

“LA MUJER EN FRAGMENTOS”: UNA LECTURA DE UN MITO PIPIL

“La mujer en fragmentos”: a Reading of a Pipil Myth

EMANUELA JOSSA
UNIVERSITÀ DELLA CALABRIA (Italia)
emanuela.jossa@unical.it

Resumen: la mitología de los Pipiles, una de las tantas civilizaciones precolombinas mesoamericanas, no es muy conocida. No hay códices prehispánicos ni crónicas de la época colonial que recojan sus mitos. En 1930 Schultze-Jena recopiló los mitos en la lengua pipil y en años recientes Rafael Lara Martínez no solamente los tradujo al castellano, sino que además investigó la cosmovisión pipil. De esta forma, hay un corpus de mitos que, a través del presente estudio, quisiera contribuir a que se conozca. Después de una breve introducción, orientada a ubicar geográfica e históricamente a los Pipiles, se analiza la relación entre el dispositivo cultural hegemónico y la cultura indígena en la época de la colonia y de la independencia. Luego se ofrece una lectura del mito “la mujer en fragmentos”, subrayando su especificidad en el ámbito de las culturas mesoamericanas y mostrando, escuetamente, su continuidad, más que su re-escritura, en una novela contemporánea de la escritora salvadoreña Claudia Hernández.

Palabras clave: Mitología pipil, El Salvador, literatura salvadoreña

Abstract: The mythology of the Pipil people, one of the pre-Columbian civilizations in Mesoamerica, is not very well known. No pre-Hispanic codex or colonial chronicle has collected and preserved their myths. In 1930, Schultze-Jena collected their myths in Pipil language and, in more recent years, Rafael Lara Martinez translated them into Spanish and studied Pipil cosmology. The present study wishes to contribute to the popularization of the extant corpus of Pipil myths. Following a short introduction, aimed at providing a geographical and historical contextualization of the Pipils, the paper will analyse the relation between hegemonic and indigenous cultures. The paper will then proceed to offer an interpretation of the myth of the “woman in fragments” by emphasizing its specificity in comparison to other Mesoamerican cultures, and suggesting its continuity rather than its rewriting in a contemporary novel by the Salvadoran writer Claudia Hernández.

Keywords: Pipil Mythology, El Salvador, Salvadorean Literature



Este estudio es parte de una investigación más amplia sobre la presencia de los mitos prehispánicos en la literatura de la región de Centroamérica. He dividido el trabajo en tres partes, todas necesariamente muy sintéticas. La primera es una breve introducción que recorre la historia de los Pipiles, orientada a presentar el tema del estudio, pues al tratarse de una civilización prehispánica no muy conocida, describo el origen y las etapas de la historia de los Pipiles hasta el año 1932; luego, para definir el corpus del estudio, abordo el problema de las fuentes de los mitos pipiles y la relación entre los letrados de El Salvador y la cultura ancestral; por fin, en diálogo con los aportes de Rafael Lara Martínez, presento una lectura de una pieza de estos mitos: la historia de la mujer en fragmentos.

Los pipiles desde la historia

La reconstrucción de la historia de los pipiles puede llevarse a cabo desde estudios y perspectivas diferentes, utilizando fuentes diversas (documentos históricos, lingüísticos, arqueológicos). Restrinjo mis referencias a los documentos escritos. Unos estudiosos mencionan la existencia de un Manuscrito Pipil (Lemus, 2002) que contendría la historia de dicho pueblo. Sin embargo, hasta la fecha este manuscrito no ha aparecido y puede afirmarse que no existe un solo códice prehispánico ni colonial escrito en idioma pipil. La reconstrucción de la historia de los pipiles necesariamente debe basarse en textos escritos en español: hay unas cuantas referencias presentes en las crónicas de los siglos XVI, XVII y XVIII. Resultan notables las noticias presentes en *Monarquía Indiana* de Torquemada y en la *Epístola proemial* de Motolinía; se encuentran unos pormenores también en la *Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano* de Fernández de Oviedo, en la *Recordación Florida* de Fuentes y Guzmán y en la *Brevísima relación de la destrucción de las indias* de Bartolomé de Las Casas. Sin embargo, las referencias a los pipiles contenidas en estas crónicas son a menudo escasas y oscuras y necesitan una interpretación por parte de los historiadores. Esta tarea ha sido llevada a cabo por algunos historiadores y lingüistas como Jiménez Fidiás, Santiago Barbarena y Campbell Lyle, quienes llegaron a conclusiones no siempre equivalentes. Siguiendo a Lemus (2002: 2), que retoma las crónicas mencionadas y los relativos estudios, el origen de los pipiles se debió a unas migraciones desde el Sur de México, precisamente de la región de Soconusco, hacia la región centroamericana, en un lapso de tiempo entre los siglos X y XIII d.C., aunque los primeros desplazamientos ocurrieron ya en el siglo VIII.

Tanto Motolinía como Torquemada atribuyen a las vejaciones de los Toltecas (tributos, sacrificios humanos) la causa de la migración hacia el sur. Motolinía también se refiere a un largo periodo de sequía: “hubo cuatro años que no llovió en toda la tierra” (2008: 20). En el año 1200 empieza el señorío de Cuscatlán.¹ Estaba dividido en cacicazgos y su economía se fundamentaba

¹ La historia de señorío de Cuscatlán es más conocida gracias a las crónicas de Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán y Domingo Juarros.

en el cultivo de maíz, cacao, y frijoles. Los pipiles también practicaban la cacería y la pesca. Su religión tenía una estructura y unas creencias muy parecidas a las de los aztecas.²

El señorío de Cuscatlán se enfrentó con Pedro de Alvarado en 1524. Los episodios del conflicto con los españoles reproducen unas de las posibles variantes de la conocida historia de la conquista. Primero hubo un enfrentamiento violento, con las dos batallas en Acaxual y en Tacuscalco, ganadas, no sin dificultades, por los españoles. Luego los pipiles optaron por recibir a los españoles ofreciéndoles dones: "en la ciudad de Cuzcatlán, que era la cabeza de la provincia, le hicieron grandísimo recibimiento, y sobre veinte o treinta mil indios le estaban esperando cargados de gallinas y comida" (Las Casas 2006: 75). Sin embargo, Pedro de Alvarado no cambió su actitud porque pretendía oro y bienes preciosos. Cuando los pipiles entregaron sus hachas de cobre, el lugarteniente decidió matarlos a todos, hasta a la familia real. Los sobrevivientes fueron vendidos como esclavos. Quienes lograron esconderse emprendieron otras batallas, impidiendo una conquista rápida de Cuzcatlán. Se sucedieron muchos levantamientos, y el más significativo fue el de Cinacantán a finales del año 1528; la etapa beligerante de la conquista terminó en 1540.³ Lemus refiere que en 1590 la población se había reducido del 20% (2008: 13).

Los pipiles vivieron las etapas del proceso de la colonización y la consecuente decadencia de su cultura prehispánica. Voluntariamente u obligados por la fuerza, los pipiles abandonaron su idioma (el nahuat) su religión, su cultura. En busca de un avance social, los indígenas a menudo optaron por no preservar o por lo menos ocultar su identidad cultural. Sin embargo, los campesinos siguieron trabajando tierras comunales, sembrando productos de subsistencia (frijol, maíz, yuca, arroz) y conservando parte de su cultura campesina. Pero en el año 1882 el gobierno de Rafael Zaldívar, para implementar la producción de café en los latifundios, abolió los ejidos y las tierras comunales (Leyes de Extinción de los Ejidos, Decreto Legislativo, Marzo 2, 1882). Eso aceleró el deterioro y el empobrecimiento de los campesinos indígenas y ladinos, así como la pérdida de su identidad lingüística y cultural. Las insurrecciones de los campesinos durante la dictadura de Maximiliano Hernández Martínez son una respuesta a esta honda injusticia social y económica sufrida por el campesinado. La represión de las revueltas determinó el exterminio de miles de salvadoreños en 1932. Muchos historiadores definen la masacre ordenada por el dictador como un etnocidio: los miles de muertos eran en su mayoría indígenas (Gould y Lauria Santiago, 2008: 3-35). Para legitimar la matanza, el discurso oficial de los periódicos y del gobierno intentó deshumanizar a los insurgentes, retratándolos como indios salvajes e insumisos, como peligrosos comunistas. A partir de esta asimilación entre indio y comunista, la propaganda del general Maximiliano Hernández Martínez en un primer momento propuso un recuento falseado de los acontecimientos, al inventar la imagen de un sujeto indígena ignorante, sin ninguna capacidad de

² Sobre el señorío de Cuscatlán y los Pipiles, véase Bello-Suazo Cobar, 2005.

³ Cabe recordar que a lo largo de los siglos hubo otros levantamientos de las poblaciones indígenas, y el más conocido fue el del año 1833 en Nonualco, encabezado por Anastasio Aquino.

pensar, y por esto objeto de la manipulación por parte de los comunistas. Luego, eliminados estos indígenas “peligrosos”, el gobierno del general promovió la imagen de un indio inocente, postizo, manso, resignado y sobre todo folclórico; un indio que pertenece al pasado, que ya no existe y que por su naturaleza no es y nunca fue capaz de hablar. El indio se convirtió en patrimonio nacional, pero mudo y fosilizado. Es decir, inadecuado, como siempre, para producir un discurso propio, menos aún literario. Por esta razón también, 1932 representa un momento crucial para El Salvador y para la historia de los Pipiles.

Los pipiles desde la literatura

Antes de retomar la cuestión del devenir monumento del indio, ahora desde la perspectiva literaria, volvamos al periodo de la Independencia. En las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX, El Salvador se encontraba en la época de formación del Estado nacional y, por consiguiente, en la etapa de la pregunta por una identidad propia. En este contexto, que seguía siendo un ámbito de marginación política y cultural para los indígenas, los intelectuales retomaron el legado ancestral. En este recorrido no es útil mencionar a todos los poetas que asumieron la tarea de revalidar la cultura originaria. Valgan como ejemplo algunas obras representativas.

Juan Ramón Uriarte, en colaboración con Jorge Lardé, publicó *Cuscatlanología* en 1910; Miguel Ángel Espino en 1919 recopiló las antiguas leyendas indígenas en *Mitología de Cuscatlán*. Su afán de reivindicación de las raíces indígenas de su país deriva de una perspectiva marcadamente anti española y anti europea. En el prólogo, Miguel Ángel Espino muestra su fe en un proyecto nacionalista que involucra a la literatura popular, “que llene el alma de autoctonismo, con su sabor a cosas americanas y un fermento a viejos panales indígenas” (Espino, 1996: 4). En su idea, la pedagogía de El Salvador debe nutrirse de los mitos de Cuscatlán: “La mitología india, bien aprovechada, sería un factor de cultura estética, una literatura infantil nacional” (Espino, 1996: 6). La tarea de Miguel Ángel Espino es resucitar los mitos, despojándolos de las contaminaciones que sufrieron a lo largo del tiempo: “Los españoles, en su fanatismo, destruyeron las fuentes mitológicas, que fueron corrompidas, ridiculizadas o desnaturalizadas” (Espino, 1996: 11). El escritor propone el ejemplo del Cipitín, el hijo de la Siguanaba, que “insulsos españolismos convirtieron en el panzudo comedor de ceniza, que viste un enorme sombrero aludo” (Espino, 1996: 11), en lugar del gracioso niño de diez años, de piel canela y ojos morenos, huraño, montado en la corola de las flores. Sin embargo el autor, quien estaba muy joven cuando escribió *Mitología de Cuscatlán*, no ofrece informaciones acerca de sus fuentes ni de su método para realizar esta recuperación de los mitos, tampoco separa científicamente el mito del folklor. Además, Miguel Ángel Espino insiste en el concepto de raza y aplica el evolucionismo de Darwin para explicar la degeneración de los indígenas contemporáneos: los hombres, poderosos combatientes, perecieron durante la conquista; los vencidos que quedaron ya no tenían el mismo vigor, pues ya eran una raza decaída y sometida:

Todos los elementos viriles, todo lo capaz de ser grande, murió en aquella sublime lucha libertaria. Los ancianos, los niños y las mujeres, en poco número relativo, sobrevivieron a aquella hecatombe de sangre. Y la raza, no se pudo transmitir íntegra por aquellos inválidos medios de perpetuación. Los niños nacidos en la conquista o después de ella, debieron ser inferiores, cualitativa y cuantitativamente, a los nacidos antes. (Espino, 1996: 7)

El escritor busca la pureza de una raza que según él desapareció con la conquista; de este modo, quizás a pesar suyo, favorece la reducción del indio a un ser sin habla, al simulacro que quería el nacionalismo del general Martínez.

La publicación en 1933 de *Cuentos de barro* de Salarrué es también un intento de rescatar el mundo indígena de manera transversal e implícita. No es posible profundizar el análisis en el presente trabajo, pero quisiera destacar la relación entre el escritor y el tema indígena. Los personajes de *Cuentos de barro* son en su mayoría campesinos, a veces campesinos indígenas. A estos últimos, el narrador a veces los define explícitamente "indios", pero otras veces es posible inferir que se trata de campesinos indígenas a partir de ciertos pormenores, por ejemplo, su apellido. En definitiva, Salarrué no diseña cuadros costumbristas que subrayen la identidad indígena, sino más bien otorga detalles que dejen entender que determinados personajes, entre otras características, positivas o negativas, también tienen la de ser indígenas. Éste es un gran adelanto en una perspectiva absolutamente anti-esencialista. En el cuento "La botija" (Salarrué, 1999: 8-9), el personaje principal José Pashaca es un indígena perezoso e indolente, pero cuando un anciano le dice que debajo de la tierra se puede encontrar una botija llena de oro, empieza a trabajar incansablemente todos los campos para encontrar el tesoro. Se vuelve así un trabajador valioso para toda la comunidad. Agotado de tanto arar la tierra, en el final José sucumbe, pero antes de morir se entierra una botija llena de todas las monedas ganadas: "¡vaya pa que no se diga que ya nuai botijas en las aradas!..." (Salarrué, 1999: 9). Con este gesto José Pashaca reafirma la fuerza y hasta la necesidad del mito para darle un sentido a la existencia. Siguiendo a Roque Baldovinos, en *Cuentos de barro* Salarrué quería "proponer una utopía de redención nacional a través del reencantamiento de la prosa de la vida moderna por obra de un pasado indígena reinventado artísticamente" (2012: 100). Esta posición cultural no implicaba el rescate político de los marginados (indígenas y campesinos) y la política cultural hegemónica con desenvoltura convirtió a Salarrué en otro miembro oficial de la "imaginería nacionalista" (Baldovinos, 2012: 101).

El devenir monumento de los pipiles después de la matanza del 1932 implicó una renovada sustracción a los indígenas de cualquier forma de subjetividad política y cultural. Los dispositivos de apropiación de la cultura indígena y popular, realizados por el martinato, construyeron una memoria nacional despojada de la violencia y de la de sumisión efectivas. El interés o el menosprecio hacia la cultura pipil por parte de los letrados salvadoreños se relacionó con estos dispositivos culturales hegemónicos del país.

Entre 1915 y 1924 Próspero Aráuz, un maestro panameño, se dedicó al estudio del idioma náhuat y recogió unos relatos míticos. Pero el trabajo de recopilación más completo de los mitos ancestrales de los pipiles se debe al investigador alemán Schultze-Jena. En 1930, después de su estadía en la región de los Izalco, con el apoyo de sus informantes clave, don Ynés Masín y su esposa, Schultze-Jena transcribió más de cincuenta relatos en pipil. Veinte años después, María de Baratta fue la primera salvadoreña en publicar unas transcripciones en náhuat de unos cuantos mitos y leyendas pipiles. En la introducción a su *Cuscatlán típico*, una investigación sobre la música popular de El Salvador, la investigadora cita a los poetas que a su parecer contribuyeron en la reivindicación de la cultura autóctona (Francisco Gavidia, Alberto Masferrer, Salarrué, Miguel Ángel Espino y su hermano Alfredo) y exhorta a los salvadoreños a “cobijar con arrullo amoroso y solícito las formas tradicionales [...] que legaron nuestros antepasados aborígenes” (Baratta, 1951: 5). Y añade: “Todos vimos con ingrata indiferencia estos tesoros de poesía [...]. Nadie se preocupó de recoger estos tesoros de belleza” (5). En su investigación, María de Baratta hace caso omiso del trabajo de Schultze-Jena, pues no lo conocía: solamente al final de los años setenta apareció la primera traducción (del alemán al castellano) de su libro. Es decir, María de Baratta representa una excepción: en la primera mitad del siglo XX la civilización y la lengua de los pipiles no formaban parte del patrimonio cultural del país, y por lo tanto no se estudiaban de manera profundizada ni rigurosa. En este contexto de menoscabo generalizado, de “hispano-centrismo salvadoreño” (Rafael Lara Martínez, 2012: 5) y de enmudecimiento de los indígenas, se publicaron nuevos estudios sobre la lengua pipil, y finalmente, en los años sesenta y desde perspectivas diferentes, unos poetas salvadoreños reanudaron una relación con la cultura de los pipiles, desafiando el dispositivo cultural fundado en la exclusión discursiva y material del indígena.

Al igual que María de Baratta, Geoffrey Rivas se dedicó al estudio de la lengua pipil sin conocer el trabajo de Schultze Jena. Publicó, entre otros estudios, *Toponimia nahuat de Cuscatlán* en 1961; escribió poemas de corte indigenista recogidos en *Yulcuicat* (1965) y en *Los nietos del jaguar* (1977). Cabe mencionar a Roque Dalton: en el primer poema que él dedica a los pipiles, el poeta se refiere justamente a la voz de los indígenas, reivindicando un sujeto hablante capaz de diseñar una “nueva y feraz cosmogonía” (Dalton 2005: 211). El tema indígena aparece en *La ventana en el rostro* y en *Los testimonios*, donde se encuentran poemas centrados en las culturas precolombinas de Centroamérica y México. El desencuentro con los españoles, la violencia de la conquista, el heroísmo de Anastasio Aquino son los motivos que más recurren en los versos de Roque Dalton. Él también retoma los personajes típicos de las leyendas: la Siguanaba, el Cadejo, el Cipitín “niño poderoso, el más jovial de los abandonados” (Dalton 2008: 124). El poeta reivindica la insumisión de los pipiles y de los nonualcos y los canta desde una perspectiva política.⁴

⁴ Por esta razón, Lara Martínez afirma que Roque Dalton “selecciona del Otro un rasgo cultural que en espejeo le entrega —no la identidad cultural de lo ajeno”, exalta el héroe Anastasio Aquino como imagen política y revolucionaria que él quería encarnar (2010: 4).

Mitos pipiles

Debido a la falta de registros y códices pipiles precolombinos o coloniales que describan los mitos y la cosmovisión pipil, es necesario recurrir a muy pocas fuentes: por un lado, a las mencionadas recopilación de Próspero Aráuz y más que todo de Schultze-Jena, en su versión traducida y comentada por Lara Martínez que ofrece una versión poética de los mitos y una interpretación de su cosmovisión; y por el otro, a publicaciones que recojan la tradición oral de los indígenas contemporáneos. El trabajo con la oralidad está en proceso, pero ya hay unos resultados conseguidos por Jorge Lemus. El investigador se propone rastrear la permanencia de la cosmovisión pipil en El Salvador a través del estudio de la tradición oral de los pipiles actuales.⁵

En su trabajo introductorio, Schultze-Jena individua cuatro elementos cardinales en el pensamiento mítico de los pipiles, que él define como "las piedras angulares de su visión del mundo" (Schultze-Jena 2014: 47): las plantas con sus frutas; la tierra, el agua y los astros, vale decir, los elementos que permiten la existencia del ser humano. Los mitos pipiles comparten con los de otras civilizaciones mesoamericanas la centralidad del maíz y de la serpiente, la recurrencia del tema de la cueva y de la metamorfosis. Como en otras culturas mesoamericanas, en la cosmovisión de los pipiles existe una relación muy estrecha y de reciprocidad entre el ser humano y la naturaleza, y entre estas dos entidades y la divinidad. De ahí, el reconocimiento de una correspondencia entre el cuerpo humano y el cosmos.

Asimismo, en los mitos pipiles hay variaciones de los mitos mesoamericanos del *Descensus ad inferos* y de los animales guardianes de los cultivos. Sin embargo, en este sustrato común, hay componentes peculiares que diversifican las múltiples culturas indígenas mesoamericanas. Uno de éstos es el mito etiológico pipil que cuenta como la mujer en fragmentos dio origen a los Tepehuas. El acercamiento a estos mitos debe ser cauteloso, no es viable un análisis estrictamente filológico y literario o por lo menos en este ámbito solamente pueden formularse hipótesis. Por ejemplo, en el texto que voy a presentar, hay un repentino cambio de emisor de la narración, detalle que sería muy interesante si perteneciera a una elección del autor. Más viable es una lectura que considere el mito como una forma discursiva de un sistema epistemológico. No voy a investigar la fidelidad a las fuentes (bastante problemáticas), ni voy a verificar lo atendible de las actualizaciones de los mitos, sino que quisiera interpretar los mitos en función de una visión del mundo y rastrear su reflejo en la literatura, explorando la experiencia subjetiva de conceptualizar míticamente un relato; o más bien averiguando la presencia a nivel profundo del pensamiento mítico pipil. Por supuesto, sólo formulo hipótesis e interpretaciones.

⁵ Los estudios de Jorge Lemus y Lara Martínez son muy importantes para la cultura de El Salvador, si consideramos que la mayoría de las historias de la literatura prescinden por completo de las culturas precolombinas autóctonas, justificando esta omisión con la falta de documentos escritos (por ejemplo: Gallegos Valdés, 2005: 11-12).

En el tiempo sagrado, una mujer...

Una breve sinopsis: en el tiempo sagrado, una mujer tenía el poder de separar las partes de su cuerpo. Por las noches, mientras su marido dormía en la cama, los brazos, la cabeza, las piernas de la mujer se iban para otro lado. Un vecino avisa al marido de estas traiciones y éste esparce sal y ceniza en las partes cercenadas para que la mujer no pueda juntar más sus extremidades. La cabeza de la mujer se pone furiosa y se pega a la espalda del hombre. De este modo, él tiene dos cabezas; sólo por la noche la cabeza de la mujer se separa del hombre para dormir y para platicar “largo y sin disputarse” (Lara Martínez, 2012: 7). Un día, el hombre se sube a un árbol de zapote, agarra una fruta y la tira a la mujer que lo está esperando abajo, pero golpea a un venado que huye espantado. La mujer, convencida de que se trate de su hombre y temerosa de ser abandonada, persigue al venado, hasta que lo alcanza y se sujeta a su lomo. El hombre pide ayuda al Padre quien le dice que tiene que cavar una fosa para enterrar la cabeza de la mujer y que debe observar con cuidado todo lo que sucede sobre la tierra. El hombre ve un morro⁶ creciendo rápido en la fosa: brotan las flores, crecen las frutas. El Padre le dice que tiene que seguir mirando y el hombre ve que la fruta crece hasta reventar: adentro hay unos muchachitos que se mueven, luego caen como semillas. El hombre los viste con unos trapitos y ellos se esparcen en la tierra.

Son los muchachos de la lluvia, los Tepehuas, los Señores del maíz, del cacao y de todas las frutas, de todas las flores. Ellos controlan las estaciones y las aguas. Los Tepehuas, como los dioses mayas, están acompañados por unos animales, los *kuyankuuas*, a veces representados como anfibios, otras como serpientes (Lara Martínez, 2010: 391). Son los descubridores del maíz, ayudados por el pájaro *xexek* y le recuerdan al hombre que la tierra no le pertenece. Comenta Lara Martínez:

Estos fragmentos de la ruptura de la Madre original —de la mazorca o del morro— se llaman Tepehuas. Se trata de un colectivo singular que rige la diversidad de lo viviente. En el término “Ne Tepehua” se expresa el concepto del infinito matemático, $n + 1$, al igual que el ideal de un socialismo utópico. Si la multiplicidad de lo existente que nutre al ser humano resulta de un don gratuito, esta riqueza debe redistribuirse según la necesidad comunal lo exija. (Lara Martínez, 2010: 391)

Los Tepehuas son los hijos, las semillas, de la mujer en fragmentos. La figura de una mujer desmembrada también aparece en el tercer libro de la *Historia general de las cosas de Nueva España* de Bernardino de Sahagún, dedicado al nacimiento de los dioses. Coyolxauhqui, hija de la diosa madre Coatlicue,

⁶ El nombre científico del morro es *Crescentia alata*, conocida con varios nombres comunes. El Salvador: jícara, morro, sacaguacal, xicara. Es un árbol de gran importancia en la mitología de las civilizaciones mesoamericanas. “Es algo así como el hermano o el compañero del indio” (Baratta, 1951: 268). Esto se debe también a su importante uso práctico: sus frutos son comestibles, las semillas tienen un valor medicinal, con la pulpa se prepara la horchata y la cáscara se utiliza como guacal, o para la construcción de instrumentos musicales (maracas, zambumba, guarama, ocarinas, sonajas).

quedó desmembrada cuando su hermano Huitzilopochtli, con la ayuda de una serpiente, le cortó la cabeza y arrojó su cuerpo de la sierra de Coatepec:

Huitzilopochtli dijo a uno que se llamaba Tochancalqui que encendiese una culebra hecha de teas que se llamaba xiuhcōatl, y así la encendió y con ella fue herida la dicha Coyolxauhqui, de que murió hecha pedazos, y la cabeza quedó en aquella sierra que se dice Coatepec y el cuerpo cayóse abajo hecho pedazos. (Sahagún, 2008: 207)

Con este delito, Huitzilopochtli quiso vengar el designio de su hermana y de sus otros hermanos de matar a Coatlicue; los hermanos, a su vez, habían armado el plan porque querían castigar a la madre por estar embarazada de un desconocido. En realidad fue "una pelotilla de pluma, como ovillo de hilado" que, guardada debajo de las naguas, dejó encinta a la diosa (Sahagún, 2008: 206). El cuerpo descuartizado de Coyolxauhqui parece desmentir la peculiaridad, a la que me he referido en la sección anterior, del mito pipil de la mujer en fragmentos. Sin embargo, la contradicción es sólo aparente. En el mito azteca, que se mueve alrededor del tema de la venganza y de la traición, la mujer es culpable. Por ende, su fragmentación es el resultado del asesinato por parte del hermano. En el mito pipil, en cambio, no hay culpas ni condenas de la mujer y su fragmentación depende únicamente de su propia voluntad. Por fin, en el mito pipil la mujer toma un espacio más considerable, tanto a nivel diegético como a nivel simbólico. Ella es la madre, es el origen. Su cuerpo fragmentado le permite recorrer muchos lugares a la vez: brazos, piernas, cabeza se separan y andan por la noche. Ella se hace y se deshace. La venganza del esposo consiste en impedirle que retome su unidad, dejarla en pedazos. Ajena a cualquier culpa, la mujer exige una explicación: "Quiero que me digas, porque has obrado de manera nefasta", y añade: "te recomiendo que no lo vuelvas a hacerlo [sic]" (Lara Martínez, 2012: 7). Luego, pega su cabeza al cuerpo masculino. O sea, la mujer fragmentada exige, recomienda, actúa.

Para Lara Martínez el concepto de "mujer en fragmentos" evoca una escisión tanto a nivel social como a nivel individual. Tanto el cuerpo como la nación no tendrían cabeza, o sea un centro único rector del mando o del deseo. Los miembros serían autónomos con respecto al tronco, lo que implicaría una sexualidad más fluida, que desafía barreras sexuales impuestas (Lara Martínez 2010: 15 y 94-96). En el mito, la fragmentación del cuerpo adquiere un sentido positivo: en mi opinión, la madre es una identidad que se desmonta y recompone, más que un sujeto escindido y disgregado. Ella puede estar en muchos lados, sus pedazos pueden ver/tocar/hacer muchas cosas, guiados por la voluntad y el deseo de la mujer. Ella puede conocer, porque en este desplazarse por el mundo consiste el conocimiento. De hecho, en otro mito pipil, hay un diálogo entre un niño y el sol: el astro invita al niño a acompañarlo, y el niño le pregunta si hay otros niños. Contesta el Sol: "si mihito, ahí acabo de abandonar a muchos chiquillos que como tú desean venir conmigo, para acompañarme y re-conocerme durante mi largo viaje, así como aprender muchas cosas que, sin salir del encierro nocturno, no se pueden saber" (Próspero Arauz, 2010: 67). En el *Popol Vuh* también se establece esta relación entre conocimiento y movimiento. Los primeros hombres tenían una vista ilimitada:

vieron y al punto se extendió su vista, alcanzaron a ver, alcanzaron a conocer todo lo que hay en el mundo. Cuando miraban, al instante veían a su alrededor y contemplaban en torno a ellos la bóveda del cielo y la faz redonda de la tierra. Las cosas ocultas (por la distancia) las veían todas, sin tener primero que moverse; en seguida veían el mundo y asimismo desde el lugar donde estaban lo veían. (Recinos, 1992: 105)

Los dioses se dan cuenta que esta sabiduría desmesurada los transforma en seres presumidos que no necesitan de las divinidades, y deciden reducir el alcance de su mirada: “Sus ojos se velaron y sólo pudieron ver lo que estaba cerca, sólo esto era claro para ellos” (Recinos, 1992: 105). Así los primeros hombres fueron obligados a moverse para conocer. En el mito del origen de los Tepehuas, la mujer representa este camino para el conocimiento, mientras que el hombre es una figura estática. No solamente ella es la acción y él la pasividad, sino que ella es autónoma, mientras que él se apoya en los demás. El hombre necesita ayuda: es un vecino quien le dice que la mujer se va por la noche, es el Padre quien le muestra todo lo que tiene que hacer. En cambio, la mujer es independiente y se desmonta, se vuelve multiplicidad y se mueve por el mundo. Mientras el hombre se queda inmóvil, la mujer se metamorfosea, se convierte en morro y crea la vida. Por esta razón, ella puede engendrar la multiplicidad y la diferencia y de su cuerpo/fruta caen millares de semillas, los Tepehuas. Ellos son fragmentos de la Madre originaria, jícara reventada, son la multiplicidad y la diversidad de lo viviente. El cuerpo fragmentado sugiere esta dispersión fecunda y la reconsideración de la centralidad, de la que habla Lara Martínez. Porque la mujer misma es multiplicidad, colectividad. Por esta razón, me parece que la oposición aparentemente tan marcada entre hombre y mujer, útil para el desarrollo de la fábula, pueda prescindir precisamente de esta división de género y establecer más bien una relación antagónica entre un ser fragmentado/en movimiento, por un lado y, por el otro, un ser entero/estático. El ser fragmentado es el origen. En su andar, despedazarse, diseminar.

En el tiempo profano, una mujer...

El relato mítico de la mujer en fragmentos se desarrolla en el tiempo sagrado, el tiempo del comienzo. El tiempo que para Eliade es indefinidamente recuperable, indefinidamente repetible. En el tiempo profano, en tanto, una mujer sin nombre anda por los caminos de las montañas de El Salvador, recorre las calles de París, camina por las callecitas de su pueblo. Frente a la completa desarticulación de su mundo, ella se fragmenta, se disemina en cada una de sus hijas esparcidas por el mundo. Ella también exige, recomienda, actúa. Se mueve, sale del encierro de la noche para conocer. Ella es unidad y multiplicidad. Sin nombre, como la mujer en fragmentos, ella es el origen de los Tepehuas que tienen que cuidar de la tierra de El Salvador. Lara Martínez (2010: 206) demuestra que en náhuat “tener” y “cuidar” son nociones hondamente vinculadas. Los Tepehuas representan el modelo ejemplar de la responsabilidad, que también es humana, hacia todo lo que vive en la tierra. Todos los elementos están vinculados entre ellos y con lo divino y la tarea de

cada uno es propiciar la circulación de la energía anímica entre todos los niveles. Este movimiento permite la vida. La mujer en fragmentos de la novela asume la responsabilidad del cuidado de las hijas y la interpreta justamente como circulación vital de una energía que ya es profana, pero propaga y alimenta la existencia.

Me estoy refiriendo a la primera novela de la escritora salvadoreña Claudia Hernández, publicada en 2017 con el título *Roza, tumba, quema*. Se narra la historia de tres generaciones de mujeres a lo largo de unos 30 años, en El Salvador, en el periodo de la Guerra Civil y de la Posguerra. La autora recogió los testimonios de muchas mujeres, reunió fragmentos de vida para componer las historias de su novela. De esta forma, la obra también remite a los relatos orales del tiempo sagrado, pero ahora, en el tiempo profano, los relatos orales se convierten en testimonios. La narración de estos testimonios es construida como un tejido con diseños asimétricos (pienso por ejemplo en los tejidos de la cultura paracas): una estructura en movimiento, en la que las partes componen una unidad en una visión no sucesiva, sino discontinua. Se establece una relación de contigüidad entre la mujer fragmentada y la segmentación del texto, entre la diseminación de los "hijos" Tepehuas y la dispersión de las hijas en la novela de Claudia Hernández. El mito se radica en la historia y en la literatura.

El título *Roza, tumba, quema* se refiere a las tres etapas de la agricultura de subsistencia tradicional, la misma que practicaban los pipiles. Los personajes son en su mayoría campesinos y, como los antiguos pipiles, formulan preguntas ante acontecimientos que no logran explicarse. De esta forma, se actualiza el repertorio mítico de preguntas y respuestas frente a lo que no se da de manera inmediata y es necesario interpretarlo. Pero ahora no se trata de fenómenos naturales, sino de hechos meramente humanos. Se entretajan las preguntas acerca de la violencia, del abandono, de la huida, preguntas que son de la madre y luego serán de las hijas.⁷ Y como no hay una progresión temporal lineal, preguntas y respuestas, siempre escuetas y lacónicas, se acumulan, en un obstinado esfuerzo de conocimiento de las circunstancias concretas para actuar en la realidad. De este modo, la estructura y la tematización de los sucesos de la novela remiten a unos dispositivos del cuento mítico. *Roza, tumba, quema* aunque no reconstruya en modo alguno los mitos pipiles, muestra la persistencia de una visión del mundo fundamentada en prácticas sociales repetidas a lo largo de los siglos: rozar, tumbar y quemar, pero también sembrar la milpa, diseminar la vida.

BIBLIOGRAFÍA

ARAUZ, Próspero (1960), *El pipil de la región de los Itzalcos*. San Salvador, Ministerio de Cultura.

⁷ En la novela hay 322 preguntas.

- BALDOVINOS, Roque Ricardo (2012), *Niños de un planeta extraño*. San Salvador, Editorial Universidad Don Bosco.
- BARATTA, María de (1951), *Cuzcatlán típico. Ensayo sobre etnofonía de El Salvador. Folkore, Folkwisa y Folkway*. San Salvador, Publicaciones del Ministerio de cultura.
- BARBERENA, Santiago I. (1966), *Historia de El Salvador. Época antigua y de la conquista. Vol. 1*. San Salvador, Ministerio de Educación.
- BELLO-SUAZO CÓBAR, Gregorio (2005), *Los pipiles*. San Salvador, Universidad Francisco Gavidia.
- BORJA, Luis (2015), “Salarrué: cuando la identidad se moldea en barro”, *Akaderos*, año 9, vol. 2, n.º 25, Julio-Diciembre. DOI: <<https://doi.org/10.5377/akaderos.v2i25.4448>>.
- CAMPBELL, Lyle (1985), *The Pipil language of El Salvador*. Berlin, New York, Amsterdam, Mouton Publischer.
- DALTON, Roque (2005), *Poesía completa I*. San Salvador, Dpi.
- DALTON, Roque (2008), *Poesía completa III*. San Salvador, Dpi.
- ELIADE, Mircea (1998), *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, Planeta.
- ESPINO, Miguel Ángel (1996), *Mitología de Cuzcatlán*. San Salvador, Concultura.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo (2007), *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del mar océano*. Madrid, Impr. de la Real Academia de la Historia, 1851-55. DOI: <<https://doi.org/10.5962/bhl.title.4343>>.
- FOWLER, William (1989), *The Cultural Evolution of Ancient Nahua Civilizations*. Norman, University of Oklahoma Press.
- FUENTES Y GUZMÁN, Francisco Antonio (2014), *Historia de Guatemala o Recordación florida*. Charleston, Nabu Press.
- GALLEGOS VALDÉS, Luis (2005), *Panorama de la Literatura salvadoreña. Del periodo precolombino a 1980*. San Salvador, UCA.
- GOULD JEFFREY Y LAURIA, Santiago Aldo (2008), “Mataron justo por pecadores. Las masacres contrarrevolucionarias”, *Trasmallo*, vol. 3, pp. 3-35.
- HERNÁNDEZ, Claudia (2017), *Roza tumba quema*. Bogotá, Laguna libros.
- JUARROS, Domingo (1818), *Compendio de la Historia de la ciudad de Guatemala. Tomo II*. Guatemala, Beteta.
- LARA MARTÍNEZ, Rafael (2015), “De la gramática nahuat-pipil. Lengua indígena salvadoreña bajo borrón”. *Revista entorno*, n.º 58, pp. 42-56. DOI: <<https://doi.org/10.5377/entorno.v0i58.6241>>.
- LARA MARTÍNEZ, Rafael (2012), *Mitos en la Lengua Materna de los Pipiles de Izalco en El Salvador (versión poética)*. San Salvador, Editorial El monstruo.
- LARA MARTÍNEZ, Rafael (2010), *La Lengua Materna de los Pipiles de Izalco en El Salvador*. San Salvador, Universidad Don Bosco.
- LAS CASAS, Bartolomé de (2006), *Brevísima relación de la destrucción de las indias*. Antioquia, Colombia, Fundación Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Lemus, Jorge E. (2010), “Un modelo de revitalización lingüística. El caso del náhuat-pipil de El Salvador”, *Wani*, n.º 62, pp. 25-47. DOI: <<https://doi.org/10.5377/wani.v62i0.857>>.

- Lemus, Jorge E. (2002), "El pueblo pipil y su lengua", *Revista Científica*, año 4, n.º 5, pp. 7-28.
- MOTOLINÍA, Fray Toribio de Benavente (2018), *Historia de los indios de Nueva España*. Barcelona, Red ediciones.
- MOYANO, Marisa (2018), "La matriz del canon de la literatura nacional como razón colonial y su cuestionamiento desde el corpus de las literaturas indígenas contemporáneas". *Argus-a*, vol. VII, n.º 27.
- RECINOS, Adrián (ed.) (1992), *Popol Vuh*. México, Fondo de cultura económica.
- Sahagún, Bernardino de (2008), *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Barcelona, Red ediciones.
- SALARRUÉ (1999), *Cuentos de barro*. San Salvador, DPI.
- SCHULTZE-JENA, Leonhard (1935), *Indiana II - Mythen In Der Muttersprache Der Pipil Von Izalco In El Salvador*. Jena, Fisher.
- SCHULTZE-JENA, Leonhard (1982), *Gramática Pipil y Diccionario Analítico*. San Salvador, Ediciones Cuscatlán.
- SCHULTZE-JENA, Leonhard (1977), *Mitos y Leyendas de los Pipiles de Izalco*. Menjivar Rieken, Gloria y Parada Fortin, Armida (trad.). San Salvador, Ediciones Cuscatlán.
- SCHULTZE-JENA, Leonhard (2014), *Indiana II. Mitos en la Lengua Materna de los Pipiles de Izalco en El Salvador*. Rafael Lara Martínez (trad.). San Salvador, Editorial Universidad Don Bosco.
- TARACENA ARRIOLA, Arturo (1995), *Identidades nacionales y estado moderno en Centroamérica*. San José, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, Flacso San Salvador, Editorial de la Universidad de Costa Rica. DOI: <<https://doi.org/10.4000/books.cemca.3203>>.