

Aura Cristina Bunoro
Universidad de Bucarest

Crisis, nahualismo y resistencia en *Hombres de maíz* de Miguel Ángel Asturias

Crisis, Nahualism and Resistance in Miguel Ángel Asturias' *Men of Maize*

Recibido: 29.09.2025 / **Aceptado:** 03.02.2025

Resumen: Este artículo analiza *Hombres de maíz* de Miguel Ángel Asturias desde una perspectiva crítico-literaria y cultural, con el objetivo de examinar la articulación entre crisis, resistencia indígena y nahualismo frente a la imposición del modelo capitalista en las comunidades originarias. A partir de un análisis textual e interpretativo, apoyado en enfoques críticos sobre herencias coloniales y los estudios sobre cosmovisiones indígenas mesoamericanas, se sostiene que el nahualismo opera en la novela no solo como motivo mítico, sino como estrategia narrativa de resistencia simbólica que reafirma una relación sagrada con la naturaleza y cuestiona la lógica de explotación de los recursos naturales. El estudio se centra en la construcción literaria de figuras como Gaspar Ilóm y otros personajes nahuales,

Abstract: This article analyzes *Men of Maize* by Miguel Ángel Asturias from a critical-literary and cultural perspective, with the aim of examining the articulation between crisis, Indigenous resistance, and nahualism in the face of the imposition of the capitalist model on Indigenous communities. Through a textual and interpretive analysis, supported by critical approaches to colonial legacies and studies on Mesoamerican Indigenous worldviews, the article argues that nahualism functions in the novel not only as a mythical motif but also as a narrative strategy of symbolic resistance that reaffirms a sacred relationship with nature and challenges the logic of natural resource exploitation. The study focuses on the literary construction of figures such as Gaspar Ilóm and other nahual characters, as well as on formal devices—polyphony, fragmentation, and

así como en recursos formales —polifonía, fragmentarismo y simbolismo— que permiten a Asturias configurar una poética de la resistencia. La originalidad de la propuesta radica en considerar el nahualismo como un eje articulador entre forma narrativa, cosmovisión indígena y crítica al capitalismo, más que como un mero elemento folclórico o mágico, lo que permite releer la novela como un espacio de confrontación epistemológica entre modernidad y pensamiento indígena.

Palabras clave: crisis, resistencia, realismo mágico, nahualismo, fragmentarismo.

symbolism—through which Asturias shapes a poetics of resistance. The originality of this proposal lies in considering nahualism as an organizing axis that links narrative form, Indigenous worldview, and a critique of capitalism, rather than as a mere folkloric or magical element, thus allowing the novel to be reread as a site of epistemological confrontation between modernity and Indigenous thought.

Keywords: crisis, resistance, magical realism, nahualism, fragmented narrative.

La novela *Hombres de maíz* (1949) de Miguel Ángel Asturias ocupa un lugar central en la narrativa latinoamericana del siglo XX por su compleja articulación entre mito, historia, crítica social y experimentación formal. Desde su publicación, la obra ha sido leída como una reescritura literaria de la cosmovisión maya-quiché, así como una denuncia de los procesos de desposesión y violencia ejercidos sobre las comunidades indígenas en el contexto de la modernización capitalista. En este sentido, la novela plantea un conflicto fundamental entre dos formas de relación con la tierra y con el maíz: aquella que lo concibe como sustento sagrado y fundamento de la vida comunitaria, y aquella que lo reduce a mercancía sometida a la lógica del beneficio económico.

El presente artículo tiene como objeto de estudio la representación de la resistencia indígena frente a la crisis provocada por la imposición del modelo capitalista en *Hombres de maíz*, poniendo especial énfasis en el nahualismo como eje simbólico y narrativo de dicha resistencia. Se parte de la hipótesis de que el nahualismo no funciona únicamente como un motivo mítico o folclórico, sino como una estrategia literaria de resistencia, a través de la cual Asturias articula una cosmovisión indígena que cuestiona los fundamentos racionalistas y utilitarios de la modernidad.

Diversos estudios críticos han abordado la novela desde perspectivas complementarias, destacándose los mecanismos de construcción mítica y la tensión entre realidad y ficción (Prieto 1986), analizándose la metamorfosis como principio integrador del relato (Gray Díaz 1988) o subrayándose la relación entre la escritura de Asturias y la tradición mayense (Bellini 1999; Freixas 1998). Por su parte, los estudios antropológicos e históricos sobre el nahualismo han permitido contextualizar este fenómeno más allá de su representación

literaria, mientras que los trabajos sobre simbolismo y realismo mágico han contribuido a iluminar su dimensión estética. No obstante, resulta pertinente profundizar en la función del nahualismo como articulador entre forma narrativa, cosmovisión indígena y resistencia cultural, especialmente en relación con la crítica a la modernidad destructiva que atraviesa la novela.

Desde una perspectiva crítica latinoamericana, el conflicto que atraviesa *Hombres de maíz* puede leerse también en relación con la persistencia de formas de dominación económica y cultural propias de la modernidad colonial. En este sentido, resulta pertinente la noción de colonialidad del poder propuesta por Aníbal Quijano, que permite comprender la imposición del modelo capitalista sobre las comunidades indígenas como una continuidad de lógicas coloniales en el ámbito económico y epistemológico (2014: 821). En el plano literario, Ángel Rama ha descrito procesos similares mediante el concepto de transculturación narrativa, entendida como la incorporación conflictiva de saberes y formas culturales subalternas en estructuras narrativas modernas (2007: 40-41). Asimismo, la coexistencia de voces, temporalidades y sistemas simbólicos heterogéneos en la novela puede vincularse con la noción de heterogeneidad sociocultural formulada por Antonio Cornejo Polar, particularmente útil para analizar la tensión entre cosmovisión indígena y discurso hegemónico de la modernidad (2003: 10).

Desde el punto de vista metodológico, el artículo se apoya en un análisis textual e interpretativo, que combina la lectura simbólica de los motivos míticos con el estudio de los recursos formales de la narración —polifonía, fragmentarismo, analepsis y prolepsis— y su inscripción en un contexto cultural e ideológico más amplio. Este enfoque permite examinar cómo la estructura misma del relato y la construcción de personajes como Gaspar Ilóm, el Curandero Venado, Goyo Yic o Nicho Aquino contribuyen a configurar una poética de la resistencia, en la que la transformación, la circularidad y la persistencia de lo mítico se oponen a la lógica lineal y utilitaria del progreso.

La originalidad de la propuesta radica, así, en considerar el nahualismo como un elemento central para comprender no solo el universo simbólico de *Hombres de maíz*, sino también su dimensión política y cultural. Leído desde esta perspectiva, el texto de Asturias se presenta como un espacio de confrontación entre sistemas de pensamiento heterogéneos, en el que la literatura se convierte en un medio privilegiado para reivindicar la vigencia de las tradiciones indígenas como forma de resistencia frente a la crisis de la modernidad.

El título de la novela hace referencia, en primer lugar, al origen de los hombres mayas-quiché según el texto del *Popol Vuh* que “cuenta la historia de la creación de todas las criaturas vivientes, formulada en una serie de mitos sobre seres que actúan en la tierra y en los mundos inferiores” (Caufield 2009: 62). Después de haberse creado la Tierra, el siguiente paso es la creación de los animales que, sin embargo, no consiguen

adorar a los dioses, “Trinidad formada por la Majestad, la Serpiente Quetzal y el Corazón del Cielo” (165). Se procede, entonces, a un segundo intento de creación, el de los hombres de barro, al que la novela alude explícitamente: “les anuncian que no son hombres de barro, que los muñecos de lodo caedizo y tristes fueron destruidos” (Asturias 2003: 327). Esta forma de humanidad resulta igualmente fallida, al no cumplir con la adoración exigida por los dioses. El intento posterior, la creación de los hombres de madera, tampoco alcanza el propósito esperado y es solo con la creación de los hombres de maíz que se logra una humanidad verdadera y perdurable. Además de constituir un elemento identitario fundamental de los mayas, el maíz representa el alimento vital de la comunidad. A partir de este punto, la novela no solo remite al origen mítico del pueblo maya, sino que expone “el origen del conflicto” (Bellini 1999) provocado por los cultivadores de maíz que, guiados por el afán de beneficio económico, explotan la tierra sin considerar las consecuencias de la tala, los incendios y la destrucción del entorno natural con el fin de ampliar las superficies de cultivo. Es en este contexto donde se configura el conflicto central del relato que enfrenta, por un lado, a los indígenas que preservan la cultura maya y defienden la naturaleza y el cultivo del maíz para alimentarse y, por otro lado, la sociedad moderna que trae consigo la destrucción y la pérdida de un estilo de vida propio de los indios, de sus valores y tradiciones: “el maíz empobrece la tierra y no enriquece a ninguno. Ni al patrón ni al mediero. Sembrado para comer es sagrado sustento del hombre que fue hecho de maíz. Sembrado por negocio es hambre del hombre que fue hecho de maíz” (Asturias 2003: 16).

Miguel Ángel Asturias reactualiza imágenes y sentidos procedentes del *Popol Vuh* (Grigore 2015: 10) para articular un relato en el que el conflicto mítico se proyecta sobre una situación de crisis histórica y cultural. En este marco, el líder indígena Gaspar Ilóm es envenenado por don Tomás Machojón —antiguo miembro de su comunidad— y por su esposa, Vaca Manuela Machojón, figura asociada al “engaño, el artificio y la trampa” (García Rodríguez 2015: 59), en una conjura organizada por el coronel Godoy. Este acto de traición no constituye únicamente un episodio narrativo, sino que simboliza la ruptura del orden comunitario y el avance de fuerzas externas vinculadas a la explotación del maíz como recurso económico.

Mediante los procedimientos propios del realismo mágico, Asturias introduce al lector en el sueño premonitorio de la Piojosa Grande, que anticipa el envenenamiento de Gaspar Ilóm y pone de manifiesto la persistencia de un saber ancestral capaz de percibir la amenaza que se cierne sobre la comunidad. A lo largo de la novela, el realismo mágico no opera como un simple efecto estético, sino como un dispositivo narrativo de resistencia, visible tanto en la supervivencia simbólica del líder indígena —tras purificarse en las aguas del río— como en la configuración de espacios como El Tembladero y en las múltiples transformaciones de los personajes. En este contexto, el nahualismo se erige como un elemento central de la resistencia indígena, al encarnar la continuidad entre lo

humano, lo animal y lo natural, y al oponerse a la lógica instrumental que rige la acción de los cultivadores de maíz. De este modo, la novela articula una respuesta simbólica y cultural frente a la crisis provocada por la modernidad destructiva.

Es preciso subrayar que el nahualismo era visto principalmente no como una práctica espiritual, sino como un recurso —a menudo censurable— usado por hechiceros ambulantes para causar daños y maleficios. Según las leyendas, los nahuales podían transformarse en perros lanudos de ojos brillantes y dientes feroces, con los que recorrían los campos en busca de gallinas u otros animales domésticos, infundiendo terror entre hombres y bestias (Rojas González 1944: 361). Los primeros conquistadores documentaron entre los tzeltales de Chiapas otra forma temible de nahualismo: el Tzihuitzin —también llamado Poxlon o Potlan—, que se aparecía como una bola de fuego en el cielo, semejante a un cometa. Este nahual era a la vez temido y venerado, y se le representaba en tablas pintadas, una de las cuales fue colocada en la iglesia de Oxchuc, junto al ídolo Hicalahau, después de la evangelización. En cuanto a los antecedentes prehispánicos, Sahagún describe al nahualli como brujo nocturno que asusta a los hombres y ataca a los niños, versado en hechizos y con una gran astucia, capaz de causar enfermedades, confusión o incluso la muerte. Autores modernos, siguiendo al abate Brasseur, sostienen que los nahuales eran indígenas que persistían en la idolatría y que, mediante artificios, atraían nuevamente a quienes habían adoptado el cristianismo. Según Brasseur, el nahualismo en el centro de México habría funcionado incluso como una especie de masonería indígena, con fines secretos de resistencia frente a los conquistadores (*apud* Rojas González 1944: 362).

NAGUAL. — (NAHUALLI: “bruja” —dice Molina—. Derivado de nahua, bailar asidos de las manos. De las brujas se dice que danzan formando un círculo, asidas de las manos.) En la inteligencia vulgar de las gentes de nuestros campos, el nagual es un indio viejo, desaliñado, feo, de ojos redondos y colorados, que sabe transformarse en perro lanudo y sucio, para correr los campos haciendo daños y maleficios. Suprimiendo la parte mentirosa y absurda de las transformaciones diabólicas, se comprende que los “naguales” no eran otros que los mismos indios persistentes en su antigua idolatría y costumbres, que buscaban y hacían prosélitos, haciéndoles apostatar de las nuevas creencias. Lo ejecutaban bajo la sombra del artificio y del misterio, huyendo del castigo de las autoridades cristianas. (Robelo 1915: 437)

Retomando la trama de la novela, el plan del coronel Godoy para eliminar la oposición indígena se presenta como un éxito solo aparente. Gaspar Ilóm y sus hombres son dados por muertos, pero esta supuesta aniquilación no marca el fin del conflicto, sino que constituye el punto de inflexión a partir del cual se activa la venganza ritual y simbólica

de la comunidad. Es precisamente tras la presunta muerte del líder indígena cuando la resistencia adopta formas ligadas al pensamiento mítico y al nahualismo, mediante la intervención de fuerzas sobrenaturales, maldiciones y prácticas rituales ancestrales.

En este momento decisivo, los brujos de las luciérnagas celebran un ritual de duelo y conjuro en el cerro de los sordos: durante cinco días y cinco noches lloran atravesándose la lengua con espinas; el sexto día guardan silencio, y el séptimo formulan los augurios que sellan el inicio de la venganza. A través de este acto ritual, la muerte simbólica de Gaspar Ilóm se transforma en “punto de referencia permanente y sugestivo para la espiritualidad indígena” (Bellini 1999), en el desencadenante de una continuidad espiritual, propia de la lógica nahualista, en la que la acción del líder persiste más allá de su desaparición física. Ese mismo día, el padre de Machojón experimenta corporalmente el peso de las maldiciones, cuando los brujos decretan que la descendencia de los responsables de la muerte de Ilóm y de la explotación del maíz quede condenada a la esterilidad y a la extinción de “la luz de las tribus y de la prole” (Asturias 2003: 37):

Ante vuestra faz sea dicho, ante vuestra faz apagamos en los conductores del veneno blanco y en sus hijos y en sus nietos y en todos sus descendientes, por generaciones de generaciones, la luz de las tribus, la luz de la prole, la luz de los hijos, nosotros, los cabezas amarillas, nosotros, cimas del pedernal, moradores de tiendas móviles de piel de venada virgen, aporreadores de tempestades y tambores que le sacamos al maíz el ojo del colibrí fuego, ante vuestra faz sea dicho, porque dieron muerte al que había logrado echar el lazo de su palabra al incendio que andaba suelto en las montañas de Ilóm, llevarlo a su caza y amarrarlo en su casa, para que no acabara con los árboles trabajando a favor de los maiceros negociantes y medieros. (37)

A los ojos de los intrusos, Gaspar Ilóm está muerto; sin embargo, para los miembros de su comunidad su desaparición física no implica la anulación de su presencia ni de su poder. Como señala el propio texto, “el guerrero indio huele al animal que lo protege y el olor que se aplica [...] le sirve para borrarse esa presencia mágica y despistar el olfato de los que le buscan para hacerle daño” (20). Este pasaje pone de manifiesto una concepción nahualista de la identidad, según la cual el líder indígena no se define únicamente por su cuerpo, sino por una continuidad simbólica y espiritual con su animal protector. De este modo, el nahualismo se configura como un dispositivo de resistencia, al permitir la supervivencia del sujeto indígena más allá de los mecanismos de persecución y eliminación impuestos por el poder hegemónico.

La resistencia que articula la novela se encuentra, así, estrechamente ligada al nahualismo entendido como capacidad de transformación y ocultamiento, pero también como forma de reorganización del poder comunitario. No resulta casual que, como

señala Martínez González, “se considera como nahuales a los dirigentes revolucionarios y a los jefes tradicionales” (2011: 285), ya que esta atribución simbólica refuerza la legitimidad del liderazgo indígena frente a las estructuras políticas y militares externas. En este sentido, el nahualismo no solo protege al individuo, sino que sostiene la continuidad de la resistencia colectiva, al inscribirla en una lógica cultural que escapa a la racionalidad moderna.

La novela se construye, además, sobre una serie de oposiciones fundamentales — tradición frente a modernidad, respeto frente a interés, lo mágico frente a lo real— que generan lo que René Prieto ha definido como una “intermitencia entre la realidad y la ficción” (1986: 354). A través del nahualismo, estas tensiones se intensifican al poner en diálogo la cosmovisión maya y la cristiana, especialmente en las definiciones del término que el propio texto ofrece. Mientras la mirada cristiana tiende a interpretar la transformación como engaño o artificio demoníaco, la perspectiva indígena la concibe como una forma legítima de relación con el mundo natural y espiritual. Esta confrontación epistemológica refuerza el carácter del nahualismo como espacio de resistencia simbólica, desde el cual la novela cuestiona los valores y discursos de la modernidad dominante con el apoyo de las notas del padre Valentín:

El nahualismo. Todo el mundo habla del nahualismo y nadie sabe lo que es. Tiene su nahual, dicen de cualquier persona, significando que tiene un animal que le protege. Esto se entiende porque así como los cristianos tenemos el 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 (Asturias 2003: 202).

Por lo tanto, Gaspar Ilóm sobrevive gracias a su nahual y lleva a cabo la venganza en contra de los cultivadores de maíz y en contra de los hombres del ejército. La fragmentación del tiempo y del espacio ayuda a los lectores a reconstruir la escena del envenenamiento del líder de los indígenas después de varios años transcurridos. El autor rompe las secuencias cronológicas y combina presente y pasado destacando las consecuencias de los hechos. Los hermanos Tecún, Andrés y Roso evocan la muerte de Gaspar Ilóm y la necesidad de la continuación de la resistencia: “—Es la guerra que sigue, hermano. Que sigue y seguirá. Y nosotros sin con qué defendernos. Te vas a acordar de mí: nos van a ir venadeando uno por uno. Dende que murió el cacique Gaspar Ilóm que nos madruga. Es un perjuicio el que le haya podido el coronel Godoy” (81).

Se hace más necesaria la continuación de la lucha cuando hallan muerto al Curandero-Venado de las Siete-Rozas. El autor le dedica el capítulo VI a este personaje que, además de curar enfermedades, guía también a otros indios hacia el camino de la transformación

en su espíritu protector. El curandero intenta sanar a la madre de los Tecún de un hipo que no era una enfermedad sino “un mal que le hicieron con algún grillo” (65) y a Calistro, el hijo, de la locura. Los hermanos Tecún escuchan las palabras del hermano loco, Calistro, y van a matar a los de la familia Zacatón que le habían metido a la enferma dicho hipo bajo forma de grillo a través del ombligo. Los hermanos les cortan las cabezas a todos los miembros de la familia, incluidos niños y mujeres, y luego la enferma se cura, pero el motivo real de la matanza se revelará hacia el final de la novela. Todo el proceso de sanar la locura de Calistro está basado en procedimientos mágicos. Se necesitaba una pepita de ojo de venado y, por lo tanto, Gaudencio Tecún va en busca del animal y consigue cazarlo. Pero, al mismo tiempo, se muere también el Curandero y echan la culpa a Calistro, porque el único que se dio cuenta de que El Curandero y el Venado eran uno mismo fue Gaudencio Tecún:

—Nada de eso. Eran el mismo dedo. No eran dos. Eran uno. El Curandero y el Venado de las Siete-rozas, como vos con tu sombra, como vos con tu alma, como vos con tu aliento. Y por eso decía el Curandero cuando estaba nanita con el mal del grillo que era menester cazar el Venado de las Siete-rozas para que se curara, y agora con el Calistro lo volvió a repetir, lo dijo otra vez. (73)

La primera manifestación explícita de la venganza tiene lugar en El Tembladero, un espacio de fuerte carga simbólica en el que la naturaleza —el viento, los sonidos y los movimientos del entorno— participa activamente en la represalia contra los responsables de la muerte de Gaspar Ilóm. Es allí donde los hombres del coronel Godoy encuentran un “cajón de muerto” (108) que transporta un indígena encargado de dar sepultura al Curandero Venado. Mientras una parte de la tropa, dirigida por el subteniente Musús, acompaña al portador del ataúd, el resto permanece junto al coronel, quedando expuesto a la acción de fuerzas sobrenaturales que escapan a toda explicación racional.

En este contexto aparece la figura de Benito Ramos, personaje asociado a lo demoníaco y a lo premonitorio, cuyo cigarro se enciende solo y que anticipa la muerte de los culpables del envenenamiento de Gaspar Ilóm. La función de Benito Ramos no se limita a la profecía: su posterior unión con María Tecún lo integra en el entramado nahualista de la novela. María Tecún se vincula al nahualismo no por una transformación animal directa, sino por su condición de figura liminar, al estar asociada a la premonición, al tránsito y a la continuidad de la resistencia. Su relación con Benito Ramos, testigo y portavoz de lo sobrenatural, refuerza su pertenencia a un universo en el que el conocimiento no se rige por la lógica racional, sino por signos, visiones y anticipaciones propias del pensamiento indígena.

El ataque que sufren los hombres que permanecen junto al coronel Godoy se desarrolla como una acción colectiva de fuerzas sobrenaturales: primero un frío

extremo que los lleva a mutilarse, luego la deformación de sus rostros hasta quedar reducidos a calaveras de maíz. Solo el coronel permanece físicamente intacto, aunque queda paralizado por la mirada de los búhos dorados, animales cargados de simbolismo en la cosmovisión indígena. Obligado a suicidarse, su cuerpo no alcanza la muerte definitiva, sino que es sometido a una degradación simbólica: sombras lo reducen, junto con su caballo, al tamaño de un dulce, mientras los izotales agitan sus dagas como llamas encendidas. Este castigo ritual, inscrito en una lógica nahualista, subraya la inversión del poder y la eficacia de una resistencia que actúa desde el plano simbólico y espiritual:

Pero sólo será su sombra, un pellejo de sombra entre los izotales. La bala se aplastará en su sien, caerá al suelo, pero otras manos oscuras levantarán el cuerpo, lo montarán en su cabalgadura y empezarán a reducirlo con la bestia y todo, hasta que tenga las proporciones de un dulce de colación. Los izotales, en cerrado movimiento, agitarán sus dagas rojas de incendio hasta las cachas. (118)

Ante la llegada de los soldados a casa de los hermanos Tecún, estos respondieron con una “lluvia de postazos de escopeta” (121). El Curandero había sido “uno de los brujos de las luciérnagas que acompañaban al Gaspar Ilóm” (120) y este séptimo año que se había cumplido desde la matanza de los indios era el año en que el Curandero tenía que resucitar para acabar con la vida de los culpables de tan abominable hecho.

A través de una analepsis, se descubre que hubo una superviviente de la familia Zacatón, María Tecún, encontrada entre los muertos por Goyo Yic, quien la llevó con él, la crio, la convirtió en su esposa y la dejó embarazada. El nombre de Tecún se lo puso por los asesinos de su familia (apellido heredado de los responsables de la masacre de su familia que puede leerse como una forma de condena simbólica que desplaza la culpa hacia la superviviente, obligándola a portar la memoria del crimen y a asumir una identidad impuesta que niega la restitución de su linaje originario). Sin embargo, la mujer dejó a Goyo Yic y él empezó a buscarla. Primero se curó la ceguera con la ayuda de un hechicero y luego intentó averiguar dónde estaba y quién era su mujer, a la que solo conocía por la voz. El episodio se inscribe en el ámbito de una irrealidad plena, un trasmundo cuya aprehensión exige un estado de gracia particular, alcanzado por Goyo Yic a través de su ceguera (cf. Bellini 1999). Esta condición le permite establecer una comunicación privilegiada con aquello que se sitúa más allá de las apariencias sensibles. No es casual, por tanto, que al recuperar la vista pierda toda posibilidad de acceso a ese otro plano de la realidad: la restitución de la visión lo excluye del diálogo íntimo que había mantenido hasta entonces con lo invisible, poniendo de manifiesto la incompatibilidad entre la percepción racional y el conocimiento mítico. Según Bellini, se ha señalado como una incongruencia el hecho de que el capítulo no lleve

el nombre de su protagonista aparente, el ciego; sin embargo, si bien Goyo Yic actúa como eje narrativo, el verdadero núcleo del episodio es la búsqueda de María Tecún, cuya presencia el marido angustiado percibe en todas las cosas. De esta figura femenina se conocen apenas algunos datos fragmentarios: fue la esposa del ciego, fue salvada en su infancia de la matanza de los Tecún y abandonó a su marido llevándose consigo a sus hijos. Goyo Yic, privado de la vista, no puede reconocerla por sus rasgos físicos y solo la identifica a través de la voz. Paradójicamente, cuando decide someterse a una dolorosa operación para recuperar la vista y así encontrarla con mayor certeza, el único medio seguro de reconocimiento que poseía se vuelve ambiguo e incierto. Podría afirmarse, en este sentido, que veía más cuando era ciego, mientras que, tras recobrar la vista, queda sumido en una oscuridad más profunda.

María Tecún se configura así como una figura esencialmente inasible, al igual que la búsqueda emprendida por Goyo Yic. La realidad, en este episodio, se presenta como un juego de espejos infinito, donde las certezas se disuelven y las identidades se fragmentan. La mujer misteriosa domina el relato a través de una presencia inmaterial, sin contornos definidos, más cercana al ámbito de la leyenda que al de la experiencia empírica. Aunque su historia se ancle en hechos de extrema dureza, María Tecún pertenece ya al territorio de lo mítico, reforzando la dimensión irreal y simbólica que estructura todo el episodio (cf. Bellini 1999).

Esta imposibilidad de acceder a la verdad a través de la visión prepara el terreno para la irrupción del nahualismo como forma alternativa de conocimiento y de resistencia. En el caso de Goyo Yic, la transformación en tacuatzina no debe entenderse como una simple metamorfosis fantástica, sino como la manifestación de un saber que prescinde de la mirada y se activa desde el cuerpo, el instinto y la memoria ancestral. Allí donde la percepción racional fracasa, el nahualismo ofrece un modo distinto de relación con el mundo, basado en la continuidad entre lo humano y lo animal. De este modo, la conversión de Goyo Yic en “tacuatzina, hembra de tacuatzín” (Asturias 2003: 153) representa una restitución simbólica del vínculo con el trasmundo, perdido tras la recuperación de la vista, y confirma la vigencia de la cosmovisión indígena frente a los límites del conocimiento moderno.

En este punto del análisis resulta fundamental detenerse en la figura de Nicho Aquino, ya que su recorrido narrativo permite articular de manera especialmente clara la relación entre nahualismo, resistencia y modernidad, eje central de la novela. Como señala Nancy Gray Díaz, en su metamorfosis “encontramos la clave a los misterios trascendentales que forman la base de la acción de la novela” (1988: 235), lo que convierte a este personaje en un punto de inflexión dentro del desarrollo simbólico del relato.

Nicho Aquino no solo se transforma en su nahual, sino que es acompañado por el Curandero Venado en un proceso iniciático que lo introduce plenamente en el universo mítico indígena. Este descenso al ámbito de la transformación tiene lugar en “las cuevas

subterráneas, más allá de los cerros que se juntan, más allá de la niebla venenosa” (Asturias 2003: 326), espacio liminar donde los personajes “van al encuentro de su nahual, su yo-animal-protector que se les presenta en vivo, tal y como ellos lo llevan en el fondo tenebroso y húmedo de su pellejo” (326). La escena explicita el nahualismo como experiencia de revelación identitaria y como forma de acceso a un conocimiento que escapa a la lógica racional.

La importancia de Nicho Aquino en este momento del análisis radica también en su condición ambigua: es un cartero, es decir, un sujeto asociado a una función propia de la modernidad administrativa y estatal, pero al mismo tiempo está profundamente vinculado a las tradiciones mayas y al nahualismo. Su mujer huye del hogar y recibe el nombre de tecuna, denominación que se aplica a todas las mujeres que abandonan a sus maridos y que remite, nuevamente, a la figura de María Tecún como identidad colectiva y móvil. En este cruce de trayectorias, el personaje encarna de manera ejemplar la tensión entre dos sistemas culturales opuestos. No es casual que se diga de él que “se vuelve coyote” (202) cuando sale del pueblo a llevar la correspondencia, y que “por eso cuando él va con el correo parece que las cartas volaran” (202). La eficacia del servicio moderno se explica, desde la cosmovisión indígena, a través del nahualismo y del espíritu protector.

A través de la figura de Nicho Aquino se puede pues observar cómo el nahualismo funciona no solo como motivo mítico, sino como forma de resistencia simbólica frente a la racionalidad moderna. En el capítulo dedicado a este personaje, esta tensión se hace aún más evidente a través de la definición del nahualismo ofrecida por el padre Valentín, que confronta directamente la mirada cristiana con la cosmovisión indígena, reforzando el carácter conflictivo y contrahegemónico de esta creencia:

otro tanto ocurre con los urdimientos de los “nahuales” o animales protectores que por mentira y ficción del demonio creen estas gentes ignorantes que son, además de sus protectores, su otro yo, a tal punto que pueden cambiar su forma humana por la del animal que es su “nahual”, historia esta tan antigua como su gentilidad. (199)

Tal como desaparece Goyo Yic en busca de su mujer, igual ocurre con el cartero, cuyo trabajo era fundamental para los habitantes que esperaban sus cartas. En su búsqueda es enviado Hilario Sacayón que se encuentra con un coyote y se da cuenta de que es Nicho Aquino y quiere matar al animal para recuperar el alma del cartero. A través de la fragmentación temporal, Hilario evoca a figuras del principio de la novela, como Machojón, Gaspar Ilóm o el Curandero Venado. La novela no sigue una progresión temporal continua ni causal. Los hechos se presentan desordenados y el lector debe reconstruirlos a partir de fragmentos dispersos. Episodios fundamentales —como la muerte (aparente) de Gaspar Ilóm, las venganzas o las metamorfosis—reaparecen

en diferentes momentos y desde perspectivas distintas, lo que rompe la lógica de un tiempo lineal propio de la narrativa realista, siendo este un procedimiento que responde a una concepción del tiempo no progresiva, sino cíclica, más cercana al pensamiento mítico indígena. A la luz de lo anterior, se comprende por qué Benito Ramos, testigo de lo ocurrido con los soldados del coronel Godoy en El Tembladero, rememora los acontecimientos bajo la forma de un cierre simétrico que reactualiza el pasado y lo reinscribe en el presente narrativo. Este gesto de rememoración no cumple únicamente una función testimonial, sino que pone en evidencia la persistencia de una memoria indígena que se opone a la fijación lineal y racional de los hechos.

De este modo, la novela alcanza un final circular en el que se confrontan dos modos irreconciliables de interpretación de la realidad: por un lado, el discurso racional y administrativo de los documentos oficiales; por otro, el relato mítico y ritual de las maldiciones, a través del cual los brujos reducen al coronel Godoy a la condición de juguete. Esta oposición subraya que, en *Hombres de maíz*, la verdad no se define por la versión institucional de los acontecimientos, sino por la eficacia simbólica de la cosmovisión indígena, capaz de imponer su propia lógica frente a la racionalidad moderna:

—Seguramente, sólo que resultó cierta. En el parte que dio el gobierno apenas decía que el coronel Godoy y su tropa, de regreso de un reconocimiento, perecieron por culpa de un monte que agarró fuego; pero la verdad...

—La verdad la viste vos, lo viste quemarse o morir guerreando, vaya que entre el cielo y la tierra no hay nada oculto...

—Ni murió quemado ni murió guerreando. Los brujos de las luciérnagas, después de aplicarle el fuego frío de la desesperación, lo redujeron al tamaño de un muñeco y lo multiplicaron en forma de juguete de casa pobre, de maleno de palo tallado a filo de machete. Le tenían reservado, por lo que vos ves...

—Por lo que vos viste...

—Por lo que yo vi; pero, ahora, al contártelo lo estás viendo vos; le tenían reservado un peor castigo que la muerte. Los indios eran más adelantados que nosotros, juzgo yo, porque como castigo habían dejado atrás la misma muerte. (275)

Esta reactivación del pasado prepara el retorno al capítulo dedicado a Nicho Aquino, cuya historia adquiere, en este punto del relato, una nueva dimensión. Lejos de constituir un episodio aislado, la figura del cartero permite cerrar el ciclo narrativo al reinscribir el nahualismo como principio de continuidad y resistencia, y al mostrar cómo la memoria indígena persiste frente al intento de fijar los acontecimientos en una versión única y oficial. Hallándose en la imposibilidad de poder volver a su pueblo porque estaba

acusado de haber huido con la correspondencia y de haber matado a su mujer, Nichón encuentra empleo en un hotel y tiene que ir al Castillo del Puerto, cárcel donde estaban presos Goyo Yic y Domingo Revolorio, acusados por “venta de aguardiente sin patente” (336). A la misma cárcel llega el hijo de Tatacuatzín Goyo Yic que llevaba el mismo nombre que su padre. Viene a visitarlo su madre, la tan buscada María Tecún, que después de haberse ido de su casa, había contraído matrimonio con Benito Ramos. Tal como mencionamos anteriormente, al final de la novela se nos revela también el motivo de la matanza de la familia Zacatón: porque eran descendientes del farmacéutico que había preparado el veneno para matar a Gaspar Ilóm; asimismo, se revela la identidad real de María Tecún, que era la Piojosa Grande, mujer de Gaspar Ilóm. Este trío formado por la Piojosa Grande, el Curandero Venado y el Cartero Coyote es el que transmite la herencia de Gaspar Ilóm, la importancia del cultivo racional del maíz y la creencia en el nahualismo: “Viejos, niños, hombres y mujeres, se volvían hormigas después de la cosecha, para acarrear el maíz; hormigas, hormigas, hormigas, hormigas...” (360).

El simbolismo tiene también un papel fundamental en la obra, puesto que cada transformación tiene su propio significado. El venado o ciervo, por ejemplo, se asocia simbólicamente con la fecundidad, los ciclos de crecimiento y el renacimiento (Chevalier 2009: 219-222); al mismo tiempo, funciona como figura anunciadora de la luz y como mediador que orienta el tránsito desde la oscuridad hacia el ámbito diurno. Según el *Popol Vuh*, los mayas-quiché son “criaturas de la Madre de la Luz” y “los hijos del Padre de la Luz” (*apud* Edmonson 1971: 8). El ciervo puede vincularse asimismo con el retorno a una pureza primordial, entendida como una relación originaria y no jerárquica con el mundo animal, relación que se inscribe plenamente en la lógica del nahualismo. Además, el Curandero está relacionado con lo irracional, con lo mágico, todo lo opuesto a las bases de la modernidad anclada en lo racional, aunque en la novela se hable de la importancia del cultivo racional del maíz.

El número siete, los siete años que se cumplen después de la muerte de Gaspar Ilóm, indica el significado de un cambio después del cierre de un ciclo y el de una renovación positiva. Esta renovación consiste en la vuelta hacia las creencias mayas, al nahualismo. A través de la resistencia y la venganza cumplida, la vida puede seguir su rumbo.

La Piojosa Grande, también llamada Lluvia, condensa de manera ejemplar el sentido último de la novela. La lluvia, como símbolo de la semilla (Chevalier 2009: 751), remite al principio de fecundidad y renovación, del mismo modo que el maíz representa no solo la prosperidad material, sino el origen mismo de la vida y de la identidad maya. En este entramado simbólico, la figura de María Tecún encarna la continuidad de la resistencia más allá de la violencia y de la muerte del líder indígena. Así como la semilla permanece latente antes de germinar, la resistencia no se extingue con la desaparición de Gaspar Ilóm, sino que se repliega, se transforma y se proyecta hacia el futuro.

Desde esta perspectiva, la lluvia no anuncia únicamente el retorno cíclico de la fertilidad, sino la persistencia de una cosmovisión que se niega a ser erradicada por la lógica de la modernidad capitalista. El nahualismo, entendido como principio de transformación y continuidad, encuentra en la imagen de la semilla su correlato simbólico: ambos remiten a una vida que no se agota en una forma única ni en un tiempo lineal. De este modo, *Hombres de maíz* se cierra sobre una afirmación de la resistencia indígena como proceso vital, cíclico y regenerador, en el que la memoria, el mito y la naturaleza se articulan como fuerzas capaces de sostener la comunidad frente a la crisis.

A partir del conjunto de análisis desarrollados en este artículo, se pone de manifiesto que la fragmentación temporal en *Hombres de maíz* no funciona como un mero recurso formal, sino como un principio estructural íntimamente vinculado al nahualismo, entendido como lógica de transformación, continuidad y resistencia propia de la cosmovisión indígena. Esta organización temporal fragmentaria permite que pasado, presente y mito se interpenetren, reforzando una concepción cíclica del tiempo en la que la crisis provocada por la modernidad y las diversas formas de resistencia indígena encuentran su sentido último en el pensamiento nahualista que atraviesa la novela. Asturias consigue esta fragmentación mediante la ruptura de la linealidad cronológica, los retornos al pasado a través de la analepsis (el relato de Benito Ramos sobre lo ocurrido en El Tembladero, la rememoración de la matanza de los Tecún, los recuerdos de Gaspar Ilóm como líder comunitario), las anticipaciones del futuro a través de la prolepsis (las visiones de Benito Ramos, los sueños de la Piojosa Grande). Al mismo tiempo, un mismo acontecimiento se narra, se recuerda, se profetiza o se reinterpreta por distintos personajes y esta polifonía produce un efecto de superposición temporal: el pasado no queda atrás, sino que irrumpe constantemente en el presente. Un ejemplo significativo es la muerte de Gaspar Ilóm que se reactualiza a través de los recuerdos de los hermanos Tecún, de los rituales de los brujos y las consecuencias que se despliegan años después. Además, la autonomía relativa de los capítulos, los personajes distintos, los espacios específicos, los tiempos narrativos propios, aunque están vinculados por ejes simbólicos (maíz, nahualismo, resistencia), no siguen una secuencia cronológica directa. El nahualismo refuerza la fragmentación temporal al disolver las fronteras entre vida y muerte, pasado y presente, humano y animal. Los personajes, “memorables en su cotidiana humanidad” (Liano 2010), pueden desaparecer y reaparecer bajo otras formas, lo que impide fijarlos en una temporalidad estable.

Teniendo en cuenta todo lo presentado a lo largo del trabajo, puede concluirse que *Hombres de maíz* no solo rememora las creencias mayas como un “continuo regreso del presente a los orígenes” (Freixas 1998: 207), sino que pone en diálogo el mundo mágico y el mundo real como categorías que coexisten y se tensionan en la estructura misma

del relato. Esta interpretación dialoga con la lectura de Bellini, para quien la novela se sitúa justamente entre mito y realidad, ofreciendo una inmersión en un universo donde ambas dimensiones están inseparablemente entrelazadas.

Desde esta perspectiva, la obra confirma la importancia de las tradiciones comunitarias como forma de resistencia frente a la crisis que trae consigo “el progreso que avanza con paso de vencedor” (Asturias 2003: 281). Asturias recurre a una serie de herramientas narrativas — realismo mágico, polifonía, analepsis y prolepsis, temporalidad fragmentada y estructuras casi autónomas por capítulo— que no son simples recursos formales, sino procedimientos que materializan la cosmovisión indígena en la forma misma del texto.

El aporte original de este análisis radica en proponer que no basta con leer estas estrategias como efectos del realismo mágico; en *Hombres de maíz* operan como componentes de una lógica nahualista de resistencia y continuidad. En este sentido, el nahualismo no es solo un motivo temático, sino un eje estructural que articula la transformación de los personajes y la circularidad del relato, al tiempo que reinvierte la relación entre mito, resistencia cultural y crisis socioeconómica.

Bibliografía

- ASTURIAS, Miguel Ángel (2003). *Hombres de maíz*. Madrid: Alianza Editorial.
- BELLINI, Giuseppe (1999). *Mundo mágico y mundo real: la narrativa de Miguel Ángel Asturias*. Roma: Bulzoni Editore. https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/mundo-mgico-y-mundo-real--la-narrativa-de-miguel-ngel-asturias-0/html/01e5e59a-82b2-11df-acc7-002185ce6064_64.html#I_8_ [23/01/2026]
- CAUFIELD, Catherine (2009). “El *Popol Vuh* del quiché-maya”. *Artifara*, 9 Addenda, 159-169. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/el-popo-vuh-del-quiche-maya-924034/> [01/09/2025]
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain (2009). *Dictionar de simboluri*. Iasi: Polirom.
- DÍAZ, Nancy Gray (1988). “Metamorphosis as Integration in Miguel Angel Asturias’ *Hombres de maíz*”. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 12(2), 235-252. <http://www.jstor.org/stable/27762564> [23/09/2025]
- EDMONSON, Munro (1971). *The Book of Counsel: The Popul Vuh of the Quiché-Maya of Guatemala*. New Orleans, Tulane University of Louisiana: Middle American Research Institute.
- FREIXAS, Erik Camayd (1998). “Miguel Ángel Asturias, *Hombres de Maíz*: Como lectura surrealista de la escritura mayense”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 24 (47), 207-225. <https://doi.org/10.2307/4530974> [21/09/2025]
- GARCÍA RODRÍGUEZ, María José (2015). “La figura de la mujer en *Hombres de maíz* de Miguel Ángel Asturias”. *Cartaphilus*, 13, 51-69. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5296523> [11/09/2025]

- GRIGORE, Rodica (2015). *Realismul magic în proza latino-americană a secolului XX. (Re)configurări formale și de conținut*. Cluj-Napoca: Casa Cărții de Știință.
- LIANO, Dante (2010). "Miguel Ángel Asturias". En Valeria GRINBERG PLA y Ricardo ROQUE BALDOVINOS (Eds.), *Tensiones de la modernidad: Del modernismo al realismo*. Guatemala: F&G Editores, 461-471. https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/miguel-angel-asturias-1138767/html/ce94d471-1651-4d48-95df-2ef9d3d25dfd_2.html#I_0_ [23/01/2026]
- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto (2011). *El nabualismo*. Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas (Serie Antropológica, 19). <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/el/nahualismo.html> [11/09/2025]
- POLAR, Antonio Cornejo (2003). *Escribir en el aire, ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas*. Lima: Latinoamericana Editores.
- PRIETO, René (1986). "Tall Tales Made to Order: The Making of Myth in Men of Maize by Miguel Angel Asturias". *MLN*, 101(2), 354-365. <https://doi.org/10.2307/2905768> [21/09/2025]
- QUIJANO, Aníbal (2014). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En Aníbal QUIJANO, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 777-832. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf> [18/01/2026]
- RAMA, Ángel (2007). *Transculturación narrativa en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones El Andariego.
- ROBELIO, Cecilio A. (1915). *Diccionario de Aztequismos*. México: Ediciones Fuente Cultural. <https://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000111416&page=1> [21/09/2025]
- ROJAS GONZÁLEZ, Francisco (1944). "Totemismo y Nahualismo". *Revista Mexicana de Sociología*, 6(3), 359-369. <https://doi.org/10.2307/3537111> [21/09/2025]