

RUBÉN JOSÉ LÓPEZ BORRAYO

**El código masculino, una aproximación semiótica a *Entre la piedra y la cruz* de Mario Monteforte Toledo**

**Asesora: Dra. Elsa Nuila Paredes**



**Universidad de San Carlos de Guatemala**

**Facultad de Humanidades**

**Departamento de Letras**

**Carné: 200917225**

Este trabajo de tesis fue presentado  
por el autor, previo a optar al grado  
de Licenciado en Letras.

Guatemala, marzo de 2020

## Contenido

1. Marco conceptual.....	1
1.1. Antecedentes.....	1
1.2. Justificación.....	3
1.3. Determinación del problema.....	5
2. Marco contextual.....	6
2.1. Periodo revolucionario.....	6
2.2. Contrarrevolución.....	7
3. Marco teórico.....	10
3.1. El origen del patriarcado.....	10
3.2. La jerarquía masculino y femenino.....	11
3.3. La dominación masculina.....	13
3.4. El género como ordenador simbólico.....	15
3.5. Masculinidades.....	18
3.5.1. Masculinidades, colonialismo e hibridación.....	22
3.6. Sociedades disciplinarias.....	25
3.7. Líneas abisales.....	26
3.8. Semiótica.....	27
3.8.1. Semiótica literaria.....	29
4. Marco metodológico.....	31
4.1. Objetivo general.....	31
4.1.1. Objetivos específicos.....	31
4.2. Definición de los métodos.....	32
4.3. Etapas de aplicación metodológica.....	33
4.4. Pasos para la aplicación metodológica.....	34
5. Marco operativo.....	35
5.1. Tierra.....	35
5.2. Costa.....	42
5.3. Las herramientas del amo.....	49
5.4. Cuartel.....	53
5.5. Retorno.....	56
5.6. Revolución.....	59
6. Conclusiones.....	60
Referencias.....	64

# 1. Marco conceptual

## 1.1 Antecedentes

Como parte del proceso investigativo, después de indagar en diferentes centros de documentación, bibliotecas y recursos en línea, fue posible ubicar varios trabajos académicos que abordan la obra de Mario Monteforte Toledo. En el buscador digital de la biblioteca central de la Universidad de San Carlos de Guatemala se hallaron cinco tesis de grado, todas publicadas a mediados de los noventa.

La primera, publicada en 1994, es autoría de María Rodríguez Colón y se titula *Análisis de la novela los desencontrados de Mario Monteforte Toledo con enfoque sociológico*. El objetivo principal de la tesis es “Profundizar en el conocimiento de la producción literaria de Mario Monteforte mostrando los diferentes recursos estéticos y técnicos utilizados en ella” (Rodríguez, 1994, pág. 5). Además, busca definir la influencia del contexto social en la producción literaria del autor. A través del método sociológico la autora concluye que Monteforte se vale de oposiciones binarias hombre-mujer, rico-pobre, joven-viejo, para acentuar las diferencias sociales y construir los personajes.

Otra tesis de grado publicada en 1994 pertenece a Gloria Judith Hernández Montes de López, titulada *La cosmovisión de Mario Monteforte Toledo en sus cuentos acerca de niños*. Según sus objetivos, el trabajo busca “Profundizar en la producción cuentística de Mario Monteforte Toledo para captar, valorar y descubrir sus valores humanos y estéticos” (Hernández, 1994, pág. 3). A partir del método titulógico de León H. Hoek y el método de análisis de Eugenio Castelli, la autora desarrolla un proceso de segmentación que aplica en cada uno de los siete cuentos escogidos según los criterios de su planteamiento.

*La negación en la novela “Una manera de morir” de Mario Monteforte Toledo* es el título de la tesis de grado de Elsa Margarita Chinchilla Liquez de Zamora publicada en 1994. Chinchilla hace una aproximación existencialista a través de la técnica de comentarios de textos. Concluye que “El narrador vuelve a utilizar niveles en el cierre: se cierra un ciclo en la vida de los protagonistas, un capítulo del partido en el pueblo del gran ausente Rueda, finaliza el relato con el mismo recurso del tren y

cierra un círculo que significa la rueda que simboliza el continuo devenir” (Chinchilla, 1994, pág. 151)

José Erasmo Cuestas Berganza trabajó en 1996 la tesis titulada *Divergencia social entre ladinos e indígenas de la novela Donde acaban los caminos de Mario Monteforte Toledo*. El objetivo principal de su tesis es “Investigar en la obra la causa de la divergencia que existe entre la raza ladina y la indígena, por medio de un análisis que caracterice las acciones de los personajes que actúan en la novela” (Cuestas, 1996, pág. 3). En las conclusiones el autor expone que uno de los motivos principales de la divergencia social entre ladinos e indígenas es el proceso de explotación y despojo que han sufrido los indígenas. Concluye que, a partir del contexto histórico, se ha generado un cisma violento entre ambas culturas.

La tesis de grado *Distanciamiento de dos culturas: tema central de la novela “Donde acaban los caminos”*, fue elaborada en 1996; David Alfredo Ortiz, el autor, plantea una hipótesis, afirma que a través del análisis de forma y contenido podrá evidenciar cómo se manifiesta la separación entre ladinos e indígenas en la novela de Mario Monteforte Toledo.

De acuerdo con sus características, el enfoque metodológico y temático de las tesis revisadas no coincide con la aproximación teórica que se realizará en la presente investigación.

## 1.2 Justificación

Los procesos formativos de la academia se caracterizan por la búsqueda constante de nuevas posturas epistemológicas. Y, como requisito de graduación de la Licenciatura en Letras, es fundamental producir planteamientos teóricos basados en métodos de investigación científica cuyo contenido sea relevante para la transformación estética, cultural y social de su contexto.

En ese sentido, la obra novelística de Mario Monteforte Toledo posee un extraordinario repertorio de símbolos cuyo eje son las dinámicas desiguales de la sociedad guatemalteca. El mestizaje, la asimilación cultural y el racismo son rasgos medulares en la narrativa del autor; su obra es un compendio de planteamientos estético-políticos que se hunden ontológicamente en una región cincelada por el colonialismo. Sus personajes, cómplices de las ficciones, están atravesados por esos marcos de percepción que determinan la trama. Resulta evidente que el afán de Mario Monteforte Toledo fue materializar el antagonismo dicotómico entre ladinos e indígenas, un conflicto nacido al cariz de una estructura colonialista.

La dialéctica que determina la relación ladino/indígena y las repercusiones que tiene dentro de los imaginarios sociales es un tema que muchos científicos sociales han abordado; autores como Severo Martínez Peláez, Marta Elena Casaus y Mario Roberto Morales han elaborado -desde distintas aproximaciones- categorías teóricas para entender estas dinámicas. Y, en la literatura, novelas como *Hombres de maíz*, *El tiempo principia en Xibalbá* y *Entre la piedra y la cruz*, son cruciales para interpretar las repercusiones culturales de los procesos del colonialismo.

La presente aproximación epistemológica busca comprender los procesos culturales desde una perspectiva semiótica. Particularmente interesan dos sistemas simbólicos o códigos culturales dentro del texto: hibridación y masculinidades. La hibridación cultural, según Néstor Canclini son los "... procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían de forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas" (Canclini, 2016, pág. 3). Desde el título, *Entre la piedra y la cruz*, es posible percibir que existe un proceso de hibridación cuyo sentido está estrechamente ligado a la legitimación de

las identidades indígenas frente a un Estado colonialista. La masculinidad occidental, que se determinó históricamente a partir de la capacidad de dominio sobre otros, fuerza física, poder, heterosexualidad obligatoria, objetivación y rechazo por lo femenino, se convierte en una institución política que brinda el acceso a ciertos privilegios dentro de esta sociedad. La búsqueda se centrará en comprender cómo estos códigos culturales determinan las acciones y la identidad de los personajes dentro de la ficción novelesca.

### **1.3 Determinación del problema**

La pregunta investigativa que se buscará responder es ¿Cómo se codifica la masculinidad en los personajes de *Entre la piedra y la cruz*? El afán investigativo será comprender los mecanismos simbólicos a través de los cuales el poder masculino se comunica. Se comprende, por consiguiente, que la masculinidad es un ejercicio de formas de poder que se expresan a través de un código cuyas significaciones están ligadas a formas de hegemonía históricamente construidas. En tal sentido, el ejercicio de poder masculino está condicionado por el contexto histórico-político en el cual se localiza: en Guatemala, durante el siglo XX, fueron mecanismos disciplinarios de la modernidad poscolonial y sus instituciones los que generaron procesos de subjetivación para las identidades masculinas (y otras) y sus respectivos procesos de significación.

#### **Preguntas de investigación**

- ¿Cómo se determinan los límites de lo masculino frente a lo femenino?
- ¿Qué características semánticas tiene el ser masculino en los personajes?
- ¿Qué diferencias existen entre la masculinidad ladina e indígena?
- ¿Cómo se manifiesta la relación masculinidad-racismo?

#### **Alcances y límites**

Los alcances de la investigación estarán constreñidos a la semiótica teorizada como una herramienta para decodificar los signos de la masculinidad en la ficción narrativa de *Entre la piedra y la cruz* de Mario Monteforte Toledo. Asimismo, elementos del contexto histórico-político como la ladinidad, lo femenino, el racismo e instituciones de poder como aspectos que se interrelacionan con la masculinidad.

## 2. Marco contextual

### 2.1 Periodo revolucionario

Mario Monteforte Toledo fue una de las figuras intelectuales más destacadas del siglo XX en Guatemala y, particularmente, su trabajo influyó en el proyecto democratizador durante la Revolución de 1944. Su obra creativa e intelectual le brindó un lugar privilegiado en la producción ideológica de los gobiernos de la “primavera democrática”.

Hasta 1944 el Estado guatemalteco había operado bajo las dinámicas caudillistas de jefes militares que alcanzaban el poder a través de la fuerza. Las ideologías racistas, en boga desde el siglo XIX, dominaron el panorama político de la era republicana y articularon imaginarios que representaban la identidad indígena como sinónimo de abyección. Durante el proceso revolucionario, sin embargo, las políticas impulsadas por los gobernantes se suavizaron e intentaron afianzar un modelo asimilacionista en el que intelectuales como Mario Monteforte Toledo jugaron un papel fundamental. La revolución buscó, desde una visión eurocéntrica, *ladinizar* al indígena, pero no a través de aparatos coercitivos, sino con un discurso de nacionalismo ladino y mestizo.

“Ideologías racistas, como la de Sarmiento, en Argentina [...] se convierten, suavizadas por la ideología del mestizaje mexicano, en políticas asimilacionistas puestas en práctica desde el Estado, con la ayuda de intelectuales orgánicos que propagandizan este clima ideológico en novelas como *Entre la piedra y la cruz*”. (Morales, 2008, pág. 47).

Uno de los esfuerzos más elocuentes de este afán asimilacionista fue la fundación del Instituto Indigenista Nacional, una institución estatal cuya labor era integrar a los indígenas a la cultura ladina. Este proyecto estaba fuertemente influenciado por la ideología mexicana del mestizaje, aunque las tensiones raciales de México no eran comparables a las guatemaltecas. Muchos antropólogos estadounidenses lideraron este proceso cuyas consecuencias fueron problematizadas hasta la década de los ochentas, cuando algunas figuras de la antropología cuestionaron hasta qué punto la ladinización implicaba un abandono de la indianidad.

A pesar de sus contradicciones, la Revolución de 1944 colocó, por primera vez en la historia de Guatemala, las necesidades de las grandes mayorías al centro de la administración estatal. La elección democrática de Juan José Arévalo provocó grandes cambios en la estructura del país: una reforma constitucional en 1945, el primer Código del Trabajo en 1947, el estímulo de la producción industrial por parte del Estado, la cancelación de las relaciones diplomáticas con la España franquista y las primeras confrontaciones con la United Fruit Company (UFCO). La sucesión del poder durante la Revolución fue un hecho inusitado, pues era la primera vez que un gobierno entregaba la administración a otro elegido democráticamente. La llegada de Jacobo Árbenz aceleró el proyecto revolucionario. La Reforma Agraria, el eje principal del segundo gobierno revolucionario, representó una confrontación directa con las élites locales y la UFCO, quienes vieron sus intereses afectados e intensificaron las campañas en contra del gobierno. Los terratenientes conservadores guatemaltecos conspiraron desde el comienzo del gobierno de Juan José Arévalo, pues no estaban conformes con su elección.

## **2.2. Contrarrevolución**

El gobierno estadounidense tuvo un papel fundamental en la derrota del proyecto revolucionario; a través de la Agencia Central de Inteligencia gestaron los recursos necesarios para derrocar al presidente Árbenz, argumentando que el comunismo internacional estaba detrás de la Revolución guatemalteca. La ofensiva fue exitosa, el coronel Jacobo Árbenz fue obligado a renunciar el 27 de junio de 1954, un hecho que tuvo consecuencias desastrosas para la institucionalidad y las organizaciones de sociedad civil. La derrota de la Revolución de octubre representó un decidido retroceso, un afán por mantener las condiciones de desigualdad y atraso en la estructura social.

“Las clases propietarias se pusieron en movimiento arrastrando en sus propósitos a otras fuerzas sociales, decididas a terminar con lo que percibieron objetivamente como la mayor amenaza al sistema. No fue la batalla contra un gobierno sino la defensa obstinada y feroz del sistema mismo”. (Torres, 1979, pág. 309).

La contrarrevolución aniquiló los esfuerzos modernizadores del Estado guatemalteco. Asimismo, se fracturó la vida cultural, pues muchos de los intelectuales y artistas que prosperaron durante la Revolución se vieron forzados al exilio. Mario Monteforte Toledo, representante de Guatemala en la ONU en 1954, tuvo que exilarse debido a la persecución política que estableció el régimen de Carlos Castillo Armas. Monteforte vivió en México durante treinta y cinco años, durante ese tiempo dio clases en la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Volvió a Guatemala en 1986, durante el mandato de Vinicio Cerezo, el primer gobernante democrático después de varias décadas de dictaduras y violencia estatal por la guerra civil.

La instauración del régimen de la contrarrevolución marcó el inicio de uno de los periodos más violentos en la historia del país. Más de nueve mil personas fueron detenidas por el nuevo gobierno y diez mil se vieron forzadas al exilio. El primer paso para legitimar el terror estatal fue la manufactura de un enemigo: el comunismo. Una convicción política fue demonizada a tal punto que se legalizó el cese de sus derechos a quien fuese considerado comunista. Se construyó toda una narrativa en la que la democracia debía suspenderse hasta que la amenaza del comunismo fuese vencida. El clero jugó un papel fundamental en esta dinámica, pues utilizaron la imagen del Cristo negro de Esquipulas para hacer proselitismo político en contra del comunismo. El mensaje era claro: no se podía ser cristiano y comunista.

Los líderes de la contrarrevolución instrumentalizaron la diferencia para justificar formas de tortura y dominación. La amenaza se consideraba incluso de orden internacional: no eran guatemaltecos comunistas sino agentes soviéticos quienes estaban socavando las instituciones y formas de vida locales. En ese sentido, se dispuso de toda la fuerza necesaria para “extirpar” el problema del comunismo del país. Se reactivó la policía judicial, uno de los aparatos represivos de la era de Ubico, y se utilizó para investigar a quienes tuvieran vínculos o inclinaciones comunistas.

Asimismo, se apropiaron de la idea de nación, construyeron imaginarios que articulaban una nación basada en el cristianismo, cuyo sistema de valores se veía fracturado por la supuesta amenaza comunista.

“Mediante tal recurso, el adversario era considerado la antítesis de aquello que se definía como el ser guatemalteco. Para quienes destruían aquello, no había ninguna consideración. Guatemala no podía ser la patria de aquellos en quienes se advertía "tendencias" comunistas. Estos significaban un peligro para la nación”. (Vela, 2005, pág. 107).

El anticomunismo determinó, desde 1954, las dinámicas políticas en Guatemala. Se articuló una demonización constante a través de los medios de comunicación. Las élites conservadoras, con el apoyo del gobierno estadounidense, definieron los parámetros de expresión permitidos y desataron una violencia inusitada para quien se atreviera a cuestionar esas normas.

### **3. Marco teórico**

#### **3.1 El origen del patriarcado**

Las evidencias arqueológicas del proceso fundacional del patriarcado se hallan en los vestigios de las sociedades mesopotámicas. Los restos dan cuenta de una sucesión de eventos que, gradualmente (del 3100 al 600 a.C.), justificaron la marginalización de las mujeres de la vida social hasta su reclusión en la esclavitud doméstica. “Con el desarrollo del Estado, la familia monógama se transformó en la familia patriarcal, en la que el trabajo de la esposa pasó a ser un servicio privado; la esposa se convirtió en la principal sirvienta, excluida de participar en la producción social”. (Lerner, 1990, pág. 44). La fundación de los estados arcaicos, modelados para legitimar un orden falocéntrico tuvo especial interés en perpetuar la familia patriarcal. Hubo una simbiosis mimética entre el modelo de familia patriarcal y los estados que, en las sociedades occidentales, se ha mantenido relativamente intacta hasta hoy.

Además, durante la transición de centros urbanos a estados, se crearon códigos jurídicos basados en la masculinidad como elemento garante de virtud. Estas estructuras legales permitieron la institucionalización de la propiedad de las capacidades sexuales y reproductivas de las mujeres, algo que Engels definió como “la gran derrota de las mujeres”.

“Los estados arcaicos se caracterizan en todas partes por la aparición de clases de propietarios y jerarquías; por la producción de bienes con alto grado de especialización y por un comercio organizado que cubre regiones distantes; por el urbanismo; por el surgimiento y consolidación de élites militares; la monarquía; la institucionalización de la esclavitud; una transición desde el dominio de los grupos de parentesco a las familias patriarcales como el principal modo de distribución de bienes y poder”. (Lerner, 1990, pág. 91).

La transición de la forma de distribución de los bienes y el poder atañe principalmente a la condición de las mujeres. Incide directamente en la relación material de las mujeres con la estructuración social. Previo a la fundación de los

estados arcaicos el poder se distribuía por el parentesco, existía una división sexual del trabajo, basada en características biológicas que se usaba para cumplir necesidades pragmáticas y no necesariamente se expresaba en términos jerárquicos. Sin embargo, el poder que los hombres acumularon debido a la propiedad de excedentes de ganadería y medios de producción determinó que el estatus de las mujeres fuese definido, entonces, por su relación con los hombres.

A partir de diversas posturas antropológicas, varios teóricos determinaron que el impase, es decir, el proceso en el que las mujeres pasan a un rol de subordinación acontece en la transición de la horticultura hacia la agricultura. Fue un proceso que duro varios siglos en el que los sistemas de parentesco mutaron de la matrilinealidad hacia la patrilinealidad y surgió la propiedad privada. Las condiciones adversas de la naturaleza que la humanidad padeció en sus albores fueron una justificación para la institucionalización del intercambio de mujeres como una estrategia que garantizaba estabilidad demográfica en las tribus. La exogamia, es decir, la reproducción con miembros de grupos familiares distintos era una ventaja vital para las tribus, esto hizo que procurarse mujeres de otros grupos se hiciera común, lo cual desencadenó una fuerte cultura guerrera. Las mujeres fueron objetivadas como botín de guerra y como material de intercambio. Además, la capacidad bélica de los hombres asentó el poder masculino sobre los excedentes de agricultura que también era posible obtener en situaciones de guerra. El potencial reproductor es expropiado de las mujeres, pasa a tener un carácter social, económico y político.

### **3.2 La jerarquía masculino y femenino**

La división sexual del trabajo surgió como una forma de organización social que permitió la perpetuación de la vida humana. Esto, sin embargo, tuvo fuertes implicaciones en la forma de pensar el mundo que se desarrollaron posteriormente. En muchas sociedades, particularmente en las occidentales, se fundó un simbolismo de jerarquización que disfrazó las cualidades “activas” de lo masculino como más valiosas que la “pasividad” femenina. Y tal proceso de simbolización, de

carácter artificial, se invisibilizó hasta volverse un elemento natural dentro de las relaciones humanas. “La desigualdad no es un efecto de la naturaleza. Ella fue instaurada por la simbolización desde tiempos inmemoriales de la especie humana, a partir de la observación y la interpretación de hechos biológicos notables”. (Héritier, 2007, pág. 7). Las realidades biológicas observables son significadas por la codificación cultural, son procesos de reflexión los que permiten la acumulación excesiva de poder de unos cuerpos, los masculinos, sobre los cuerpos femeninos.

La categorización de base binaria, presente en casi todos los sistemas de pensamiento, surge a partir de la observación primigenia de la diferencia sexuada sobre la cual la voluntad humana no tiene ninguna influencia. En la oposición binaria se encuentra el núcleo de todo proceso de comunicación cultural, existe la capacidad de entender cualquier concepto a partir del contraste con su opuesto equivalente. Casi todos los signos se definen a partir de su pertenencia a lo masculino o femenino, incluso aquellos que son considerados “neutros” se conceptualizan desde la negación del sistema binario. En este esquema lo masculino y femenino en la cultura quedan caracterizados a partir de cualidades connotadas en las siguientes oposiciones: calor/frío, seco/húmedo, activo/pasivo, rugoso/liso, duro/blando, sano/enfermo, rápido/lento, fuerte/débil, belicoso/pacífico, competente/incompetente, superior/inferior, aventurero/hogareño, cultural/natural, trascendente/inmanente. Françoise Héritier define este sistema de jerarquización como la “la valencia diferencial de los sexos”. Afirma que “la valencia diferencial de los sexos hace que la relación masculino/femenino se construya en general sobre el modelo padre/hijo, mayor/menor, y, más globalmente, sobre el modelo anterior/posterior – en el que la anterioridad implica superioridad y autoridad”. (Héritier, 2007, pág. 16).

Para entender este fenómeno Héritier parte de los elementos fundantes de lo social: la prohibición del incesto, la exogamia, el vínculo legal que unifica a los grupos (matrimonio) y la distribución sexual de las tareas. El planteamiento del tabú del incesto representa una renuncia de los hombres a los cuerpos de las mujeres de

sus grupos consanguíneos con fines sexuales o reproductivos para utilizarlas como artículo de intercambio con otros grupos con los que no compartían consanguineidad y establecer, de este modo, los fundamentos de la vida pacífica y regulada entre las tribus.

### **3.3 La dominación masculina**

Pierre Bourdieu hace una aproximación histórica al proceso de eternización de los patrones culturales del patriarcado. Explica que aquello que parece ahistórico solo es parte de un esfuerzo consciente desde la institucionalidad hegemónica, es decir, la iglesia, la familia, el estado, la escuela, el deporte, el periodismo, y el cine son herramientas utilizadas para naturalizar los patrones culturales, desdibujar sus orígenes artificiales y biologizar mecanismos sociales para perpetuar el estatus quo. Plantea, además, que “las diferencias sexuales están inmersas en el conjunto de las oposiciones que organizan el cosmos, los comportamientos y los actos sexuales están sobrecargados de determinaciones antropológicas y cosmológicas”. (Bourdieu, 2001, pág. 21). Ese modelo de pensamiento dicotómico rige todos los procesos de significación, en otras palabras, determina la cultura. Sin embargo, resulta problemático cuando las diferencias visibles se significan como formas de jerarquía que prescinden de justificación y se utilizan para oprimir a ciertos grupos dentro del entramado social.

“Gracias a que el principio de visión social construye la diferencia anatómica y que esta diferencia social construida se convierte en el fundamento y en el garante de la apariencia natural de la visión social que la apoya, se establece una relación de causalidad circular que encierra el pensamiento en la evidencia de las relaciones de dominación, inscritas tanto en la objetividad, bajo la forma de divisiones objetivas, como en la subjetividad, bajo la forma de esquemas cognitivos que, organizados de acuerdo con sus divisiones, organizan la percepción de sus divisiones objetivas.” (Bourdieu, 2001, pág. 21).

El consenso social, a través de un largo proceso histórico de decantación simbólica, otorga significados estáticos a las diferencias biológicas observables, es decir, nacer con determinados órganos reproductores tiene ciertas implicaciones que son impuestas desde las primeras interacciones sociales. La ritualidad que se construye para un cuerpo sexuado femenino es distinta y tiene implicaciones materiales diferentes a las de un cuerpo interpretado culturalmente como masculino. Este código que se impone a los cuerpos es absoluto e incluye castigos para quienes operan fuera de los márgenes descritos. Sin embargo, existen espacios indeterminados en los que se puede habitar, grietas dentro del sistema que permiten subvertirlo.

El falocentrismo utiliza ese endeble proceso de significación para institucionalizarse. Uno de los procesos relacionales fundamentales, según Bourdieu, es “asociar la erección fálica con la dinámica vital de la hinchazón, inmanente a todo proceso de reproducción natural (germinación, gestación, etc.), la construcción social de los órganos sexuales registra y ratifica simbólicamente algunas propiedades indiscutibles”. (Bourdieu, 2001, pág. 26). Estos elementos se consagran desde el imaginario colectivo a necesidades de la naturaleza a través de un proceso que se reafirma en la homologación de procesos naturales con ritualidad mítica.

Las cosmogonías occidentales, como lo corrobora Gerda Lerner, institucionalizan el principio de dominación masculina. La dialéctica que se establece entre naturaleza y cultura expulsa los cuerpos femeninos al margen de la vida pública, dentro de la naturaleza, mitificados, objetivados y relegados a un plano funcionalista. Las mujeres son, entonces, las perversas iniciadoras de los actos de concupiscencia, Eva convence a Adán de consumir el fruto prohibido que los arrastra fuera del paraíso. Sin embargo, Adán es el origen, el *nomos*, de su costilla nace Eva, hecha -fundamentalmente- al servicio de Adán. Este mecanismo de significación glorifica la virilidad, entendida como la capacidad de poseer virtud, un rasgo eminentemente masculino, y se contrapone al peso de la perversión femenina, volátil, necesitada de domesticación. “Poseer sexualmente, como en francés *baiser* o en inglés *to fuck*, es dominar en el sentido de someter a su poder, pero también engañar, abusar, o,

como decimos, tener”. (Bourdieu, 1998, pág. 33). Los cuerpos femeninos, en este orden simbólico, son presas a ser cazadas, botines a ser robados para herir al adversario, objetos de intercambio para establecer paz, trofeos para legitimar la masculinidad a través de la dominación.

### **3.4 El género como un ordenador simbólico**

La cultura se ha construido a partir de la significación del mundo. Es la posibilidad artificial de asignar codificaciones a los elementos con los que interactúa lo que le ha permitido a la humanidad configurarse. En otras palabras, el lenguaje -en su sentido más amplio- construye el mundo. “Los códigos simbólicos en tanto fuentes extrínsecas de orientación subjetiva se desempeñan, según vimos, delimitando al yo frente al otro, a la vez, indicándole qué debe hacer y cuál es el sentido de su acción”. (Serret, 2001, pág. 91).

En un orden falocéntrico, esa delimitación del yo frente al Otro se constituye desde la mirada masculina. Según Freud, la feminidad se erige como aquello que “no es” o que “carece de”. La masculinidad, por su parte, necesita entrar en diálogo con ese otro cuerpo que carece de falo, es únicamente a través de su alteridad que puede ejercer poder.

“El ordenamiento artificial del mundo en símbolos, como vimos, construye significados por delimitación. Si revisamos de forma analítica esta operación veremos que, lógicamente, la delimitación primaria se produce entre lo que es y lo que no, el orden y el caos, el adentro y el afuera, el ego y el alter”. (Serret, 2001, pág. 92).

Los cuerpos masculinos están revestidos de un mandato que exige la espectacularización de su identidad para afirmarla (Connel, 2005). El activo proceso de afirmación de los valores construidos de la masculinidad la legitima. El balance, sin embargo, es frágil, por lo tanto, es necesario mantenerlo vigente. Esta forma de organización artificial, y los límites arbitrarios con los que se codifica la realidad, entran en contradicción con aquello que en la naturaleza no es más que un continuo.

Esto hace que exista una necesidad de establecer rituales que garanticen la permanencia de esos patrones simbólicos.

“Los rituales de iniciación que marcan el ingreso a la pubertad, la juventud o edad adulta; los rituales de matrimonio o de viudedad que marcan el límite entre estados “distintos”, los límites de los días normales y los días sagrados (dedicados a honrar a la patria o a Dios)”. (Serret, 2001, pág. 94).

La ritualidad, entonces, tiene por sentido aproximarse a lo incognoscible, conjurar su peligrosidad. Los rituales, un espacio indeterminado que ayuda a afianzar aquello que está adentro a través de la marginalización de aquellos elementos Otros.

La constitución de identidades colectivas e individuales requiere que el sujeto se inscriba a un ordenamiento simbólico que delimite y le proporcione sentido a su percepción imaginaria del mundo. Estos códigos simbólicos o sistemas de significación sirven para orientar la subjetividad del yo frente a los otros. Son marcos de referencia dentro de los cuales los individuos pueden operar, evitando la transgresión y, por lo tanto, el escrutinio público. El género, entonces, es una construcción simbólica que permea la subjetividad de cada individuo a partir de construcciones socialmente impuestas. El género es una forma de performatividad que se negocia constantemente (Butler, 2004). Es un fenómeno inconsciente pero no mecanizado, ella lo compara con la improvisación histriónica en un espacio escénico delimitado por normas bastante rígidas.

“De este modo, toda construcción cultural se ha definido con base a una organización simbólica que expresa de múltiples formas esta separación entre lo propio y lo extraño, a tal punto que todo otro elemento de significación se produce dentro de esta escisión primaria”. (Serret, 2001, pág. 91).

La construcción de fronteras simbólicas entre “lo de adentro” y “lo de afuera” es, por lo tanto, un acto permanente en todo proceso de significación. Y el mecanismo insignia es la división simbólica del mundo en géneros, masculino y femenino. Este proceso de significación no se reduce únicamente a los cuerpos de lo que socialmente se considera un hombre o una mujer. Es un fenómeno extendido hasta

los procesos de comunicación más esenciales. La cultura es un artificio, el proceso de significación de la realidad sirve para lograr, de alguna forma, domesticarla. El australopiteco, aquel que levanta la piedra para romper el cráneo de un simio está otorgándole el significado de su uso a la piedra, está dominando aquel mundo otro, eso que esta fuera; lo incognoscible, lo caótico, lo salvaje. (Eco, 2013).

La demarcación específica de principios ordenadores se produce a través del género: masculino como bastión de la cultura, aquello que representa el orden, yo, nosotros, bien, claridad, razón, luz, inteligencia, habilidad. Y lo femenino como la naturaleza, el caos, lo incognoscible, enemigo, otro, mal, oscuridad, enigma. En términos derridianos, lo masculino es el logos, el centro catalizador de la existencia. Históricamente, la configuración de un logos masculino se evidencia en los procesos de instrucción de las distintas civilizaciones. En la Grecia clásica, la cuna de la civilización occidental, la educación masculina (*paideia*) tenía como fin alcanzar el *areté*, la excelencia o las virtudes masculinas que tradicionalmente se entienden como: valentía, fuerza, dominación, inteligencia, ingenio, servicio a una causa común, todo esto deriva en capital de reconocimiento público, el *areté* o la posibilidad de ejercer política. Las mujeres no tenían acceso al *areté* porque ni siquiera recibían la *paideia* de la misma forma que los hombres, por lo tanto, estaban relegadas de los espacios de participación política. Este ritual, el de la participación pública, es una forma de demarcar la realidad, establecer el adentro frente al afuera. “Entre más claramente definidos estén en una sociedad los límites entre el adentro y el afuera, mucho más sólidas serán sus certezas, y su normatividad tendrá una capacidad cohesiva mucho mayor”. (Serret, 2001, pág. 95).

La reafirmación permanente de los límites de la cultura juega un papel fundamental en el ordenamiento y la construcción de subjetividades. Y es parte esencial del proceso de asociaciones en el lenguaje, a través de las comparaciones semánticas prácticamente todos los elementos de la vida cotidiana con los que interactuamos pasan a formar parte de alguna de las dos categorías semánticas primarias: dentro/fuera y todas sus variaciones. Esto, desde la semiótica, es lo que se comprende como campos semánticos.

“El sujeto puede pensarse como yo si puede ubicar lo que es no yo, su alteridad, su exterioridad, su demarcación. Tal binomio simbólico es pues imprescindible para ordenar el mundo”. (Serret, 2001, pág. 92). Esta postura guarda estrecha relación con la concepción de los ejes de oposición que propone Eco. La identidad de género como *performance* que se construye a partir de símbolos cuya función adquiere significación únicamente a través de la oposición constante con la contraparte, aquello que se considera lo Otro. Por consiguiente, el Otro es el espejo.

### **3.5 Masculinidades**

Las primeras aproximaciones modernas al fenómeno de la masculinidad surgieron de la pluma de Sigmund Freud. Él entendió que la sexualidad y el género no eran producto de procesos naturales sino de un complejo entramado de construcciones lideradas por el conflicto. Para Freud, el género y la sexualidad son un campo de batalla minado por incertidumbres, traumas, ansiedades y lucha. En sus observaciones clínicas, a través del psicoanálisis, logró trazar la ruta en la que la masculinidad se construye. Su trabajo en torno a la masculinidad se define en tres etapas. El complejo de Edipo es un momento fundante en la construcción de género de los niños. La crisis edípica se origina en el antagonismo con el padre y el temor de castración. En la segunda etapa, determina que las pulsiones masculina o femenina no existen en un estado puro, según él, las dos corrientes coexisten en todos los cuerpos. Llegó a la conclusión de que la bisexualidad es algo inherente a lo humano. Por último, determina que el super-ego se forma en la etapa posterior al complejo de Edipo, basado en las prohibiciones de los padres. Incluso llega a desarrollar una perspectiva cultural del super-ego, lo define como el momento en que la cultura obtiene el control sobre los deseos del individuo; formulando, de esta forma, el germen de una teoría patriarcal de la masculinidad, transmitida por generaciones. Uno de los puntos sobre los que insistió con más fuerza fue en que la masculinidad no existe en estado puro sino son capas superpuestas de emociones que coexisten y se contradicen todo el tiempo.

La aproximación freudiana para entender el género, en sus orígenes, tuvo planteamientos bastante emancipatorios que, sin embargo, quedaron invisibilizados

durante varias décadas por quienes utilizaron el psicoanálisis como un mecanismo de control social para normar el comportamiento. De acuerdo con el antropólogo australiano Robert W. Connell:

“A mediados del siglo XX, el psicoanálisis se convirtió en una técnica de normalización, patologizando las identidades que no encajaran en el orden establecido por la heterosexualidad y la monogamia”. (Connell, 2005, pág. 11).

Hubo, sin embargo, teóricos disidentes del dogmatismo psicoanalítico como Alfred Adler, quien articuló una teoría para comprender la masculinidad desde una postura crítica. Su tesis parte de la convención dicotómica masculino/femenino, sin embargo, rápidamente resalta -desde nociones feministas- que la porción femenina era considerada inferior desde la cultura. Sus estudios lo llevaron a vincular la neurosis con la necesidad de dominación masculina. Planteó, además, que cuando existía vulnerabilidad la masculinidad se mostraba exacerbada como un mecanismo de compensación. “Esta “protesta masculina”, en la famosa frase de Adler, es central en la neurosis. Significa sobrecompensación en la dirección de agresión y un incansable deseo de triunfos”. (Connell, 2005, pág. 16).

Fueron tres investigadores psicológicos de la escuela de Frankfurt quienes iniciaron la interpretación de la masculinidad dentro de un proceso cultural y económico. Partieron de la hibridación del psicoanálisis con el marxismo para establecer catálogos de masculinidad interpretados desde el autoritarismo como categoría ontológica. Uno de los trabajos más completos en el tema es el texto de Eric Fromm, *La personalidad autoritaria* (1950), que problematiza con este tipo de masculinidad. “El tipo autoritario era una masculinidad particularmente involucrada en el mantenimiento del patriarcado: marcado por el odio hacia homosexuales y desprecio por las mujeres, más general conformidad con la autoridad desde arriba, y agresión hacia el menos poderoso”. (Connell, 2005, pág. 17).

El filósofo francés Jean-Paul Sartre consideró la escuela de psicoanálisis freudiana demasiado mecánica porque, según él, buscaba utilizar una sola dimensión de la personalidad, la sexualidad, para influenciar todas las demás características. Sartre

propone el psicoanálisis existencial para poder salir de esa contradicción epistemológica, su aproximación para interpretar la personalidad busca trazar la historia de la persona para comprender los compromisos que la constituyeron. Es decir, busca establecer ese código ontológico que determina la identidad. Este modelo fue utilizado por Simone de Beauvoir en *El segundo sexo* (1949), su argumento mejor conocido fue que las mujeres se constituían como el Otro de la subjetividad masculina. Este marco de interpretación le permitió trascender las tipologías rígidas del psicoanálisis, “el género surgió en su tratamiento como un compromiso en evolución con situaciones y estructuras sociales. Las diferentes formas de género son diferentes formas de vida en lugar de tipos de caracteres fijos”. (Connell, 2005, pág. 19).

Hubo pocas interacciones entre el feminismo y el psicoanálisis hasta que, a finales de los sesenta, la propuesta de Jacques Lacan brindó una nueva posibilidad de interpretación para las masculinidades. Según Lacan, la masculinidad no es un elemento empírico (como en el psicoanálisis), ni un arquetipo eterno como lo planteó Jung; es, entonces, un elemento fundante del orden cultural simbólico. “La 'Ley del Padre' *constituye* la cultura y posibilidad de comunicación”. (Connell, 2005, pág. 19). La visión lacaniana de la masculinidad la establece como un sistema de relaciones simbólicas en lugar de rasgos inherentes a la personalidad. Por lo tanto, la apropiación del falo -como categoría simbólica- es un acto sumamente político. Y, aunque siempre es posible rechazarlo, las implicaciones son drásticas. “La verdadera masculinidad casi siempre se piensa que procede de los hombres— que es inherente a un cuerpo o que expresa algo sobre un cuerpo masculino”. (Connell, 2005, pág. 45).

Según este mandato, hay dos pulsiones que deben atravesar la verdadera masculinidad. La primera es el cuerpo que habilita la acción. Por ejemplo, la falsa noción de que los hombres, por naturaleza, son más agresivos que las mujeres, por lo tanto, las violaciones son resultado de la lujuria incontrolable o un impulso innato a la violencia; o el cuerpo que establece los límites: la homosexualidad no es natural y por lo tanto se limita a una minoría perversa.

Estos sistemas de significados están regidos por dos instituciones: el falocentrismo y la heterosexualidad forzada. Estos mecanismos de significación sirven para concatenar identidades que, en el imaginario social, se producen a partir de una oposición violenta en tanto jerárquica, (Butler, 2005). Así, el sexo anatómico queda anclado permanentemente a determinada identidad de género y, con esto, el tipo de deseo que es reconocido como legítimo. La heterosexualidad forzada construye el binomio simbólico por excelencia, la oposición entre lo masculino y lo femenino. A partir de este binarismo se trazan los límites de lo que está dentro, otro tipo de identidades son consideradas abyectas, por lo tanto, marginadas.

El falocentrismo construye la identidad masculina a partir del tabú del incesto y la homosexualidad. El intercambio de cuerpos femeninos representa la transición de función biológica para ser el producto que legitima todo un sistema de relaciones (Eco, 2013). En esta instancia, la masculinidad se construye a partir de la dominación de eso Otro, la identidad femenina, se produce como un ente significado que brinda estatus social. El ritual del matrimonio rompe el continuo de la naturaleza para representar un cambio de un estado a otro.

La masculinidad se forja a partir de la reiterada evocación de las normas sociales que lleva a la invención de sujetos capaces de comprender y reproducir las normas culturales. La performatividad de determinada identidad se hace a partir de la evocación del sistema de significaciones por ciertas autoridades. Cuando el padre le explica al hijo cómo debe comportarse para evitar ser un “marica”, está delimitando los bordes del sistema donde el hijo debe moverse. Su identidad se forjará a partir del desprecio, temor, miedo de esa entidad ajena y peligrosa que, al mismo tiempo, tiene una función ontológica en él.

El poder masculino está incrustado en la objetividad de las estructuras sociales y en la subjetividad de las estructuras mentales (Bourdieu, 2001). Las instituciones del Estado reproducen el poder masculino para afirmarlo en los imaginarios colectivos. El antagonismo binario que establece la dialéctica entre los cuerpos tiene la apariencia de naturalidad y ahistoricidad porque, según el sociólogo, es grabado en

los cuerpos de los individuos a través de la violencia simbólica. El concepto de *habitus* que Bourdieu introduce sirve como un marco de referencia para comprender cómo son interiorizados la violencia simbólica y el poder. “El *habitus* es una estructura estructurante de la praxis, un esquema estructurado”. (Bourdieu, 2001, pág. 247). Este esquema está diseñado para provocar determinadas disposiciones y principios, a partir de estas los sujetos aprehenden el mundo como un producto dividido en clases sociales y géneros. Una característica destacable de la perspectiva de Bourdieu es que afirma que el poder simbólico y la violencia se utilizan también contra los hombres, porque en su función de “dominadores” son, al mismo tiempo, “dominados” por su propio poder. La identidad masculina o “el ser del hombre” se manifiesta como una obligación o un “deber ser”. La masculinidad no posee únicamente privilegios, también está revestida de obligaciones. Para poder alcanzar un estadio de acumulación de capital simbólico y material, deben ser capaces de cumplir con determinadas disposiciones. En ese sentido, los hombres suelen moverse en espacios exclusivos en los cuales establecen luchas para determinar quién posee mayor capital simbólico y, por lo tanto, los privilegios de la masculinidad.

### **3.5.1 Masculinidades, colonialismo e hibridación**

El proceso de colonización de América fue un caldo de cultivo para la construcción de nuevas subjetividades y alteridades. En ese sentido, para los peninsulares que emprendieron la campaña de “pacificación” de los pueblos indígenas de la región, fue fundamental establecer límites identitarios con respecto a la alteridad. La creación simbólica del “varón perfecto”, asociado a los ideales de valentía, capacidad física, cristianismo y potencia sexual se contrapuso violentamente a la del “indio sodomita”, categoría utilizada para feminizar al adversario y justificar su conversión debido a sus “desordenes carnales”. Por otra parte, la empresa de colonización del Nuevo Mundo fue una oportunidad para todos aquellos hombres que carecían de títulos nobiliarios o ascendencia realenga para hacerse de medios de producción, acumular poder y disputarse un espacio dentro de la masculinidad hegemónica. “Por lo tanto, para los conquistadores, la guerra contra las sociedades

indígenas significó un medio eficaz para el ascenso y promoción social”. (Molina, 2011, pág. 185).

Sin embargo, la actuación de los invasores fue terriblemente efectiva, confirmó su hombría y afincó la identificación de España como símbolo de masculinidad. Los cronistas fueron quienes colaboraron en la construcción del imaginario del valiente conquistador español, capaz de enfrentarse -sin dudar- a hordas de violentos indígenas. En este caso, los indígenas fueron utilizados como un espejo esperpéntico a través del cual los hombres peninsulares podían verse reflejados en los ideales de masculinidad hegemónica que el contexto exigía. En las crónicas fue fundamental espectacularizar las proezas, afirmando la capacidad bélica de los españoles, su estoicismo en la batalla, la estrategia racional y sus valores cristianos. “En este escenario, la mayoría de las crónicas y de los relatos de la conquista se ufanaron por demostrar aptitudes de sus protagonistas para comportarse como “verdaderos” hombres”. (Molina, 2011, pág. 190).

Además, la utilización de mujeres indígenas como objeto de intercambio para alianzas y como un mecanismo para herir al enemigo fue esencial. La potencia de la virilidad se expresa, entre otras acciones, a través de la capacidad de domesticar los cuerpos femeninos. Los hombres españoles violaron a las mujeres indígenas justificándose en que sus cuerpos casi desnudos eran una invitación permanente al coito. Además, que ellas eran poseedoras de un deseo casi animalesco que debían saciar. Esa mitificación de los cuerpos femeninos indígenas fue un mecanismo para culpar a las víctimas y deshacerse de la responsabilidad.

Para las instituciones estatales los hijos mestizos producto de esas relaciones representaron un problema debido a la recolección de impuestos. Sin embargo, eran la materialización del poder sexual de los hombres peninsulares, pensado en proporciones aritméticas: mientras más hijos procreara, mayor sería su virilidad.

Un elemento fundamental de los procesos de mestizaje en América Latina fue la predilección de las relaciones entre hombres blancos y mujeres indígenas. Esto parte de dos necesidades estructurales, la primera, es que el poder patriarcal se legitima a través del control de la sexualidad y los procesos reproductivos de las

mujeres. El honor y la castidad eran las únicas fuentes de legitimidad social para las mujeres blancas, en ese sentido, participar en relaciones extramaritales con hombres de estamentos étnicos y de clase considerados inferiores era sinónimo de ostracismo y marginalización. En contraposición, el honor masculino no se veía dañado por relacionarse con mujeres indígenas, al contrario, significaba espectacularizar su potencia sexual. Además, el proceso de mestizaje, pensado desde la hegemonía occidental, debía pasar por desdibujar los orígenes indígenas de las subjetividades que se estaban produciendo. El derecho paterno, la herencia a través del apellido del padre, era una garantía para lograr este cometido. “[...] detrás del mestizaje se oculta siempre un dominio racial fundado en un control de la sexualidad construida en un marco de relaciones de género asimétricas y que la experiencia del privilegio racial y del racismo varía según el género”. (Vigoya, 2010).

El mestizaje fue un proceso ideológico que bregaba por la occidentalización de los indígenas y fue determinante para los procesos socioculturales posteriores en el continente respecto a la masculinidad. Los hombres mestizos que surgen de este trauma histórico buscan alejarse simbólicamente de su herencia indígena feminizada, y prefieren identificarse con la figura del poderoso conquistador blanco.

“El artículo de Marvin Goldwert titulado “*Mexican Machismo: The flight from femininity*”, analiza la situación del “macho” contemporáneo como producto histórico de la conquista española en México. De acuerdo con esta visión, la violencia guerrera e hipermasculina de los conquistadores feminizó a la población indígena. Esto produjo una estructura dual: español-activo-masculino vs. indígena-pasivo-femenino. Entonces, el machismo mexicano, encarnado en los mestizos, es el rechazo de los sentimientos de feminidad por medio de la agresividad y opresión contra la mujer”. (Izquierdo, 2010).

Las violaciones hacia las mujeres indígenas adquieren, entonces, un cariz ontológico; se transforma en el mito fundacional que determina el imaginario de las naciones colonizadas. En ese sentido, las mujeres indígenas son vistas únicamente como objetos para aliviar el deseo y como reproductoras violentadas. Por otra parte, la masculinidad mestiza está puesta en entredicho permanentemente por ser

producto de esa hibridación violenta, de esa castración original, por lo tanto, resulta fundamental para el hombre mestizo ejercer formas de violencia y dominación compensatorias; para poder tapizar las manchas de su sangre condenada.

“Jerarquías de género y de raza surgen en el mestizaje colonial y conllevan una embajada de roles de género bien definidos en beneficio del poder falocrático del conquistador. En la base de esta dominación subyace el acto de violencia sexual que da lugar a la aparición de múltiples tipos de mestizos. Tenemos, pues, que los varones españoles se reservan para sí el rol de patriarcas dominantes; el estupro a las mujeres las condena a la subordinación y, como en todas las guerras, se convierten en trofeo para el uso y abuso por parte de los vencedores; y, por último, los varones de clase baja (indios, negros y demás castas) son sometidos al desprecio y sujetos a una perenne humillación”. (Izquierdo, 2010).

En este orden simbólico se establecen con mayor claridad los límites de las identidades de género. La violencia ontológica es determinante en los procesos identarios de las naciones expoliadas por los procesos de colonización. Son mecanismos de violencia que se piensan en términos ahistóricos, como si esas relaciones asimétricas, la identificación con el perpetrador de la violencia, los abusos hacia las mujeres fuesen algo natural; una visión que se produce de una socialización de procesos biológicos observados por Charles Darwin. Asimismo, de una imaginaria religiosa pensada en términos occidentales, la pureza está encarnada en la figura de la mujer blanca, el Cristo crucificado se parece al hombre blanco colonizador.

### **3.6 Sociedades disciplinarias**

Michel Foucault concibió el concepto de las sociedades disciplinarias para explicar cómo se articularon a lo largo de la historia mecanismos de encauzamiento de la conducta humana en favor del poder. En ese contexto, se concibió la idea del sujeto disciplinario que, a través de mecanismos sutiles de control, es dominado para que sea útil para el modelo económico productivo. En ese sentido, el cuerpo teórico de Foucault puede utilizarse para comprender la concepción de la masculinidad

moderna, pues enuncia las características de muchas de las estructuras de poder patriarcales como la escuela, la fábrica y el cuartel como los espacios en los que se moldean las identidades. “Realidad histórica de esa alma que, a diferencia de la representada por la teología cristiana, no nace culpable y castigable, sino que nace más bien de procedimientos de castigo, de vigilancia, de pena y de coacción”. (Foucault, 2008, pág. 39). Esto da cuenta del cariz histórico que poseen las identidades modernas. Por otra parte, Foucault entiende un proceso de poder penal que se encuentra presente de forma constante en la sociedad “por doquier como escena, espectáculo, signo, discurso; legible como un libro abierto; operando por una recodificación permanente del espíritu de los ciudadanos”. (Foucault, 2008, pág. 152). Este proceso de recodificación permanente puede alinearse con la concepción del género como un ordenador simbólico del mundo, es un proceso permanente de enunciación simbólica que dicta los parámetros correctos de conducta mientras castiga a quienes se escinden de la norma.

### **3.7 Líneas abisales**

Las líneas abisales, según el académico decolonial Bonaventura de Souza, son tramos entramados de distinciones visibles e invisibles que sirven para dividir la realidad en dos espacios: el reino de “este lado de la línea” y el reino del “otro lado de la línea”. De esta forma se configuran espacios diferenciados en los que el reino de “este lado” ejerce poder invisibilizando el reino del “otro lado de la línea”. Todo aquello que se produzca como inexistente se excluirá radicalmente de lo que se considera lo otro. Lo que caracteriza el pensamiento abisal occidental es su incapacidad por reconocer lo que se ubica del otro lado de la línea. “El pensamiento moderno occidental avanza operando sobre líneas abismales que dividen lo humano de lo subhumano de tal modo que los principios humanos no quedan comprometidos por las prácticas inhumanas”. (De Souza, 2001, pág. 43). En ese sentido, la concepción de lo humano puede dejar de operar en el otro lado de la línea, verbigracia, en los territorios colonizados donde se han establecido otros parámetros para comprender la humanidad de los habitantes. Este mecanismo de distinciones ha servido para garantizar los derechos de “este lado” de la línea en

detrimento de los otros, de quienes habitan al otro lado. El pensamiento de Bonaventura de Souza resulta propicio para comprender cómo se han establecido formas de opresión y distinciones abisales etnocéntricas para favorecer a quienes pertenecen al fenotipo europeo occidental.

### **3.8 Semiótica**

La semiótica es la disciplina que se encarga de interpretar todos los elementos que constituyen la cultura como procesos de comunicación (Eco, 2015). Es decir, parte de la premisa esencial de que en todo acto de *performance* comunicativa se apoya en una *competence* preexistente. La *parole* existe en relación con la *langue*. En ese sentido, el campo de acción sobre el cual se puede extender la red teórica de la semiótica es amplio. Es posible plantear estudios que van desde la semiótica médica, con los indicios naturales, hasta los códigos culturales. Esto es porque la semiótica se funda sobre la noción de que todo puede ser significado o adquirir significación a través del proceso de semiosis. Algo puede convertirse en unidad semántica a partir del momento en que está delimitado dentro de un eje de oposiciones o de relaciones con otras unidades semánticas. Así, por ejemplo, “negro” adquiere significación a partir de otras unidades semánticas como “blanco” o, incluso, “rojo”. Sin embargo, existe otro nivel, el nivel simbólico, donde el uso del negro se interpreta como un color que representa luto. Allí adquiere relación con otras unidades significantes como “muerte”, “funeraria” o “entierro”.

Eco en *La estructura ausente* plantea como una hipótesis general: “La cultura es comunicación”. (Eco, 2013, pág. 38), planteamiento que él mismo acusa de peligroso debido a su idealismo, sin embargo, lo traduce en “toda cultura se ha de estudiar como un fenómeno de comunicación”. (Eco, 2013, pág. 38). Para demostrar el axioma que propone, se remite a la noción ontológica de cultura. Utiliza la figura del australopiteco rompiendo el cráneo de un mono con una piedra. Que el homínido sea capaz de utilizar una piedra para romper el cráneo de otro ser vivo no significa precisamente que exista cultura, afirma Eco. Sin embargo, la cultura surge a partir de que el australopiteco tenga la capacidad de a) Reconocer, no necesariamente comunicar a otros, que la piedra tiene una funcionalidad; b) lo denomina, “piedra

que sirve para algo”, sin necesariamente decirlo en voz alta; c) la reconoce como la piedra que sirve para X función con el nombre Y (no hace falta que sea dicho en voz alta). El planteamiento es que desde el momento en que el uso de la piedra ha sido conceptualizado, la propia piedra se convierte en el signo concreto de su uso virtual. Por lo tanto, aquí se remite a la postura de Roland Barthes y afirma que “desde el momento en que existe sociedad, cualquier función se convierte en signo de tal función”. (Eco, 2013, pág. 39).

Más adelante, propone la idea del intercambio parental como un proceso cultural que resulta en un acto de simbolización. En primera instancia, decide deslindar el concepto de comunicación con el de intercambio, afirma que el intercambio de materia es posible entenderlo como un proceso semiótico. Cuando se intercambian productos el valor de uso se convierte en el valor de cambio, fundando así un acto de simbolización; perfeccionado, más adelante, con la aparición del dinero que sustituye “una cosa” por “otra cosa”.

Para explicar el proceso de simbolización en el intercambio de mujeres, Eco utiliza como referencia a Claude Levi-Strauss. Afirma que el intercambio de mujeres como objetos “consumibles” que se utilizan para prolongar la progenie tiene un propósito más allá de lo biológico. Existen convenciones y normas inderogables que constriñen la conducta de los hombres para adquirir el producto que, en este caso, es una o varias mujeres. Y las mujeres, al desposarse con un hombre, dejan de ser únicamente un cuerpo para convertirse en un signo que connota todo un sistema de obligaciones sociales. A partir de esta situación, propone la semiótica como una teoría general de la cultura, y en el análisis de los procesos de intercambio parental, como un sustituto de la antropología cultural.

En su segunda hipótesis, Eco establece que “todos los fenómenos de la cultura pueden convertirse en objetos de comunicación. (Eco, 2013, pág. 41). En síntesis, la afirmación es que todo aspecto de la cultura puede convertirse en una unidad semántica. “Los sistemas de significados (entendidos como sistemas de entidades o unidades culturales) se constituyen en estructuras (campos o ejes semánticos) que obedecen a las mismas leyes de las formas significantes”. (Eco, 2013, pág. 41).

Esto, como se verá en la siguiente sección, tiene una estrecha vinculación con los procesos de significación que en el imaginario social se impone a los cuerpos sexuados a través de la identidad de género.

### **3.8.1 Semiótica literaria**

Según Viñas (2002), para Iuri Lotman la literatura se produce a partir de la semantización de elementos que en el lenguaje ordinario son asemánticos. Es decir, el ritmo, la música de las palabras, las repeticiones fónicas, adquieren sentido cuando son colocadas en un texto literario. Plantea, además, que existe indisolubilidad entre los rasgos semánticos del texto y los estructurales. A diferencia de los formalistas que plantean la dicotomía fondo/forma, para Lotman lo más sensato es entender todos los recursos formales de un texto literario como un proceso de comunicación.

La semiótica en función de la literatura rompe con la tradición inmanentista del Estructuralismo y el Formalismo, cuyo afán principal era el estudio de las funciones internas de la obra, como un objeto aislado de los procesos culturales. La perspectiva semiótica entiende la obra como un proceso de comunicación en sí misma, insertada dentro de un entramado de relaciones signícas.

Pone la obra “en contacto con los demás sistemas de signos, especialmente las otras artes, con el autor y con el receptor como extremos de un proceso comunicativo, con la cultura en su devenir y también en un momento concreto y con los contenidos”. (Viñas, 2002, pág. 247).

El objeto de estudio de la semiótica en la literatura no es la obra sino el proceso de comunicación que establece la obra con otros sistemas de signos. Además, no es únicamente el signo lingüístico lo que atañe a la semiótica sino cualquier ente significado. Por lo tanto, se establece una dialéctica de la obra con otros sistemas de significación.

“La comprensión icónica del discurso literario explica que los artificios literarios sugieren determinadas cualidades de las entidades o situaciones poéticamente representadas, es decir, que los significantes textuales tienen

en literatura una extraordinaria capacidad evocativa y establecen una relación metafórica (de semejanza icónica) con la realidad a la que aluden, algo que no ocurre en el funcionamiento lógico del lenguaje no literario”. (Viñas, 2002, pág. 474).

Por lo tanto, la obra es comprendida como un signo en su totalidad, si se considera que todos sus elementos son semánticos, se interpreta el texto literario como un signo que establece relaciones permanentes con otros procesos de significación.

Julia Kristeva alude a dos categorías para entender los procesos de significación en la producción de los textos narrativos: feno-texto y geno-texto. El feno-texto hace referencia a la estructura inmanente del texto literario, es decir, la estructura fenomética. Por otra parte, la noción de geno-texto se relaciona con las estructuras abstractas que permiten la generación del texto.

“Así, el geno-texto o texto profundo adquiere especial relevancia en el momento de analizar la sobredeterminación inconsciente de los signos que se manifiestan en la estructura lingüística del feno-texto, una sobredeterminación que puede ser considerada en una perspectiva individual -que envía al subconsciente del escritor- o bien en una perspectiva colectiva -que remite a un contexto sociológico concreto-”. (Viñas, 2002, pág. 480).

El geno-texto, entonces, permite acercarse a los subcódigos culturales que permiten la concepción del texto literario como tal. Además, se aproxima a las estructuras sígnicas del contexto sociocultural, aquellas que articulan el relato de la cultura. El afán de la semiótica es alejarse del formalismo y establecer una dialéctica con aquellas significaciones que quedaban fuera de los intereses de esta escuela.

## **4. Marco metodológico**

### **4.1 Objetivos**

#### **4.1.1 Objetivo general**

Comprender los medios de enunciación a través de los cuales se expresa el código de la masculinidad en la novela *Entre la piedra y la cruz* de Mario Monteforte Toledo.

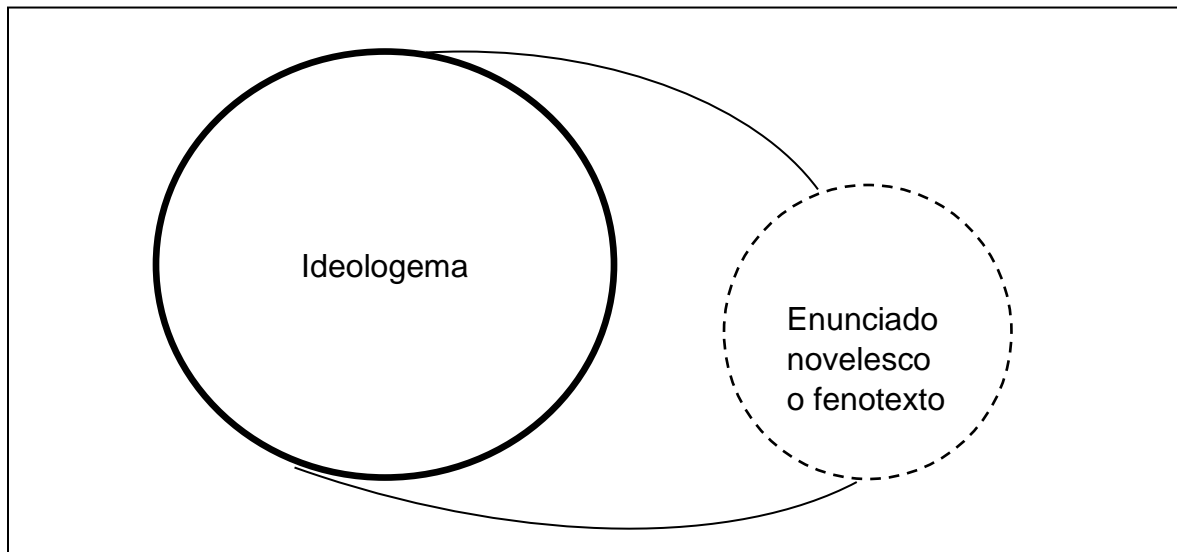
#### **4.1.2 Objetivos específicos**

- Analizar, a partir de una perspectiva semiótica, las manifestaciones del poder, las identidades, los mecanismos disciplinarios y las formas de masculinidad en la novela.
- Explicar la vinculación existente entre la masculinidad y los medios de producción.
- Explicitar las estrategias de resistencia y disputa en las que se ejerce la masculinidad hegemónica.
- Analizar qué tipo de sujetos pretende crear el proyecto de mestizaje liberal.

## 4.2 Definición de los métodos

La metodología medular, es decir, sobre la que se trazará el proceso de interpretación textual será la semiótica cultural. Las premisas epistemológicas de las que se parte para sustentar el método son las siguientes: la noción de *texto* acuñada por Julia Kristeva, quien propone una interpretación dual en el proceso de significación del texto. En ese sentido, el método de Kristeva está orientado hacia el sistema significativo en el que se produce (la lengua y sus leyes) y hacia el proceso social en el que participa en tanto discurso. Por otra parte, su propuesta es que la semiótica se conciba como materialismo dialéctico, sugiere que esta se encargue de interpretar los sistemas de significación como procesos históricos y la historia misma como un sistema de significación. El bagaje teórico de Julia Kristeva será complementado con la perspectiva de Estela Serret, quien -desde el feminismo- articula una interpretación del género como un sistema de significación que permea las subjetividades y estructura los procesos sociales. También se incluirá la visión de Françoise Héritier que enuncia el género como un sistema de significación cuya raíz es histórica, no natural. “La desigualdad no es un efecto de la naturaleza. Ella fue instaurada por la simbolización desde tiempos inmemoriales de la especie humana, a partir de la observación y la interpretación de hechos biológicos notables” (Héritier, 2007, pág. 7). Por lo tanto, el género, particularmente la masculinidad, se interpretará desde una perspectiva semiótica en tanto sistema de significación histórico.

Para la matriz de análisis se tomará el concepto de ideologema acuñado por Julia Kristeva “El ideologema es esa función intertextual que se puede leer “materializada” en los diferentes niveles de la estructura de cada texto, y que se extiende a todo lo largo de su trayecto, dándole sus coordenadas históricas y sociales” (Kristeva, 1969, pág. 148). Por lo tanto, el mecanismo de análisis se basará en extraer fragmentos fundamentales de la novela y, a partir de estos, se trazarán sus coordenadas históricas y sociales.



El ideologema es, entonces, una estructura de significación extratextual que establece las coordenadas histórico-sociales del enunciado novelesco. Sin embargo, existen vasos comunicantes o un proceso dialectal permanente entre ambos (texto e historia) porque la novela, como discurso, puede incidir en las formas simbólicas que reproduce la sociedad en determinado momento histórico.

#### **4.3 Etapas de aplicación metodológica**

El análisis del texto se dividirá a partir de los criterios espacio-temporales implícitas en el cuerpo narrativo. En ese sentido, la novela se subdividirá según el arco narrativo del personaje principal, Lu Matzar, conocido también como Pedro Matzar. Estos criterios espacio-temporales de segmentación se manifiestan de forma uniforme dentro del texto, por consiguiente, resultan convenientes para el proceso de interpretación. En la primera secuencia, titulada “Tierra”, se examinará la incidencia de los medios de producción en la construcción de identidades masculinas. Luego en “Costa”, se analizará sobre cómo se constituye el discurso hegemónico masculino y cómo se manifiestan los privilegios de la masculinidad en los personajes de la novela.

Más adelante en “Las herramientas del amo”, se reflexionará sobre cómo la familia Matzar, en su afán de resistir la violencia de los terratenientes, envía al hijo más

pequeño a estudiar en una escuela ladina. La reflexión parte de la pregunta que enunciara Audre Lorde en la década de 1970 respecto al racismo imperante dentro de los movimientos feministas: “¿Se puede dismantelar la casa del amo con las herramientas del amo?”. En otras palabras, ¿será posible vencer al poder hegemónico en su propio terreno?

Luego, en “Cuartel”, a través de categorías acuñadas por Michel Foucault se analizará la construcción de la identidad masculina moderna a través de los instrumentos de las sociedades disciplinarias.

En “Retorno”, se evaluará cómo las formas de la crueldad masculina se decantaron en la identidad de Pedro Matzar, destruyendo las esperanzas apostólicas que en él cifró su comunidad.

Por último, en “Revolución”, se analizará sobre cómo en el proyecto revolucionario de 1944 se concibe una nueva forma de mestizaje inclusionista, y cómo la novela misma representa un producto ideológico de esa era.

#### **4.4 Pasos para la aplicación metodológica**

Para aplicar adecuadamente el método de análisis semiótico desde las nociones planteadas por Julia Kristeva será necesario realizar los siguientes pasos en cada capítulo de la novela.

- Enunciar el contexto narrativo;
- Detectar los enunciados novelescos fundamentales;
- Hacer una interpretación del ideograma a través de la teoría;
- Extraer la matriz histórico-social del enunciado novelesco.

## 5. Marco operativo

### 5.1. Tierra

Tol Matzar, un campesino pobre del altiplano sostiene la espalda de su esposa parturienta mientras la comadrona recibe a su hijo, quien habrá de llamarse Lu. “Ahora ya nadie diría que Tol Matzar era un inútil, como el Chicoy, que había llenado el barrio con la presencia insignificante de seis hijas”. (Monteforte, 2009, pág. 14).

La capacidad reproductiva de los hombres está ligada al sentido de masculinidad hegemónica. La virilidad se construye como potencialidad en tanto no se materialice a través del éxito reproductivo. Por otra parte, como afirma Pierre Bourdieu, las diferencias anatómicas se construyen socialmente como diferencias que justifican formas de hegemonía y opresión. Existe una asociación simbólica de “la erección fálica con la dinámica vital de la hinchazón, inmanente a todo proceso de reproducción natural (germinación, gestación, entre otros) la construcción social de los órganos sexuales registra y ratifica algunas propiedades indiscutibles”. (Bourdieu, 2001, pág. 26). En ese sentido, la identidad masculina de Tol Matzar y, por lo tanto, su valor en el sistema de relaciones de género se ratifica únicamente cuando logra “producir” exitosamente un hijo varón.

Esto evidencia de una forma bastante rústica la estructura del sistema patriarcal. El género, como ordenador simbólico, significa los cuerpos que son legítimos y que tienen valor para la vida pública, no son insignificantes. Los cuerpos femeninos son, por lo tanto, ninguneados, solo operan como herramientas que habilitan la reproducción.

Tol Matzar y sus amigos discuten frente al lago sobre la posibilidad de viajar a trabajar a la costa para hacer dinero. Sin embargo, los ancianos del pueblo advierten los riesgos de esta posibilidad.

“Tol había pensado muchas veces que los indios también eran pedazos de tierra. Al verse los pies no podía decir dónde terminaba el mundo y dónde comenzaba su propio cuerpo”. (Monteforte, 2009, pág. 18).

En la reflexión del personaje se enuncia la interpretación de la subjetividad subalterna que hace el autor. La ideología hegemónica colonial creó una narrativa sobre la tierra colonizada, apreciada esta como un paisaje fértil, casi milagroso, que desdibujó a quienes la trabajaban (y la trabajan) para que esta produjera: los indígenas. La intención de articular este discurso era desdejar la identidad y la agencia de los campesinos indígenas que se vieron forzados por el sistema económico a trabajar la tierra como único medio de subsistencia. Severo Martínez Peláez, en *La patria del criollo*, reflexiona profundamente sobre la interpretación criolla que se hacía de la tierra y cómo esta era la principal motivación ideológica de los cronistas “[...] solo comparable en importancia con el indio, que venía a ser el complemento de la tierra desde el punto de vista criollo”. (Martínez, 1994, pág 89). En ese sentido, existe una mimesis entre la tierra conquistada y los indígenas que la trabajan. Son dos herramientas que les permitieron a los hacendados criollos y, más adelante, a las élites ladinas acumular excedentes y riquezas de forma vertiginosa. Este contexto histórico cifró la alienación de la subjetividad indígena a la tierra, conectada a esta casi sin distinción, en una frontera identitaria endeble. Cuando el personaje reconoce su incapacidad para distinguir entre la tierra y sus propios pies, se vincula -de por vida- a un proceso de dominación y domesticación trazado por las élites criollas, cuyo único afán fue siempre detentar la mayor cantidad de poder económico y político.

El ser masculino indígena habita, entonces, en la periferia de la masculinidad; en esencia es un ser feminizado por el discurso hegemónico. Este, sin embargo, posee una cuota microscópica del poder patriarcal: el control de las mujeres en su entorno cercano. Este hecho se evidencia en el siguiente enunciado. “Claro: también estaba la mujer, que era buena, mansa y limpia y tenía el vientre generoso puesto que le había dado un hijo”. (Monteforte, 2009, pág. 18).

En el sistema patriarcal, la masculinidad no es algo que se entregue a los varones, sino es una disputa permanente que debe resolverse a través de la teatralización. En ese sentido, la masculinidad debe materializarse en las acciones de quienes la ostentan. Es fundamental, por lo tanto, cumplir con ciertos rituales y poseer los

símbolos construidos socialmente para poder acceder al poder y los privilegios contenidos en la masculinidad.

Uno de los rasgos fundamentales de la masculinidad hegemónica instaurada por los colonizadores fue la capacidad reproductiva como *performance* y la domesticación de los cuerpos femeninos. Lograron esto tomando a las mujeres indígenas como botín de guerra o como una estrategia para dañar a sus enemigos, los pueblos indígenas. La descripción que el narrador hace de la esposa como una mujer mansa responde a la relación simbólica que el discurso hegemónico reproduce de las mujeres como entes salvajes e impredecibles. Como seres que indefectiblemente deben domesticarse. La mansedumbre que produce la domesticidad es, por lo tanto, algo deseable en ellas, un mecanismo para aplacar sus supuestos impulsos. La construcción de la masculinidad moderna “no podía triunfar sin la creación de una contra-identidad femenina” basada en “la construcción de un “otro” femenino, en la sensual, emocional e impulsiva mujer que no puede pensar lógicamente”. (Scholz, 2016, pág. 46).

Por otra parte, la apropiación de la capacidad reproductiva de las mujeres, según Friedrich Engels, fue una de las más grandes derrotas históricas, en tanto este hecho determinó el estatus de opresión de las mujeres. “[...] la mujer fue degradada y reducida a la servidumbre, se convirtió en esclava de su lujuria y en un mero instrumento para la producción de niños” (Engels, 2017, pág. 27). En ese sentido, las mujeres se vieron relegadas al plano de la reproducción y los cuidados como un destino incuestionable.

“Al llegar a las fincas te darán más pisto, y ropa y herramientas. Así te irás endeudando. Luego ya no te dejarán venir, y si te escapás te mandan a capturar con los soldados y te regresan a pijasos”. (Toledo, 2009, pág. 27).

Durante la transición del modelo económico colonial al liberal, en Guatemala la administración estatal pasó de la corona española al servicio de las élites cafetaleras. La Reforma Liberal se constituyó en el despojo sistemático de las tierras ejidales que la corona española había cedido a varias comunidades indígenas.

“Barrios hizo, además, una redistribución de la tierra, confiscando las tierras consideradas ociosas y adjudicándolas a quienes las hubieran denunciado; naturalmente, ello constituyó un nuevo ataque a la propiedad comunal de la indígena que fue la más afectada por estas medidas. [...] las relaciones sociales de producción redujeron al indio a una condición todavía más infame, obligándole al trabajo forzado (para el estado con la libreta de trabajo y para el patrón con la habilitación”. (Liano, 1997, pág. 80).

La figura de la habilitación fue particularmente útil para trazar formas de esclavitud mucho más sutiles e intrincadas que las utilizadas durante la colonia. Esta estrategia también cumplió con el cometido de romper los vínculos comunitarios y atomizar las relaciones sociales al plano individual. Ese proceso, la desposesión de las formas de producción comunitarias, es la misma fórmula que originó el capitalismo. Este se funda en una escisión primaria del trabajo creador de valor y las tareas de cuidados comprendidas como el no-trabajo. En las relaciones de producción comunitarias se trabaja bajo la noción de utilidad, es decir, se produce aquello que tendrá un uso para los comunitarios; en contraposición, el capitalismo exige la creación de valor y generación de excedentes. Por lo tanto, esa división del trabajo y el no-trabajo es fundamental. Bajo ese lente se interpretaron las “tierras ociosas” durante la Reforma Liberal. Esas tierras que eran usadas para la supervivencia de las comunidades adquirieron el epíteto de ociosas y fueron expropiadas a los comunitarios en favor de las élites cafetaleras.

Las comunidades se vieron forzadas a migrar a tierras altas y subsistir con pequeñas parcelas. Debido a la profunda precarización de la que fueron víctimas, la siniestra promesa laboral en las fincas de la costa resultaba sumamente tentadora. Sin embargo, el modelo estaba diseñado para atraer campesinos en necesidad y forzarlos a contraer deudas que les impidieran salir de la finca. Todo esto con el apoyo de los aparatos represivos estatales, dispuestos a matar o secuestrar a los campesinos para mantenerlos trabajando como prisioneros en las fincas. La filósofa alemana Rowitha Scholz hace una revisión del andamiaje teórico marxista y, desde una visión feminista, acuña el término “patriarcado productor de

mercancías” para referirse al capitalismo. Ciertamente es posible percibir el cariz patriarcal en las relaciones socio-culturales que establece el modelo económico dominante. En ese sentido, las tácticas utilizadas contra los campesinos para extraer la plusvalía de su fuerza de trabajo corresponden a tácticas patriarcales colonialistas; el modelo civilizatorio productor de mercancías tiene su fuerza y justificación en la opresión de las mujeres y los grupos étnicos colonizados.

En conclusión, la transición económica únicamente actualizó el modelo de masculinidad hegemónica. Mientras que durante la colonia la figura del conquistador representaba el ideal de dominación al que debían plegarse las identidades masculinas; durante la Reforma Liberal el modelo que se afianzó fue la del terrateniente oligarca o el capataz de la finca. Ambos personajes eran la materialización de un sistema económico basado en la explotación brutal de los pueblos indígenas para la generación de excedentes destinados a una clase dominante.

Durante la temporada de cosecha, Tacho Zelendón, un indígena ladinizado, compra todo el maíz del pueblo a un precio más bajo. Luego, endeudados, los campesinos vuelven con él para pedirle el maíz de vuelta, sin embargo, se verán obligados a saldar las deudas trabajando en la costa.

“En las tertulias de la farmacia se solía afirmar que “Zeledón es un apellido español, y de alcurnia quizás para echar un velo sobre su media sangre india. Hablaba todos los dialectos de la zona y a sus manos iban a parar con fatal regularidad los papeles antiguos que amparaban las propiedades de los campesinos”. (Toledo, 2009, pág. 27).

Tacho Zelendón es un personaje abyecto, representa la figura del traidor. Un hombre desclasado que ha logrado hacerse de algunos privilegios como intermediario de la clase opresora. Este, sin embargo, para el proyecto civilizatorio colonialista, representa el ideal: un hombre que ha renunciado a su pasado indígena y, entusiasta, abraza las aspiraciones del mestizaje liberal. Él, evidentemente, nunca será parte de la élite criolla, es un operador que instrumentaliza los intereses de la clase dominante. Su identidad está cifrada por las necesidades del proceso de

transformación de la economía que se traslada del modelo colonial al capitalista. Los latifundios azucareros de la costa representan el esfuerzo de las élites locales por adaptar las condiciones productivas del país a las necesidades del mercado de exportaciones. Esta nueva etapa de la economía, sin embargo, continúa instrumentalizando el ideal de masculinidad que establecieron los conquistadores durante la colonización: uno en el que predomina el uso de la fuerza para generar excedentes. Las colonias brindaron el material humano que permitió el avance de los grandes imperios coloniales ahora convertidos en potencias mundiales industrializadas.

Por otra parte, Tacho Zelendón representa la promesa de prestigio a través de la violencia que hace el régimen patriarcal. Mientras que quienes detentan el poder e instauraron el modelo de masculinidad hegemónica poseen los medios de producción, dominan la tierra y a los hombres que la trabajan. Los hombres que se quedan en la parte más decadente de la estructura económica, a los márgenes de la masculinidad hegemónica, les queda la violencia como única vía para legitimar su identidad. En ese sentido, el afán de Zelendón de adueñarse del trabajo de sus vecinos está basado en esa necesidad de violencia/apropiación que el régimen patriarcal le ofrece como una salida temporal a su enajenación de etnia y clase.

“—Trabajá, sinvergüenza, —dijo Tol sin dejar de hundir el azadón filudo en los surcos—. Un hombre que no sabe cultivar la tierra vale menos que basura.

—Pero, tata, todavía soy chiquito —dijo Lu tirando con displicencia de su pequeño azadón.

—No importa. ¿Quién te va a dar de comer después si no sabés ganarte tu maíz? En el mundo nadie le da a uno nada por gusto. Si no aprendés las labores del campo, cuando te murás tampoco vas a poder comer en el cielo”.  
(Toledo, pág. 39).

La culpa es uno de los elementos fundantes de la masculinidad. De acuerdo con Bell Hooks, “la vergüenza a menudo se usa para socializar a los niños lejos de sus

sentimientos hacia la máscara masculina patriarcal”. (Hooks, 2008, pág. 46). Esta es la estrategia que utiliza Tol para sedimentar en su hijo pequeño las necesidades del patriarcado. Y, en este caso (Davis, 2004)so, intenta cultivar en él el arquetipo del guerrero, es decir, el hombre fuerte, proveedor que es capaz de domesticar la tierra para producir sustento. Es en el trabajo productivo en donde se constituye el *zeitgeist* de la masculinidad. El valor de lo masculino se determina por la capacidad de producir desde una visión moral del trabajo: el *buen* hombre es aquel que disciplina su cuerpo y lo acondiciona para la producción.

Tol cifra una máscara patriarcal en la identidad de su hijo; tendrá consecuencias funestas cuando, más adelante, en el contexto de la guerra, Lu será capaz de engendrar una violencia desmedida, basado en los mismos prefectos patriarcales que le infundió su padre.

“Eran las cinco de la tarde. Recién bañados después del trabajo de todo el día, los muchachos del pueblo se apoyaban contra las lajas de los setos con elegancia aprendida en las aldeas grandes, y veían a las muchachas que iban al lago a traer agua. Los muchachos las dejaron pasar; luego cada uno se acercó a la escogida de su corazón y le tomó la mano por detrás, una vez vencida la ceremonial resistencia que ella oponía tapándose la boca con la punta del rebozo”. (Toledo, pág. 41).

Los rituales son fundamentales para la masculinidad, estos le brindan materialidad a la ficción simbólica del género. Parafraseando a Rita Segato, la masculinidad solo puede existir mientras se espectacularice. Uno de los mandatos del régimen heteronormativo es que el deseo sexual masculino debe ser predatorio y agresivo. En el pasaje se identifica un ritual similar a la cacería. Los hombres, como predadores, escogen a su presa y esta, luego de ejercer una ceremonial resistencia, se rinde y es doblegada. La voluntad masculina se impone, la subjetividad de las mujeres es anulada por completo. Ellas no pueden escoger a sus parejas, son estos quienes se aproximan y definen quién será su propiedad.

“Apareció la botella de licor y comenzaron los tragos. Se iniciaba el largo trámite de la compra de Pit”. (Toledo, 2009, pág. 43).

Claude Levi-Strauss explicó el sistema de intercambio de mujeres como un mecanismo de simbolización de un sistema de obligaciones sociales. En ese sentido, el ritual de la venta de la muchacha es una representación de la estructura patriarcal. El orden social se refuerza a través de la compra-venta del cuerpo femenino. La subjetividad femenina se disuelve y pasa a convertirse en objetividad. Es un producto que se adquiere para garantizar la prolongación de la progenie.

## **5.2 Costa**

“En Alemania el finquero es un verdadero señor, y los trabajadores no pueden conceptuarse como peones, porque su educación y sus conocimientos son mayores que los de cualquier hombre corriente de este país”. (Toledo, 2009, pág. 57).

El personaje de don Herman, el dueño de la finca, es la manifestación de la masculinidad hegemónica en el contexto local. Herman es la oposición diametral a Tol Matzar: es un hombre que utiliza argumentos científicos para racionalizar la violencia contra sus empleados; es un hombre de ciencia, a diferencia de Tol, que concibe el mundo desde la magia. Para las élites siempre ha sido importante distanciarse simbólicamente de lo popular y sus elementos de sagrado. Las aspiraciones eurocentristas del personaje evidencian la lógica de la colonización aplicada en el plano epistemológico. El uso de la razón instrumental dota de sentido a sus argumentos para deshumanizar a los empleados indígenas de la finca:

“Convéncese usted, esta gente es peor que los animales; no tiene respeto alguno por la propiedad de los patrones, destruyen las cosas o se las roban. Luego, no están físicamente preparados para el trabajo, porque traen enfermedades hereditarias que empeoran con la pereza y la suciedad”. (Toledo, 2009, pág. 56).

Bounaventura de Souza plantea esta práctica del pensamiento moderno occidental con la metáfora de las líneas abisales cartográficas que se trazan en el mundo. De este lado, en los países coloniales, la dinámica de explotación avanza sin entrar en contradicción con los logros emancipatorios europeos. “El pensamiento moderno occidental avanza operando sobre líneas abismales que dividen lo humano de lo

subhumano de tal modo que los principios humanos no quedan comprometidos por las prácticas inhumanas”. (De Souza, 2001, pág. 43).

La mecánica está cifrada en una concepción imperialista que, a su vez, es eminentemente masculina. Esta delimitación de lo humano y lo subhumano permite que el pensamiento moderno legitime el uso de formas de violencia para mantener controlada la producción en las colonias, mientras que constituye ciudadanía y derechos en Europa Occidental.

“Yo soy puro indio, puro indio y no necesito de nadie. Estoy un poco bolo, pero a ningún cabrón le importa. Yo no le tengo miedo al patrón ni a nadie, porque para eso soy puro hombre”. (Toledo, 2009, pág. 59).

Según Connell, la masculinidad hegemónica no representa una posición fija e inamovible. Es, más bien, una construcción de relaciones en un momento histórico dado. Por consiguiente, la masculinidad hegemónica está en permanente disputa. La actitud retadora del obrero frente al símbolo hegemónico del patrón se entiende a la luz de las dinámicas de poder situadas que se establecen entre hombres. El personaje de la enunciación, pese a existir en condición de alteridad, guarda complicidad con el sistema de valores establecido por la masculinidad hegemónica. En este caso, retar abiertamente a la autoridad no proviene de una necesidad emancipatoria sino de una reafirmación del sistema de valores patriarcal, es un *performance* que reivindica la condición de desigualdad. La respuesta del caporal de la finca frente a esta escena es elocuente: “No les haga caso; no hacen nada”. (Toledo, 2009, pág. 59).

La siguiente escena resuelve en una contraposición simbólica. El gesto de hipermasculinidad del sujeto alterno resulta, en última instancia, inocuo. Sin embargo, los gestos de violencia de quien detenta el poder hegemónico se materializan de forma más brutal.

“Por la puerta de adentro asomaban las cabezas de las mujeres. Franz se levantó y atravesó el cuarto, alucinado por un rostro que parecía resplandecer. Las indias iniciaron la fuga hacia la cocina; pero Franz ya había

visto de cerca a Andrea, la hija de Matzar, y extendiendo la mano con voracidad le apretó un pecho hasta hacerla gemir”. (Toledo, pág. 60).

En los contextos patriarcales, el deseo masculino se expresa a través de rituales de dominación. Como afirma Pierre Bordieu, se busca poseer y domesticar los cuerpos femeninos.

En América, la violencia sexual contra las mujeres indígenas sirvió para alimentar el mito masculino de los hombres españoles. Según Fernanda Molina en *La construcción de la masculinidad en la conquista de América*:

“En la medida en que el mismo territorio americano aparecía como una mujer dispuesta a ser explorada y penetrada, los conquistadores explotaron al máximo la cualidad de la violencia sexual. Incluso, esa metáfora de la posesión sexual llevó a algunos investigadores a considerar que la conquista de América no fue más que la conquista y la apropiación sexual de sus mujeres”. (Molina, pág. 193).

En ese sentido, la violencia que ejerce Franz contra la hija de Tol Matzar, tiene origen en la necesidad de reafirmar su masculinidad y dominio de forma permanente. La relación de los hombres criollos con las mujeres indígenas se establece en los mismos términos abismales que describe Bounaventura; de este lado del abismo, con las mujeres criollas, los hombres resguardan -hasta cierto punto- las formas victorianas de la sexualidad. La insistencia de Franz para con la muchacha de su misma condición social es verbal, casi suplicante. Ahora, del otro lado del abismo, sin mediar palabra, Franz coloniza e instrumentaliza el cuerpo de la mujer indígena como un acto para determinar su poder.

“El hombre de la tierra debe ser conservador —dijo Escobar—. Las innovaciones están bien para la ciudad; pero si se vive de lo que da la tierra hay que estar pegado a ella. Te has acostumbrado a todos esos adelantos hueros que vienen de fuera. Hasta perfume usás [...]

Sos una calamidad. Representás la piedra atada al tobillo del progreso de la patria. El progreso también requiere sacrificios; abandonar la costumbre es

uno de ellos. Los hijos ya serán agricultores evolucionados y los nietos formarán una generación de verdaderos técnicos”. (Toledo, 2009, pág. 66).

Como afirma Connell (2005), la masculinidad es una estructura histórica, que ha mutado según el sistema de valores que establece la sociedad. En ese sentido, la interacción entre estos dos personajes, Escobar y don Federico, representa la sedimentación de la masculinidad moderna. No existe una ruptura explícita del modelo de masculinidad ejercido durante el colonialismo hacia el que se establece durante la modernidad industrial. Ambos personajes continúan siendo terratenientes que gozan de privilegios debido a su condición de género y clase. La tardía pero inevitable llegada de la Revolución Industrial a Guatemala provocó que las élites locales y, por lo tanto, la masculinidad estableciera relaciones de poder mucho más sofisticadas. Se migra de los valores bucólicos hacia el cosmopolitismo y el culto a la industrialización. El progreso es la figura masculina basada en los valores imperialistas occidentales que avanza implacable en detrimento del medioambiente y las relaciones comunitarias.

Por otra parte, el proceso de industrialización estableció la escisión ontológica del capitalismo: producción/reproducción. Según Angela Davis (2004) durante la etapa preindustrial, el trabajo doméstico que realizaban las mujeres como la elaboración de atavíos, velas y tejidos aportaba en una relación similar al trabajo agrícola que realizaban los hombres. La industrialización hizo que el trabajo tradicionalmente femenino se desvaneciera y los roles de género se volviesen aún más rígidos.

“Una de las consecuencias ideológicas del capitalismo industrial fue la formulación de una concepción más rigurosa de la inferioridad femenina. De hecho, parecía que, cuanto más se encogían los deberes domésticos de las mujeres bajo el impacto de la industrialización, más rígida se volvía la afirmación de que el lugar de las mujeres estaba en el hogar”. (Davis, 2004, pág. 35).

La feminización del trabajo doméstico en el capitalismo industrial reprodujo una dinámica mucho más estricta respecto a los roles a los que las mujeres quedan supeditadas. La violencia estructural, sin embargo, se aplicó con mucha más saña

hacia las mujeres de los estratos inferiores de la sociedad y las mujeres racializadas. Como explica Angela Davis (2004), mientras que las mujeres blancas de la burguesía iniciaban el proceso hacia la emancipación política, las mujeres negras y las blancas en condiciones de precariedad se enfrentaban al ámbito laboral en condiciones de desigualdad y violencia profundas. En la novela, la relación de privilegios entre las mujeres de las élites económicas se representa en Conchita, la hija de Federico, quien cabalga con osadía y con botas de cuero. Don José la amonesta diciéndole “Pues eran mucho más decentes. Las niñas ahora se van a los Estados Unidos a parecerse a los hombres”. (Toledo, 2009, pág. 65).

Ella habita en un espacio de indeterminación que le permite representar acciones consideradas masculinas. No tiene consecuencias profundas, ni es castigada por desafiar el orden de género. De acuerdo con C.J. Pascoe (2011), algunas mujeres pueden transgredir los límites de la feminidad porque estos actos de ruptura, sin un abierto posicionamiento político en contra el statu quo, no resultan amenazantes para el orden de género. En ese sentido, el acceso a la educación y la posibilidad de cabalgar “como hombre”, representa un desafío y una reafirmación del orden de género. Conchita reta el orden de género realizando acciones tradicionalmente masculinas, pero lo reivindica al no cuestionar desde un posicionamiento político explícito las condiciones establecidas. En contraposición, Andrea, la hija de Tol Matzar, está muy lejos de adquirir empoderamiento o derechos. Este hecho se evidencia en las condiciones históricas en que se han dado los movimientos de emancipación femenina. Mientras que las mujeres ladinas y de las élites obtuvieron acceso a la educación y al sufragio durante la Revolución de 1944, las indígenas se mantuvieron marginalizadas de la ciudadanía hasta 1965.

“Sin ti yo no me explico la costa —siguió diciendo Franz—. Solo sintiendo como los animales es posible defenderse de ella. Ayer, cuando veníamos de la capital con los muchachos, vi a un garañón corriendo tras una potranca en el llano; el animal la mordía y la llenaba de babas, y ella le pateaba el pecho [...] La sangre se me agolpaba en la cabeza y por poco me tiro al llano para perseguir a la yegua. Los ojos de la costa... ojos sin hipocresías sexuales.

Así te quisiera mirar, desnuda, con la espalda empapada de deseo". (Toledo, 2009, pág. 73).

La sexualidad, desde el punto de vista de la masculinidad hegemónica, es un acto de dominación visceral, una materialización del poder a través de la sumisión del cuerpo femenino. La postura de Franz respecto al deseo se puede entender a la luz del análisis planteado por Segato (2014), que alude a la violencia sexual como un mecanismo de poder ritualizado, un tipo de política cuyo fin es evidenciar la capacidad de la clase dominante para mantener el statu quo. Por otra parte, en términos de Bounaventura, Franz comprende la costa como un territorio abismal, donde las leyes de la modernidad deben eludirse y transgredirse, constituyendo la paradoja de la modernidad: en los territorios abismales se trasgreden las normas modernas para que estas puedan ser reivindicadas del otro lado del abismo.

Las reticencias de Conchita de establecer una relación con Franz se sedimentan cuando ella presencia un acto de brutal violencia que este ejerce contra un indígena que había huido de la finca. El hombre fugado, llamado Antonio Xiquín, aún ensangrentado por los golpes que los soldados le habían propinado, se presenta frente al patrón con un gesto desafiante, un acto simbólico de disputa a quien detenta la masculinidad hegemónica. Frente a esto, Franz reacciona de forma visceral. Golpea con violencia al hombre, recordándole cómo opera la estructura de género. "Franz le dio una bofetada y lo pateó hasta arrojarlo al suelo. Antonio Xiquín se paró con dificultad, echando sangre por la boca. No se le movía un solo músculo del cuerpo; pero seguía mirando al hijo del patrón". (Toledo, pág. 74).

Aún con la reprimenda de Franz, el indígena permanece hierático. Esto descontrola por completo al hijo del patrón, acostumbrado a las actitudes serviciales de quienes considera seres inferiores. "Solo así aprenden a respetar a sus amos estos desgraciados". (Toledo, 2009, pág. 74). Luego del incidente, Conchita se expresa con mucho desdén de Franz y este pierde cualquier posibilidad de continuar con ella.

Franz declara una guerra simbólica a los indígenas, no directamente a Antonio; el hijo del patrón es incapaz de reconocer la subjetividad en este. Por consiguiente, el

indígena que intentó desafiarlo solo es un representante de toda la colectividad. Y, como en cualquier guerra, los delitos para herir la moral de los rivales se llevan a cabo en los cuerpos de las mujeres. “Porque es en la violencia ejecutada por los medios sexuales donde se afirma la destrucción moral del enemigo, cuando no puede ser escenificada mediante la firma pública de un documento formal de rendición. En este contexto el cuerpo de la mujer es el bastidor o soporte en el que se escribe la derrota moral del enemigo”. (Segato, 2014, pág. 46).

Franz comprende que puede azotar hasta la muerte a Antonio Xiquín sin que este se inmute. Sin embargo, bajo la lógica del poder patriarcal, decide que puede cifrar la derrota del indígena, como su enemigo colectivo, a través del cuerpo de las mujeres. Las acciones de Franz establecen un punto de quiebre, el acto truculento que comente determina el futuro de la familia Matzar; abusa sexualmente de Andrea Matzar, la hija de Tol, frente a la mirada impotente de su hermano Lu.

“Pasó en silencio mortal, con rugidos de odio, de deseo, de impotencia. Pasó con sangre en el cuello del patrón, en las uñas clavadas en la blandura misteriosa del pubis, en el sexo martirizado; sangre en la hojarasca, junto a los granos del café olvidado; sangre adentro, ahí donde se coagulaban los gritos y la injuria más espantosa que podía salir de las entrañas”. (Toledo, 2009. Pág. 80).

El cuerpo de las mujeres indígenas opera no solo como el bastidor donde se cifra la derrota del enemigo, también representa al territorio colonizado. Hay una doble metáfora inscrita en el cuerpo femenino: como premio de guerra y como territorio colonizado y fertilizado. Como afirma Segato (2014), la violación “[...] expresa ese poder de dominio y captura sobre cuerpos y territorios (de territorios entendidos como cuerpos y de cuerpos conquistados como territorios: revelando su contigüidad cognitiva”.

Esta noción del cuerpo-territorio la afianza Toledo unas líneas más adelante.

“Conjugación definitiva, desde que llegaron del mar los hombres blancos. Todas las madres indias fueron madres a la fuerza, madres de odio, desde

los conquistadores. Tampoco sus primeros abuelos habían podido dar muerte a los primeros violadores”. (Toledo, 2009, pág. 81).

Esta interpretación del proceso de mestizaje dista de las narrativas multiculturalistas que establecen los estados que otrora fueron colonias europeas. Se enuncia claramente la criminal ontología de las sociedades latinoamericanas; antes que las encomiendas, hubo violaciones masivas de mujeres indígenas con la silenciosa complicidad de la Corona, que prefirió ignorar estas faltas. Este proceso, como se mencionó anteriormente, ayudó a cimentar el imaginario del conquistador poderoso, con un deseo sexual insaciable que se adueñaba, como dos hechos concomitantes, de cuerpos y territorios.

La reacción de los campesinos también está articulada desde la visión patriarcal del mundo, “Mañana hará lo mismo con cualquiera de nuestras mujeres”. (Toledo, 2009, pág. 82) El último sentido de propiedad que aún les quedaba a los obreros de la finca, el que ceñían sobre los cuerpos de *sus* mujeres, fue violentado por el hijo del patrón. Tal como lo interpreta Segato (2014), este acto truculento, la violación, es un mecanismo eficiente para zaherir la moral del enemigo. En este caso, los campesinos indígenas de la finca salen de la inercia y la aceptación silenciosa de la violencia. Este acto de guerra explícito hace que se articulen colectivamente y reconstituyan una red de soportes que había sido quebrada por la vida en la finca.

### **5.3 Las herramientas del amo**

La violación de Andrea Matzar perpetrada por Franz, el hijo del patrón de la finca, fue un hecho catalizador en el arco narrativo de la familia Matzar. Y, particularmente, empujó la vida del hijo menor de la familia, Lu, hacia la ciudad capital. La diáspora de la costa en busca de justicia los llevó a conocer a Teófilo Castellanos, un mestizo bondadoso, nieto de una indígena, quien accedió a apoyarlos con el proceso legal en contra de Franz. Además, generosamente ofreció recibir a Lu en la capital para que fuese criado y educado junto con sus dos hijos. Tol ve esto como una oportunidad de reivindicación: “Lu se iba a estudiar a la capital, aprendía la ciencia terrible que se requiere para mandar y se volvía justo y sabio, tan sabio que

regresaba a su pueblo a enseñarle a defenderse, a vivir, casi”. (Toledo, 2009, pág. 99).

El patriarca de los Matzar articula sus esperanzas en el acceso a la educación ladina para su hijo, la comprensión de ese otro mundo y las enseñanzas a la gente, su gente, a defenderse. Ahora, parafraseando a la académica feminista Audre Lorde (1979), ¿será posible dismantelar la casa del amo con las herramientas del amo? Porque, en un sistema regido por relaciones de poder desiguales, dominadas por una clase blanca y masculina, el proyecto del mestizaje o la ladinización del indígena está construido sobre la necesidad de eliminar esa subjetividad, desdibujando las posibilidades reivindicativas que la alteridad podría manifestar, convirtiéndolo en un aliado fiel de ese sistema. Las palabras de Lorde las enunció en el contexto del racismo que permeaba los movimientos feministas de la década de 1970, sin embargo, otorga luces para entender otras formas de subalternidad, como las de las personas indígenas que con el afán de sobrevivir siempre se han visto obligadas a familiarizarse con “el lenguaje y las maneras del opresor, y a veces incluso a adoptarlos para lograr una ilusoria protección”. (Lorde, 1979, pág. 122).

El proceso educativo, según la teórica marxista feminista Silvia Federicci, cumple una función reproductora en el sistema capitalista. Es decir, el sistema de valores del capitalismo y, por lo tanto, del patriarcado son parte esencial en el proceso formativo desde la infancia. En la escuela, Lu, rebautizado como Pedro Matzar, se enfrenta a las contradicciones de un sistema regido por la capacidad masculina de ejercer violencia. “No tenía amigos en el internado. Una vez quedó establecido a principios de año quién “le pegaba” a quién —de acuerdo con esas presunciones axiomáticas de los niños—, lo dejaron en paz”. (Monteforte, 2009, pág. 122). Esta jerarquización a partir de la capacidad de dominación de los niños se puede entender desde de la interpretación que hace Rita Segato de la masculinidad hegemónica: esta opera como una espectacularización, es decir, se debe demostrar constantemente que “se es hombre” para acceder al capital simbólico de la masculinidad. Ahora, estas manifestaciones tempranas de violencia son el

mecanismo a través del cual se sostienen las masculinidades basadas en las aspiraciones de dominación y poder.

Otro de los signos de la masculinidad es el dominio de la sexualidad y otros cuerpos. “—¡No me digás! —comentó el otro—. ¿Y vos, indio, no has tenido mujer todavía?”. (Monteforte, 2009, pág. 123). Este tipo de conversación, que la socióloga C.J. Pascoe define como narraciones míticas, cuya intención es demostrar que el deseo, desde los códigos de la heterosexualidad compulsiva, se satisface. “—A lo mejor sos virgo todavía... Te debería dar vergüenza. No parecés hombre. Probá, no seas animal”. (Monteforte, 2009, pág. 123). La falta de deseo sexual exacerbado se interpreta como un signo de debilidad o incapacidad para interpretar correctamente los roles de la masculinidad. La interpelación que hacen de la sexualidad de Pedro lleva consigo connotaciones raciales, pues la sexualidad de los hombres indígenas, desde la colonización española, ha sido feminizada. El imaginario que construyeron los invasores españoles del “indio sodomita” cumplió la función de feminizar los cuerpos de los hombres y, por lo tanto, colocarlos en un plano de masculinidad subalterna.

Por otra parte, existe un pacto de carácter tribal que los hombres establecen desde temprana edad. “[...] porque en la fraternidad íntima de las picardías solo entraban quienes podían hablar con autoridad de masturbaciones y de aventuras amorosas”. (Toledo, 2009, pág. 124). Esa fraternidad que normaliza las formas de sexualidad predatoria y violenta, permea muchas de las instituciones del estado, desde la escuela hasta las cortes, la fraternidad masculina se perpetúa negándole sistemáticamente el acceso a educación y justicia a las mujeres.

Los valores del sistema patriarcal ladino se decantan gradualmente en la identidad de Pedro. Aunque, inicialmente, intenta guardar distancia de esas prácticas, es empujado por los códigos cotidianos que se establecen en la escuela. Ante la agresión racista provocada por un grupo de sus compañeros, Pedro finalmente estalla.

“Pedro Matzar sintió algo extraño: muy despacio, como una torta de manteca sobre fuego manso, se desleía el miedo congénito [...] Pedro sintió que los

músculos se le ponían tensos [...] apretó los puños hasta sentir dolor y golpeó al muchacho a media cara. Le pegó otra vez con toda su alma y brincándole al cuello le clavó las uñas hasta hacerle sangrar”. (Monteforte, 2009, pág. 126).

La agresión visceral que comete Pedro es producto de la constante provocación de sus compañeros, incitándolo a la violencia, a los códigos de la sexualidad predatoria. Finalmente, se doblega ante la fuerza de la masculinidad hegemónica y arremete contra su compañero. Dos muchachos más grandes los separan y uno de ellos lo congratula por su hazaña: “¡Ya basta! Muy bien, vos indio: así se portan los hombres”. (Monteforte, 2009, pág. 126).

El título de maestro rural que consigue Pedro Matzar lo enfil a impartir clases en una precaria escuela de Sololá. Las condiciones de marginalidad que padece, gradualmente, lo pueblan de una rabia inusitada. Lentamente se traza la ruta hacia las formas de violencia más extremas de la masculinidad. “No quería enseñar la profesión del odio; pero a ello lo iba empujando el conocimiento de las realidades de su país”. (Toledo, 2009, pág. 149). La exigua instrucción que recibió en el instituto permeó la visión de quien había padecido las injusticias en carne propia. Ahora era capaz de enunciar las iniquidades del sistema, pero no tenía los medios materiales para incidir en el mundo. “Rechinaba los dientes de impotencia y retornaba a la cumbre con lápices y pizarras que compraba con una buena tajada de su salario de hambre”. (Toledo, 2009, pág. 147).

Pedro se encuentra en una espiral de frustración que lo arrastra paulatinamente a la violencia física. Experimenta su primera relación sexo-afectiva con la dueña de una taberna que frecuentaba todas las noches. Esta relación, sin embargo, nace marcada por la rabia que poblaba a Pedro.

“Esa noche, Pedro habló con más cólera que nunca; hubiera querido desprender fuego del suelo, como los dioses primeros. Al fin, enronquecido, con sangre agolpada en las mejillas, se encaró con la tabernera y le gritó desde muy cerca.

—¿Me está oyendo? Hable, desgraciada...”. (Toledo, 2009, pág. 156).

El condicionamiento social de Pedro lo incapacita para gestionar sus emociones de una forma no violenta. En él se habían cifrado esperanzas mesiánicas; era una suerte de redentor que habría de liberar a su pueblo, sin embargo, estaba atrapado con un salario de hambre en una escuela rural olvidada por el Estado. Pedro aprendió a enunciar las opresiones en la misma institución patriarcal diseñada para educar a los opresores. Esas condiciones, indefectiblemente, arrastraron a Pedro a expresar su frustración a través de actos de brutalidad y violencia machista. “Cogiéndola del cuello, la sacudió brutalmente y barbotó, con una fracción de sollozo adherida a la voz. —¿Por qué sos tan estúpida, decíme?”. (Toledo, 2009, pág. 157).

Pedro estaba librando una guerra contra fuerzas mucho más grandes que él. Estructuras de poder históricas cimbradas en el entramado social. Y, tal como afirma Rita Segato, en las guerras que no son declaradas formalmente, son los cuerpos de las mujeres las que operan como el bastidor en el que los hombres proyectan todo su odio contra el enemigo. “Llegó a creerse luminoso y terrible como un ángel de venganza, puesto que yacer con mujeres blancas no era parte de las memorias de su linaje”. (Toledo, 2009, 158). La guerra se resignifica para Pedro, es en el cuerpo de la tabernera que reescribe la historia de su pueblo, reivindica, desde la visión patriarcal del conquistador, la masculinidad de los hombres indígenas marginalizada por siglos. “Cuando la insultaba sentía un placer que lo hacía reír a escondidas [...] Nada en ella le gustaba; era lenta, sucia, mortecinamente blanca y no mostraba los dientes al reír”. (Toledo, 2009, pág. 158).

Pedro desboca todo el odio que sentía hacia los ladinos en el cuerpo de la tabernera. La violación de su hermana perpetrada por un hombre blanco lo llevó hasta ese lugar. El acto truculento de la violación opera como catalizador simbólico de la masculinidad hegemónica, descarnada y violenta.

#### **5.4 Cuartel**

Pedro Matzar buscó dismantelar la casa del amo con las herramientas del amo, pero acabó por convertirse, él mismo, en una herramienta para el orden patriarcal. La frustración lo arrastra a un cuartel militar, un espacio en el que se significan los cuerpos en un orden jerárquico diseñado para producir sujetos dóciles y útiles para

el poder. En ese sentido, es la derrota de todas las esperanzas que en él se habían cifrado. No volvería a su pueblo con los arcanos que la educación mestiza le prodigó. Al contrario, se incorporó a esa estructura rígida y distante diseñada para encauzar el comportamiento de los hombres pobres y castigar cualquier signo de rebelión. “El sargento Caniz paseó la mirada entre los soldados buscando botones fuera del ojal, pelos emergiendo debajo de las viseras o gestos que de algún modo mostraran falta de respeto”. (Toledo, 2009, pág. 178). Según Foucault (2008, pág. 161), “La disciplina es una anatomía política del detalle”, el adiestramiento militar busca aprehender las subjetividades a través de una meticulosidad extraordinaria, manipular a los hombres para que, a través de la retórica corporal microscópica, sean signos y operadores del poder. Los blasones, las insignias, los grados y la disposición de los movimientos sirven para enunciar formas de coacción y control.

La personalidad de Pedro Matzar se decanta, gradualmente, hacia los códigos de la crueldad. El sargento del cuartel le asignó una comisión: identificar a quienes vendían clandestinamente los cartuchos del cuartel y estaban hablando sobre una posible revolución. Matzar, sin embargo, creó un plan para dejar en ridículo al sargento Caniz y evitar que este se llevara el crédito al evidenciar a los soldados sediciosos. Esperó el momento adecuado y, mientras el sargento hablaba con el teniente, se acercó para delatar a sus compañeros. El oficial reprendió al sargento Caniz y Matzar fue ascendido a galonista. “Desde entonces se le escogía (Foucault, 2008) siempre para vigilar la obra. Era el único que movilizaba los trabajos. Apenas notaba que alguien haraganeaba un poco más de la cuenta lo fustigaba con una vara de membrillo”. (Toledo, 2009, pág. 182). Una de las funciones del cuartel es castigar los cuerpos para que respondan y se constituyan en cuerpos-máquina dispuestos a responder ante las órdenes. Por otra parte, los cuerpos ociosos son criminalizados, pues existe -desde el siglo XVII- la percepción de que estos solo pueden generar delincuencia. “De ahí la idea de una casa que garantizase en cierto modo la pedagogía universal del trabajo para aquellos que se muestran refractarios a él”. (Foucault, 2008, pág. 142).

Por consiguiente, la instrucción militar cumple un papel fundamental en las dinámicas de producción capitalista, pues se utiliza como un instrumento de dominación ideológica y coerción. La matriz económica moderna de Guatemala no habría sido posible sin la intervención del ejército en el despojo de tierras a campesinos y la desarticulación de las relaciones comunitarias. Los campesinos dedicados a la agricultura de subsistencia y la tenencia de ejidos comunales no tenían ninguna utilidad para las élites económicas que buscaban articular un proyecto de nación capitalista. En ese sentido, se sirvieron del poder militar para consolidar su visión de país a través de los mecanismos de normalización y coerción militares.

A pesar de que las dinámicas del poder militar se cifraron gradualmente en la identidad de Pedro, él aún conservaba cierta sensibilidad en su fuero interno. Una noche, mientras vigilaba las carceletas, entraron el jefe político y unos policías judiciales para torturar a un preso. Durante la tortura le solicitaron a Pedro que vigilara la puerta. Sin embargo, al presenciar la truculencia del acto, Matzar no soportó y quiso gritarles que se detuvieran, pero no tuvo fuerzas.

“Lo afirmaron en cruz, con los pulgares amarrados a dos alcayatas empotradas en el techo; luego le bajaron los pantalones y le amarraron los pies, abiertos [...] Cuando le arremangaron las faldas de la camisa aparecieron los vergazos que le cruzaban la espalda a medio cicatrizar, algunos con la piel fruncida y supurante”. (Toledo, 2009, pág. 183).

A pesar de que desde el siglo XVIII inició un proceso de reforma a los sistemas punitivos de Europa y Estados Unidos, en algunos países, particularmente durante las dictaduras militares del siglo XX en América Latina, se retornó al suplicio sobre el cuerpo para castigar a enemigos políticos. Esta economía del poder, como la define Foucault, sin embargo, dejó de ser parte de un espectáculo público con un fin moralizante. Se funda una administración paralela al Estado encargada de investigar a la oposición política y desarticular cualquier disidencia a través de la desaparición forzada y ejercicios de suplicio sobre los cuerpos. El carácter patriarcal, vertical y jerárquico de la ideología militar se estableció en el imaginario

colectivo como un modelo aspiracional. La imagen del militar, un cuerpo adiestrado, capaz, fuerte y obediente se perpetúa como uno de los arquetipos de masculinidad durante el siglo XX.

Durante el gobierno de Jorge Ubico cada gobernador de los veintidós municipios era un general. Esto garantizaba que se sostendría la estructura social, económica y política, pues “con la militarización de funcionarios menores, según explicaban los marines estadounidenses, el presidente Ubico extiende su control militar sobre la vida cotidiana y cada pensamiento y acción del pueblo de Guatemala”. (Gleijeses, 1991, pág. 36).

Por consiguiente, además de un afán por castigar a los cuerpos disidentes, se constituye una microfísica del poder, es decir, se intenta no solo controlar la conducta de las personas a través del temor, sino modificar sus identidades. Se procura, entonces, concebir un alma que “a diferencia de la representada por la teología cristiana, no nace culpable y castigable, sino que nace más bien de procedimientos de castigo, de vigilancia, de pena y coacción”. (Foucault, 2008, pág. 89). Sin embargo, la obediencia a ese sistema de valores trae consigo recompensas. La incapacidad de Matzar de protestar frente al acto ominoso de los torturadores es interpretado como un acto de lealtad al gobierno.

“Cuando pasó junto a Matzar, el teniente le dijo: —Muy bien, sargento; puede usted considerarse ascendido. Pediré sus despachos de subteniente. Así es como se demuestra la lealtad al supremo gobierno [...] Apenas se marcharon los dignatarios arrojó el fusil, echó a correr y se fue a la letrina a escupir un vómito oscuro, que bajó al retrete con las lágrimas más amargas que había llorado en su vida”. (Toledo, 2008, pág. 186).

## **5.5 Retorno**

Pedro Matzar decidió volver a los lugares de su infancia, antes de que se le asignara la tarea de redentor de su pueblo, mucho antes de que se perdiera en el abismo de la violencia y la rabia. Volvió en las botas de un hombre que ha servido con silenciosa complicidad para cometer los actos más abyectos e inhumanos. “Pero el

apóstol había muerto en Pedro Matzar; ya solo quedaba la venganza". (Toledo, 2009, pág. 197). Volvió a la casa paterna sabiéndose traidor de todas las causas que en él se habían conjugado. La singladura de su vida lo alejó de la tierra y lo arrastró a comulgar con el lenguaje de la violencia y la opresión. Se volvió militar porque sabía que esa era la única salida para vengarse de quienes le hicieron daño a él, a su familia y su comunidad. "Por eso se había hecho militar; porque hasta entonces los militares eran las herramientas del gobierno contra el indio. Y una vez se lograba escalar los puestos de mando todos obedecían, naturales y ladinos, pobres y ricos". (Toledo, 2009, pág. 188). Sin embargo, en ese afán de redención se desvió y comulgó con los rituales de la crueldad.

En San Pedro, su padre intenta comprender por qué Pedro ya no quiere volver al pueblo y trabajar la tierra o dar clases en la escuela. "Le ponía tentaciones inocentes, facilidades que hacían daño porque solo estaban destinadas a convencer a un hombre honrado". Matzar, sin embargo, era otro tipo de hombre: uno capaz de perpetrar una maldad inenarrable. Cumplió con los mandatos del poder y de la masculinidad hegemónica; el proyecto civilizatorio que se constituyó desde la colonia se resuelve satisfactoriamente en su identidad:

"Las características prejuiciadas y estereotipadas del indio que se configuran en la Colonia, llegan a la época de la Revolución Liberal (1871) y configuran el imaginario de formación de la Nación y de la nacionalidad. Estos prejuicios, que se inscriben en la noción liberal e "iluminada" de "salvaje" y "primitivo," son interiorizados por la ladinidad republicana como parte de la moda positivista del siglo XIX" (Morales, 2008, pág. 45).

Estos estereotipos son de lo que huye Pedro Matzar, transita identitariamente a un punto intermedio en esa dicotomía racista: el indio ladinizado. Él rehúye de la tierra, el pueblo y la miseria pues estos son los signos de la opresión indígena. Se convenció de que la venganza jamás la podría alcanzar al amparo del terruño y la bondad de su comunidad. Solo resguardado por los signos de la crueldad masculina podría "[...] vengar cuatro siglos de miserias indias, y el desmoronamiento de sus

calidades de salvador, causado por las potencias malignas”. (Toledo, 2009, pág. 204).

Las voces de la revolución lo llevan indefectiblemente a la costa, a la finca de don Herman que, a diferencia de las otras fincas alemanas de la zona no estaba intervenida “[...] el viejo zorro se las había arreglado una vez más, con la ayuda de unos cuantos rúbulas para salvar la propiedad a nombre de su hija”. (Toledo, 2009, pág. 209). Volvió a Las Dalias con el pretexto de que ahí podían estar escondiendo armas para alzarse en contra del presidente provisorio, Federico Ponce Vaides, aunque sabía que no tenían armas podría vengar, al fin, todo el daño que le hicieron los patronos a su familia.

Encontró la posibilidad de ejercer una venganza simétrica: violar a la hija de don Hernán. Replica el código de la masculinidad que describe Rita Segato: en las guerras no declaradas formalmente los cuerpos de las mujeres sirven como campo de batalla o bastidor.

“Esa mujer, sola a su entera merced, era la hija de don Herman. Volvió a reír con una complacencia de muchos años. ¡Qué blanca, qué odiosamente blanca era! [...] El hombre iba a violarla, ahí estaba tan cerca que su aliento la tocaba. Cerró los ojos y se preparó al sufrimiento, sometida hasta el último nervio y recordando cualquier oración”. (Toledo, 2009, pág. 214).

Sin embargo, en el último momento, Pedro decide no abusar sexualmente de la mujer. Se satisface con verla amedrentada, a sus pies. “Pedro Matzar sonrió también; pero con otros labios. Unos labios de ídolo cruel y poderoso, de varón que se había encontrado en toda su plenitud, recobrándose, y que veía a una mujer de la clase de sus verdugos convertida en un guiñapo a sus pies”. (Toledo, 2009, pág. 215).

Con la mujer a sus pies, Matzar sintió que había reivindicado siglos de opresión hacia su pueblo. Esta es la subversión total del proyecto civilizatorio del mestizaje, pues el hombre indígena, derrotado, jamás estuvo destinado a colonizar el cuerpo de las mujeres blancas. En contraposición, los cuerpos de las mujeres indígenas,

desde la colonización, han sido objeto de intercambio, violencia y enajenación constante. “Detrás de la figura de las “indias de servicio” o de las encomendadas, se escondía una práctica expandida y consolidada en la colonia: la prestación de “favores” sexuales tanto al patriarca como a los miembros masculinos de la casa”. (Molina, 2011, pág. 196). Pedro se satisface con la potencialidad de la violencia, es decir, la capacidad de ejercerla sobre un cuerpo hegemónico, con impunidad.

## 5.6 Revolución

Después de transitar durante varios años por los ominosos caminos de la crueldad, Pedro encuentra una posibilidad de reivindicación: la revolución. Sirvió silenciosamente a las estructuras de poder con la esperanza de vengarse de quienes le hicieron daño, pero ahora tendría una posibilidad alzarse contra ellos. “Más hermoso era morir así, junto a aquellos muchachos absolutamente intactos, transparentes vasos de cristal”. (Toledo, 2009, pág. 218). La revolución de 1944 representó un atisbo democrático, luego de habitar en una sociedad disciplinaria, donde las fronteras identitarias eran rígidas, la primavera democrática trajo un empeño integracionista.

“Ideologías racistas, como la de Sarmiento, en Argentina [...] se convierten, suavizadas por la ideología del mestizaje mexicano, en políticas asimilacionistas puestas en práctica desde el Estado, con la ayuda de intelectuales orgánicos que propagandizan este clima ideológico en novelas como *Entre la piedra y la cruz*”. (Morales, 2008, pág. 47).

En ese sentido, la figura de Pedro integrándose a la revolución es la cima de un nuevo proyecto ideológico que se articula desde el poder estatal. Para el personaje representa una genuina posibilidad de reivindicación, por fin pudo usar las herramientas del amo para derrotarlo. “Él debía tener el alma entre la piedra del aborígen y la cruz del blanco. Por eso era doblemente malo y doblemente bueno”. (Toledo, 2009, pág. 219).

## 6. Conclusiones

1. El poder masculino se expresa a través de un compendio heterogéneo de instituciones, estrategias, mecanismos y actitudes cuyo contenido simbólico es parte de códigos situados en un momento histórico y geográfico. En el contexto de la novela, Guatemala del siglo XX, se interrelacionan procedimientos de poder pertenecientes a la Edad Antigua y la modernidad, según las definiciones foucaulteanas. En tal sentido, la soberanía expresada por el poder que transita el cuerpo del caudillo o líder de la patria es un mecanismo perteneciente a la Edad Antigua, análogo al poder real del medioevo. La figura del caudillo tuvo una influencia determinante en Latinoamérica durante el siglo XX, pues fueron los “hombres fuertes” que moldearon escenario político-cultural a través de símbolos de la masculinidad hegemónica como violencia, fuerza física, misoginia, suplicios y excesos de poder. Los caudillos militares eran los referentes de la masculinidad hegemónica latinoamericana. Este modelo de soberanía se articuló a otras estrategias modernas, pertenecientes al orden disciplinario, como las instituciones educativas, fuerzas armadas, ingenios, fábricas y otras entidades en las que el poder habita en una forma capilar, que no incide de forma externa en la subjetividad sino la concibe. Es a través de estas instituciones que el ideal del “hombre fuerte” penetra los cuerpos y extrae los signos de la masculinidad, produce subjetividades que calcan o aspiran a ese ideal.

Por consiguiente, el modelo de masculinidad que se expresa en *Entre la piedra y la cruz* es producto de la sinergia entre estos mecanismos de poder que controlan el cuerpo social a través del castigo, la vigilancia y la disciplina. Estos procedimientos de poder extraen las significaciones del cuerpo, tanto a través de las instrucciones disciplinarias como de castigos para quienes eluden la norma. El cuerpo de Pedro Matzar es atravesado por varios discursos, desde la soberanía caudillista hasta la disciplina militar. Transita por varias instituciones que gradualmente trazan una ruta hacia las formas más viscerales de masculinidad. La primera experiencia es en la escuela donde aprende los rigores que el cuerpo masculino debe enunciar: fuerza, disciplina, beligerancia y sed de poder-saber. Más adelante, en el cuartel, acaba de

madurarse el discurso de la masculinidad hegemónica en su cuerpo. La disciplina militar construye varias significaciones sobre el cuerpo; como afirma Foucault, es una microfísica del poder. Estas significaciones se enuncian a través del ejercicio de la violencia permanente, disciplina y estrategias de suplicantes. Cabe resaltar que, desde la visión foucaulteana, el poder es un ejercicio, no algo que se detenta. En ese sentido, es posible observar cómo se ejerce el poder masculino de cada institución presente en la novela. El padre de Pedro Matzar ejerce poder dentro de su núcleo familiar, es el patriarca de ese espacio y, por consiguiente, performa una serie de acciones cuyo contenido simbólico está cifrado en los roles de género y las jerarquías culturalmente construidas: trabajo productivo/trabajo reproductivo; fuerza física/trabajo de cuidado; poder/sumisión. Sin embargo, este ejercicio de poder se disuelve al laborar como peón en una finca de la costa, ahí entra en otra relación de poder, con otra serie de significaciones: patrón/peón; prosperidad/precariedad; criollo/indígena. Asimismo, cuando Pedro Matzar vuelve a su pueblo convertido en un militar desencadena una serie de significaciones frente a sus antiguos vecinos: brutalidad/debilidad; poder/desposesión; violencia/sumisión. Además, el contenido simbólico de su uniforme le otorga privilegios que otros atavíos no. Las personas de su comunidad le temen, obedecen con miedo a quien reconocen un como superior que los puede someter a su antojo.

Las masculinidades que se enuncian en la novela están determinadas por las instituciones de poder en las que operan y las relaciones de significación que producen. El vestuario, los gestos, las actitudes y las normas culturales establecen un código a través del cual transita el poder de la masculinidad. Se enuncia de forma permanente en cada espacio social y opera a partir de las jerarquías que el pensamiento dicotómico contiene. No existe una sola forma de masculinidad, sino varias que dependen de las relaciones de poder que se producen en un determinado contexto, situación o mecanismo. Por consiguiente, la masculinidad se moviliza de forma vertiginosa para privilegiar o someter los cuerpos, según el espacio en el que se ejecuta.

2. El poder masculino depende del contexto en el que se enuncia. En ese sentido, durante el incipiente capitalismo poscolonial que se fraguó en Guatemala en el siglo XX, la tierra tuvo un papel medular como espacio de subjetivación. Evidentemente, quienes detentaban los medios de producción tenían la capacidad de ejercer una cantidad de violencia exacerbada contra la subalternidad. En la novela, la figura de la habilitación es fundamental, pues hace que la trama narrativa avance y se conciben nuevas subjetividades masculinas. El peón de la finca representa la masculinidad marginal, aterida por las distintas violencias que ejerce el poder. La relación asimétrica que se establece a través de los latifundios, hace que el campesinado habite una subjetividad dominada. En contraposición, la figura del patrón de la finca, el soberano de la tierra, se erige como la idealidad cuyos gestos y significaciones reverberan en las más profundas formas de violencia patriarcal: tortura, violencia, violaciones, explotación, esclavitud, ejecuciones, entre otras. En la novela, la finca opera como un pequeño feudo en el que los campesinos quedan atrapados de forma indefinida. El patrón domina el espacio como lo haría un monarca, ya que de la tierra brotan las significaciones que le permiten el ejercicio del poder. Los medios de producción, como instituciones de poder, son fundamentales para la definición de las masculinidades que transitan por esos espacios. La noción de propiedad privada empuja una trama de símbolos que justifican las violencias y la dominación a través de la historia.

3. No hay poder sin resistencia. En ese sentido, existen estrategias de resistencia al poder en la novela. El resguardo de la tradición es una forma de resistir al poder colonizador que busca homogeneizar las identidades. La familia Matzar guarda sus tradiciones a través de la práctica de rituales y el uso de códigos a través de los cuales ejercen creencias marginalizadas. El paso de Pedro Matzar por las instituciones educativas ladinas representó una estrategia de defensa frente al apabullante poder que se cernía sobre el pueblo. Sin embargo, esa estrategia fracasa, pues el poder hegemónico absorbe las fuerzas de Matzar y las instrumentaliza en contra de su propia comunidad, lo distancia de sus referentes culturales y lo convierte en un ser despiadado, más cercano al patrón de la finca que al comunitario vindicador. Por otra parte, la disputa de la masculinidad

hegemónica solo se evidencia en las transgresiones ocasionales que los peones de la finca ejercen contra sus superiores. Estos gestos, operan al mismo tiempo como formas de disputa y reinscripción del orden hegemónico, pues se utilizan los mismos instrumentos que detenta el poder en su contra. No existe una propuesta de una subjetividad explícitamente antipatriarcal en la novela, solo performances esporádicas de violencia patriarcal en contra del orden hegemónico. En ese sentido, la propuesta revolucionaria carece de la consciencia para retar las estructuras más profundas de subjetivación, únicamente se identifican las formas de desigualdad más evidentes.

4. El proyecto de mestizaje liberal, basado en las teorías de darwinismo social y el discurso de verdad científica del siglo XIX, aspira a la homogenización de las identidades a partir del arquetipo del hombre occidental. En tal sentido, se intenta desdibujar las identidades indígenas y sus contenidos de significación. Pedro Matzar se balancea entre la piedra y la cruz, su personaje representa el proyecto de mestizaje que acaba por enunciarse dentro del orden occidental en detrimento de lo indígena. Por consiguiente, representa el éxito absoluto del proyecto liberal, pues constituye la performance de gestos hegemónicos de la masculinidad sin cuestionar las estructuras profundas del poder.

## Referencias

- Bourdieu, P. (2001). *La dominación masculina*. Madrid: Editorial Anagrama.
- Canclini, N. (2016). *Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Debolsillo.
- Chinchilla, E. (1994). *La negación en la novela "Una manera de morir" de Mario Monteforte Toledo*. Tesis de licenciatura: Univesidad de San Carlos de Guatemala.
- Connell, R. W. (2005). *Masculinities*. California: University of California Press.
- Cuestas, J. (1996). *Divergencia social entre ladinos e indígenas de la novela Donde acaban los caminos de Mario Monteforte Toledo*. (Tesis de licenciatura): Univesidad de San Carlos de Guatemala.
- Davis, A. (2004). *Mujeres, raza, género y clase*. Madrid: Random House.
- Eco, U. (2013). *La estructura ausente*. México: Debolsillo.
- Eco, U. (2015). *Tratado de semiótica general*. México: Debolsillo.
- Engels, F. (2017). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. MIA.
- Foucault, M. (2008). *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI.
- Héritier, F. (2007). *Masculino/femenino, disolver la jerarquía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hernández, G. (1994). *La cosmovisión de Mario Monteforte Toledo en sus cuentos acerca de niños*. Tesis de licenciatura: Univesidad de San Carlos de Guatemala.
- Hooks, B. (2008). *La voluntad de cambiar: hombres y masculinidad*. Nueva York: Atria Books.
- Izquierdo, J. G. (2010). *Mestizaje, homoerotismo y revolución, una trilogía de masculinidades mexicanas*. Obtenido de La manzana:  
<http://www.estudiosmasculinidades.buap.mx/num9/homoerotismo.html#doctora>
- Lerner, G. (1990). *La creación del patriarcado*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Liano, D. (1997). *Visión crítica de la literatura guatemalteca*. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Lorde, A. (1979). *La hermana, la extranjera*.
- Martínez, S. (1994). *La patria del criollo*. Guatemala: Ediciones en Marcha.
- Molina, F. (2011). *Crónicas de la hombría. La construcción de la masculinidad en la conquista de América*. Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina .

- Pascoe, C. (2007). *Dude, you're a fag: masculinity and sexuality in highschool*. Chicago: Penguin Random House.
- Rodriguez, M. (1994). *Análisis de la novela los desencontrados de Mario Monteforte Toledo con enfoque sociológico*. Tesis de licenciatura: Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Scholz, R. (2016). Patriarcado productor de mercancías. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 44-66.
- Segato, R. (2014). Las nuevas formas de la guerra en el cuerpo de las mujeres. *Revista Sociedade e Estado*, 341-361.
- Serret, E. (2001). *El género y lo simbólico, la constitución imaginaria de lo femenino*. México: Comersa.
- Talens J., R. J. (1988). *Elementos para una semiótica del texto artístico*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Vigoya, M. V. (2010). *La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto*. Obtenido de Universidad Nacional de Colombia:  
<http://www.bivipas.unal.edu.co/handle/10720/663>
- Viñas, D. (2002). *Historia de la crítica literaria*. Barcelona: Editorial Ariel S.A.