convencimiento del autor en cuanto a la necesidad de escribir inseparable de la realidad. Uno de los elementos frecuentes en ambas novelas es el predominante sentido de personificación de la selva. La selva habla y guarda muchos secretos. No se puede insultarla. Envuelto en su angustia de la lucha liberadora, Birsa habla con la selva. No es un monólogo

(hamletiano) sino un diálogo, una pura conversación con otra presencia viva, solo visible a la milagrosa mirada de Birsa. Y el diálogo tiene la siguiente naturaleza:

La selva - ¡Oye! estoy ensuciado
Birsa - Voy a devolver su honra
La Selva- Ves, los diéus, los oficiales me han insultado muchas veces.
La Selva- Han desalojado a mis hijos.
Birsa - Voy a traerles madre. (p.86)

El mito autóctono del que las instituciones europeas se burlan, es la base fundamental de la vida psicosocial de los pueblos indígenas. En la obra india cuando la policía se le detiene a Birsa, los *mundas* se agrupan para mirarle y piensan que no pueden detenerles más de tres días. Las mujeres maldicen a los que son cómplices en el encarcelamiento de Birsa porque piensan que las palabras de un alma doliente se hacen realidad. Esto podemos notar en las reacciones de los *mundas* al hallar a Birsa capturado: "Las mujeres lloraban, apuntando con sus manos hacia el cielo. Los hombres decían: las personas que han auxiliado en su captura no van a sobrevivir aun el mes de *Magh*" (p.10). Birsa mismo se apoya en los mitos para alentar su pueblo.

Los primeros europeos que llegaron a estas tierras tuvieron poco tiempo para detenerse en pensar en lo que significaba la forma de ser indígena. El cristianismo para ellos era el comienzo y el fin. La teoría poscolonial destaca estos mitos como una parte integral de la cultura indígena y no los rechaza sino los celebra. La fuerte creencia en lo sobrehumano hace la maldición una forma de venganza precolonial y una forma pacífica de dar rienda suelta a su cólera. La presencia de la venganza por fuerzas sobrehumanas existe igualmente en las dos novelas. Como dicen los brujos en *Hombres de maíz*: "...! Fuego de monte matará a los conductores del veneno! Quemados murieron Tomás Machojón y la Vaca Manuela Machojón. Fuego de Séptima roza matará al Coronel Gonzalo Godoy! Quemado murió en Tembladero el jefe de la montada" (p.763).

Estos mitos desempeñan un papel crucial en desarrollar la trama central de las dos novelas. Lo mismo ocurre con el tema de lo sagrado. Para el pueblo de Llóm lo sagrado es el maíz que le da su sustento y para el pueblo de Birsa lo sagrado es la selva, a la que los *mundas* consideran su madre. El rechazo de lo sagrado por las fuerzas coloniales es un tema de vital importancia. Otra vez el pensamiento occidental, en términos de la separación de lo sagrado de lo secular, produce una falta de comprensión total del mundo psicológico indígena. Parece que ambas obras están conscientes de este fenómeno y por lo tanto destacan ampliamente la visión unitaria de lo sagrado y de lo secular como otro elemento sobresaliente del paradigma local en constante lucha con el modelo occidental.

2.4 La Resistencia

Ya sabemos de sobra que en las dos novelas los temas centrales se desarrollan a base de una constante lucha entre dos fuerzas. Pero no son fuerzas simplemente antagónicas binarias. Los autores han creado espacios de las contraposiciones incluso dentro de cada elemento del binario. Esto hace posible la reflexión de la realidad total en lugar de fijar la interpretación del significado en un punto central de la contienda entre los elementos antagónicos principales. Entonces la percepción de la resistencia de los indígenas se enriquece por la utilización de esa variedad en la estrategia narrativa de ambos autores. Por supuesto, desde el comienzo se nota una constante lucha por parte de los indígenas para liberarse de la influencia de la cultura dominante. El Gaspar Llóm aparece como una resistencia contra la penetración insidiosa de la cultura dominante. Asimismo, Birsa y sus partidarios desarrollan la confianza de la resistencia contra los opresores. Aquí no se refiere sólo a la resistencia armada sino también a la resistencia interna a través de la cual pasa un sujeto subyugado en un sistema colonial. Así como Goyo Yic y Nicho Aquino, Birsa y sus partidarios *mundas* sufren mucho de esta lucha interna, de cómo aceptar los valores cuyo significado para ellos es desconocido.

En *Hombres de Maíz*, el hijo de Tomas Machojón se desaparece (ciertamente está muerto). Tomas Machojón muere en el incendio. Chalo Godoy también muere por el fuego y los Zacatón son asesinados. La muerte como venganza de dios es también una forma de justicia indígena y un rechazo de justicia europea que prepara un hombre para justificar el destino de otro hombre y jugar a ser dios. Con la muerte de Gaspar y sus hombres la resistencia termina pero la justicia se cumple. Semejantemente, en *Jungle ke Davedar* el procedimiento judicial procede en el idioma inglés que los *mundas* no entienden ni un poco (salvo los que se han cristianizado y viven en el convento).

Los cargos contra los *mundas* se leen en inglés y el juez da el veredicto en inglés, luego, todo termina y el *munda* es encarcelado o multado (en muchos casos ambos). Los partidarios de Birsa, mostrando su desinterés en las leyes europeas, se burlan de la pena de encarcelamiento de los británicos. Están listos a ser detenidos cuando la policía busca a los aliados de Birsa. Aunque tengan miedo de pasar sus días en habitaciones oscuras no aprueban esta forma de justicia. A pesar de que en las dos obras tienen dos posturas distintas de negar la justicia europea, una se basa en lo sobrehumano y la otra en la negación natural, lo importante es tener en cuenta que no respaldan la justicia europea. Chalo Godoy, el Coronel, muere quemado por el fuego de venganza, un hombre que vive de filosofía de la guerra. Su muy elevado sentido de deber y su orgullo sobre sus logros militares muestran que está perdido en la definición europea del éxito, expuesta en las siguientes líneas: “La guerilla es igual que el fuego de la roza. Se le ataja por un lado y asoma por otro. Guerrear con guerrillas es como jugar con fuego y si yo le pude al Gaspar Llóm fue porque desde muy niño aprendí a saltar fuegarones, vísperas de Concepción diablo de hombre ese Gaspar Llóm” (p.537).

Su comportamiento tiene mucha semejanza con el inspector de la cárcel en que está Birsa, quien para tener éxito llega hasta dar a un hombre sano el certificado de loco. Y por fin, supuestamente, le da veneno para terminar con él. Es esta postura deontológica (celebrada por la visión eurocéntrica) a través de la cual Europa pudo dominar desde una distancia geográfica tan lejos. Los que vinieron en el nombre de la corona iban sirviendo su rey o reina. Y es ante esta actitud deontológica de la administración colonial que los dos pueblos ejercen resistencia continua. Se nota esta continuidad de resistencia en *Hombres de maíz* en una conversación entre Goyo Yic y su Padre Goyo Yic Tatacuatzin. Cuando el padre pregunta por la razón del encarcelamiento de su hijo, el hijo responde: “Por alzado... nos querían hacer trabajar sin paga... Es una ruina todo... no hay justicia cabal...” (p.773). Asimismo, el aguante de Birsa aparece en las noticias y a pesar del fallo de la rebelión en lograr su propósito verdadero, logra captar la atención de la población letrada y el número de los simpatizantes por la causa indígena *munda* sigue en aumento. Todas estas venganzas por culpa de las traiciones entre su propio pueblo y las consecuencias se centran en la idea de la justicia precolonial en que el hombre no es el juez supremo para dar el veredicto final por el crimen del otro hombre. Existe alguna fuerza sobrehumana que decide el destino del hombre delincuente y pecador. Es un tipo de justicia que va más allá de la concepción de la justicia europea, basada en leyes redactadas por el hombre, y sacadas de su ‘experiencia empírica e investigación intelectual’. El modelo de la justicia europea está envuelto en el ser humano que no puede eximirse de los sentidos, prejuicios y manipulaciones de los vocablos. El planteamiento de esta divergencia en el contexto indígena quizás nos recuerde de todos los pormenores de los debates en torno al tema de la "civilización y barbarie" en el contexto de América Latina. Pero lo que ocurre aquí es la pura vivencia existencial de los elementos que sustentan ese debate y el planteamiento de la alternativa para una amplia parte de la sociedad poscolonial marginada. Se ha denominado a esta alternativa como resistencia cuya respuesta más común es la supresión. Este proceso que forma el meollo de las percepciones poscoloniales queda ampliamente captado en las dos novelas.

2.5 La Categoría Poscolonial Refrente Al Género

Se encuentra internamente entretrejida la conciencia del género femenino en ambas novelas aun cuando los relatos parecen avanzar en sus situaciones dramáticas con las acciones de los agentes masculinos. Aunque la teoría poscolonial no plantea de forma específica las preocupaciones feministas, celebra muchos de sus elementos. En *Hombres de maíz* lo femenino se manifiesta como sagrado y puro. Todo se vuelve a normalizar y los valores ancestrales se restauran cuando Piojosa Grande recibe su honor. Asimismo, en *Jungle ke Davedar* se ha destacado profundamente la relación sagrada entre la madre y el hijo. La madre de Birsa se preocupa mucho por él porque no sabe qué va a pasar con su hijo. Birsa asume una forma divina para su clan pero queda supeditado por la personalidad de su madre. Los dos pasan por una situación de gran emoción durante los tiempos de los preparativos de la rebelión contra el gobierno y sus aliados: “¿Madre, por qué no duermes? Desde el día que asumiste ser el patriarca (*dbartiaba*) de la tierra, no he dormido” (p.100). Birsa tiene la bendición de dos madres una de sangre y otra de creencia, la selva. Las dos le protegen. De hecho, es por sus madres que él se rebela. Este respeto y proteccionismo a lo femenino se niega a aceptar la mirada eurocéntrica la cual ve al hombre oriental como salvaje. En la novela asturiana también existen frecuentes referencias al apego a la figura materna.

La imagen de la madre como fuerza todopoderosa caracteriza tanto a las sociedades precoloniales en India como a las americanas. Es de creencia general entre los indígenas que al ver sufrir a su madre, todos los hombres se quedan angustiados y se contagian del mismo padecimiento.

Creen que pueden curarse de esos padecimientos, no con diagnósticos ni con medicinas modernas sino sólo cuando se cura la madre de su sufrimiento. El mismo hecho de ser hijos conlleva al sufrimiento de la madre y nadie puede vivir bien cuando ella se enferma. Pero además lo fundamental es que equiparan a la madre con la tierra o la selva.

Es una concepción orgánica del ser: crecer bajo el gran árbol que se sustenta de la tierra. El árbol proporciona todo. Esta concepción caracteriza el comportamiento de los indígenas en ambas novelas resaltando la integrada presencia de lo femenino, lo sagrado, y la vivencia. Visto bajo la óptica poscolonial, la representación de la mujer cobra suma importancia en estas dos obras porque hace evidente cómo sufre por una de las dos formas de marginación dentro de su propio grupo indígena por ser mujer, mientras que en la percepción eurocéntrica feminista, la mujer en el espacio periférico (indígena) sufre de una doble marginación que incluye la condición de ser mujer en un grupo marginado. La visión indígena proyecta a la mujer como parte constituyente igual de un futuro ideal soñado. La mujer indígena como sujeto del discurso feminista occidental no aparece como entidad independiente. Y de hecho, el derecho de la mujer indígena casi no logra ganar su espacio de dignidad en las preocupaciones feministas de Europa. La intensa homogeneización de la condición de la mujer sin importar las variables geográficas, históricas y socioculturales produce críticas de los discursos feministas europeos. En las dos obras el tema de la mujer es exaltado dentro de las especificaciones del sitio indígena. En vez de acercarse a la costumbre general del siglo veinte de analizar las preocupaciones de la mujer con la óptica europea, en las dos obras la mujer aparece como parte integral del espacio poscolonial cuyas consecuencias no sólo experimenta ella sino que también se hace partícipe directa de esa condición. En las dos obras se ha destacado de forma subjetiva la situación de la mujer no sólo como marginada sino también como participante directo en el conflicto que se desarrolla entre el grupo indígena y el grupo dominante, y más tarde como las secuelas de este conflicto sobre su psicología y su relación social.

En *Hombres de maíz*, la Piojosa Grande huye del pueblo de Llóm estando inmersa en una situación de conflicto entre una sociedad invasora con una sociedad autosuficiente. La huida de las mujeres en esta novela tiene lugar por distintas razones. La Piojosa Grande huye con su hijo y, aunque en la novela no se explica con claridad qué es lo que le lleva a huir, está claro que Gaspar la deja huir aunque hubiera podido detenerla. No la mata porque ella tiene su hijo. Indagando tanto en la psicología de la Piojosa grande como en la situación, nos damos cuenta de que el conflicto produce en ella una ansiedad y un temor profundo. Probablemente se asusta por no poder resistir y huye. La ausencia de la Piojosa Grande es devastadora para Gaspar quien se rompe por dentro experimentando un doble choque, uno por perder a sus guerreros y otro por perder a su mujer. Dice el autor al respecto "vomitaba, lloraba, escupía, al nadar entre piedras cabeza afuera temerario, sollozante" (p.484). Pero esta pérdida no sólo limita a Gaspar sino al pueblo entero que pierde la figura materna con la huida de ella. Es decir, con el padecimiento de la madre, el protagonista y los demás hombres entran en la zona del gran sufrimiento.

María Tecún, a primera vista parece haber huido con otro hombre. La repetida maldición de Goyo Yíc y el susto parece tan original que ningún lector dudaría que María Tecún tuvo otro motivo para huir. Sólo al final de la novela se da cuenta de la razón verdadera de su huida de ella. Además, aquí también se nota la presión que pone el nuevo sistema social sobre la mujer indígena donde se ve la huida como el único remedio. Nicho Aquino igual que Goyo Yíc también sospecha que la ausencia de su mujer es debido a la huida con otro hombre. Pero cuando les avisan en el inframundo de que su mujer no ha huido sino que se ha muerto por caerse en un pozo, se arrepiente. En la novela india, Sali una de las figuras femeninas, aunque regaña y habla mal de Birsa, no traiciona a su pueblo. Cuando la policía viene para buscar a Ghani Munda se hace una trampa para protegerle. El género femenino en las dos novelas ha sido presentado desde una perspectiva indígena buscando en él los aspectos sagrados y divinos. Las mujeres indígenas en las dos novelas desempeñan el papel de protectoras de la tradición indígena. En las dos novelas el género femenino es el sitio: no sé si se puede decir que un género es un sitio, quizá el símbolo donde se crean y consolidan sus ideales.

3. Conclusión

Todas estas susodichas variables pueden existir en una sociedad sin colonización, lo que se ha estudiado dentro del marco del colonialismo. Hay toda posibilidad de que estas variables que hemos hallado en las dos novelas existan en una sociedad no colonizada. Pero el colonialismo no sólo las fomenta y nutre sino también deja sus legados mucho después de que sus influencias directas hayan sido debilitadas. Sobre todo, siempre trata de resurgir y casi siempre tiene éxito. La mayoría de los problemas en el mundo contemporáneo se pueden identificar con el colonialismo europeo.

Todas estas variables que hemos identificado en estas dos novelas son realidades cotidianas en muchos de los espacios poscoloniales por todo el mundo. La función de estas semejanzas yace en su utilidad a la hora de trazar planes para abordar los problemas de los indígenas por todo el mundo.

En el mundo globalizante de hoy, cada vez más integrado por lazos económicos, políticos y geoestratégicos, aunque las tendencias pluralizantes y multiculturales sigan teniendo mayor importancia, resulta imprescindible orientar nuestra visión hacia las desigualdades entre las sociedades y las intra-sociedades que siguen permaneciendo, aunque con facas cambiantes. Y este último hecho subraya la vigencia de las orientaciones destacadas por distintos aspectos de la teoría poscolonial. Nuestro estudio, no puede ser todo abarcador en ese sentido. Basado en tan solo algunas manifestaciones literarias no podemos pretender más que señalar algunos lineamientos parciales tanto en el campo de los temas literarios como en la relación entre la realidad y la ficción. En este empeño las percepciones teóricas, tales como las que hemos señalado, todavía tienen que resolver algunas contradicciones entre sí, lo cual solo podría hacerse mediante más estudios e investigaciones del presente tipo.

Referencias

- Achebe, C. (2009). *Things fall apart*. Toronto: Anchor Canada.
- Ashcroft, B., Griffiths, G., & Tiffin, H. (2006). *The post-colonial studies reader*. London: Routledge.
- Asturias, M. Á. (1969). "Hombres de maíz." *Miguel Ángel Asturias Obras Completas*. Vol. I. Madrid: Aguilar, (pp.463-788).
- Devi, Mahasweta (2005). *Jungle ke Davedar*. Nueva Delhi: Radhakrishna Publication.
- Gilbert, K. (1973). *Because S White Man'll Never Do It*: Australia: HarperCollins Australia.
- Joshi, Arun. *Strange Case of Billy Biswas*: Noida: Saurabh Printers. Pvt. Ltd., Noida.
- Valcárcel, Luis E (n.d). "El indio en nuestra literatura." *Cuadernos*: (pp.99-103).