

## San Miguel Arcángel. Las andanzas iconográficas de nuestro don, el maíz

Jesús Morales Bermúdez  
CESMECA—UNICACH

### Introducción

**L** 998. Concluye en Monte Veritá el simposio internacional “La memoria popular y sus transformaciones”. Dos semanas después, en Roma, alcanzo a conocer que Chiapas ha sido declarada “zona de desastre” debido a la incontenible expansión del fuego: es el estío; a la prolongada sequía se suman las quemadas que preceden a la siembra: una arraigada y ancestral tecnología. El Vaticano prepara entonces el postrer viaje del Papa a tierras mexicanas. El yermo del sur se llena de esperanzas. No llueve en Chiapas hasta avanzado el mes de junio; como nunca el espanto en los habitantes cundió.

Hacia los primeros días del mes de julio me fue posible visitar la selva. El enorme pesar de observar la gran devastación se vio acrecentado conforme avanzábamos las rutas, conforme la marca del fuego evidenciaba la fragilidad humana, y su irresponsabilidad. El celebradísimo respeto de los indígenas a la naturaleza, su sabio manejo del medio no parece ahora sino discurso sin sustento, anhelo de que tal pueda ser un día.

Un día de aquellos, azorados ante la devastación incalculable que por vez primera en la selva secó los pastizales y cobró la vida de varias cabezas de ganado, los pobladores de una región se congregaron para dirimir entre sí la causa del desastre y decidir algunas soluciones, si las había. Bajo la guía de los tuhuneles o diáconos católicos y de las autoridades ejidales la discusión se extendió. Bien pronto, sin embargo, llegaron a una conclusión: “es necesario —se dijeron— buscar a quienes sepan y conozcan las formas de los rezos de antes; tenemos que volver a la celebración de la Santa Cruz, de San Miguel o de Santa Rosa; perdimos por completo nuestra costumbre, ya nos anda ganando el olvido y no sabemos cómo se pide la lluvia”. Los presidentes de ermita, entonces, convencieron a los diáconos y catequistas, con formación religiosa progresista, de volver los ojos a la tradición. Recorrieron la zona en busca de los hombres de mayor edad que

todavía recordaran las anteriores celebraciones, y la forma en que se las llevaba a cabo en sus lugares de origen. Congregaron a cinco de ellos de diferente tradición y les conminaron a recordar lo más que pudieran. Al cabo de una semana aquellos cinco hombres emitieron su juicio y dispusieron la celebración. Ejido por ejido, comenzando por el de Granizo, congregaron a los pobladores y entre rezos, incienso y velas se estuvieron tres días y tres noches en los ojos de agua solicitando las lluvias y la generosidad de la tierra. Las lluvias llegaron, en efecto, y las atribuyeron a la eficacia de la celebración tradicional. “No lo vas a creer —me comentaron— pero apenas se acabaron las celebraciones comenzó a llover y lo miraron tanto los compañeros que nos llamaron de los otros ejidos y allá fuimos con los hombres mayores y rezamos y también llovió; sólo en esos lugares donde no lo creyeron ni nos llamaron no llegamos y hasta el día de hoy no llueve todavía”.

Con la experiencia de aquella celebración, tardía en términos del ciclo agrícola tradicional, convinieron en repetirla en el tiempo preciso y en recuperar aquellas otras, necesarias para la buena marcha de la comunidad. El año siguiente llevaron a cabo el ritual de la Santa Cruz, el tres de mayo, invitando a los creyentes evangélicos a la celebración en el ojo de agua. Un año después, el 2000, los diáconos católicos invitaron a sus pares ministeriales de las otras congregaciones religiosas para integrar la totalidad de creyentes en la celebración de la Santa Cruz. Convinieron en llevar a cabo, cada quien en su templo, las mismas dos lecturas de la Biblia y un mismo guión de predicación; hacia el medio día se congregarían todos en el ojo de agua para llevar a cabo el ritual tradicional bajo la guía de los hombres mayores. Y así fue. Hubo velas, incienso, rezos y comida común; excluyeron el aguardiente por considerarlo enemigo y causa de la división. Parte central del ritual es la de derramar una jícara de caldo de gallina en la tierra y enterrar las mejores presas de la gallina cocidas en ese caldo cubiertas con tortillas recién hechas, como alimento para la tierra y los dioses de la tierra y ellos a su vez vuelvan sus rostros y renueven los alimentos para los hombres. Este año la celebración proseguirá y resurgirán novedades.

Una de esas novedades resurgidas tiene que ver con el bagaje mítico, según diferentes versiones. Por un lado está el libro **Antigua palabra, narrativa indígena ch'ol**, que me fuera solicitado para su uso en la región y, por otro, el novísimo **Catecismo** preparado por los jesuitas de la Misión de Arena, con una lectura de la sabiduría maya desde las visiones de los arqueólogos y etnólogos norteamericanos y europeos. Lo cristiano, para ese *Catecismo* sería parte de esa

sabiduría, como noción o como virtud subyacente e inmanente y la iglesia, desde sus ministros, la guía y la cultora de esas virtudes. El supuesto liberacionismo de la teología ocupada para la catequesis en la selva da un giro de transportador hacia el paradigma de la tradición. La tradición, sin embargo, cuenta con muchas más variables que aquellas aparentes en los trabajos arqueológicos o religiosos. Una de las tradiciones de importantísimo rango, por ejemplo, es la celebración de San Miguel arcángel una festividad que, religiosa como es, poco tendría que ver con el horizonte antiguo asumido por los jesuitas de Arena. Mas es una celebración de hondura.

## **Festividad**

En los pueblos ch'oles de San Miguel (Salto de Agua), Shushupá (Sabanilla) o Tumbalá a los que me fuera posible llegar a la celebración, ocurría ésta de la siguiente manera: desde temprana hora el tañer de campanas, ondear de banderas, fresco follaje a la entrada de la ermita del ejido, música incesante de tambor, de guitarra, violín y carrizo. Se ejecutaba la música tradicional de los ch'oles: *Sacramento, Anunciación y Malintzin*. En la explanada, de la ermita al mismo tiempo cancha de básquetbol, se disponía mesas en buen concierto, para el festejo de la comunidad. Cada familia llevaba su parte, para compartir entre todos una comida común. Desayuno, comida y cena, se servía en los tres casos el mismo alimento: tamales de elote o con frijol, atole de maíz, pozol, tortillas de maíz nuevo, elotes cocidos y asados, y finalmente pinole. La alegría era desmesurada y a cual más los habitantes no cesaban de beber o de comer las viandas de ese día: todas elaboradas con maíz. Indudablemente, entonces, la festividad de San Miguel no era otra cosa en el fondo sino una festividad del maíz. La fase final de un ciclo agrícola, el gusto ante la abundancia del alimento. No en balde el viejo Tumbalá (ombligo del mundo) tuvo por nombre durante la colonia el de San Miguel Cucubits (Flores, 1985). Poco a poco habría de conocer uno los principios filosóficos caro a los ch'oles (y en general a los mayas): *si hay maíz hay felicidad, hay gusto, si no hay maíz hay hambre y hay tristeza*. No de inmediato me percaté de la festividad de San Miguel como festividad ligada al maíz. Llamaba mi atención, solamente, el que cualquier comunidad ch'ol a la que fuera, guardaba veneración particular por San Miguel (vería lo mismo después entre tzeltales y todavía es reconocible entre tojolabales y mínimamente entre tzotziles). Mas el hecho de acceder a la comprensión de relación entre la festividad de San Miguel y el alimento maíz no

había conducido a la explicación del porqué el arcángel de referencia, o su iconografía, simbolizara a la planta del maíz o a sus bondades alimentarias.

En las largas tardes de conversación con los naturales de Sabanilla, de Tila y de Tumbalá pude anotar los elementos de un rompecabezas sólo a la larga ensamblados, como ejercicio de interpretación. Ha sido necesario, también, recurrir a conversaciones especializadas y a la lectura de fuentes de carácter religioso.

Los escasos tratados episcopales (constituciones, en algunos casos) poca cuenta dan del proceso de evangelización en el estado de Chiapas, y particularmente en la zona de los ch'oles. No deja de llamar la atención el que el celeberrimo Obispo de Chiapas don Francisco Núñez de la Vega introduzca sus **Constituciones diocesanas** (1702) con el relato de la renovación milagrosa del Cristo de Tila, en el año de 1693. En tan temprana fecha (siglo y medio después de la erección de la Diócesis de Chiapas, 1539, y siglo y cuarto después del paso de Fray Pedro de Laurencio, 1559, el notable evangelizador de los indios) ya la devoción por el Cristo de Tila era importante, si hemos de creer en el grande deterioro de la imagen, a causa de sobaciones y besos. Poco menos de diez años después de la renovación milagrosa de que da cuenta el obispo Núñez ocurrió la sublevación indígena más importante del periodo colonial en Chiapas, y única hasta el presente siglo en que tomaran parte los ch'oles del norte del estado (Viqueira y Ruz, 1996).

En enero de 1993, en el poblado de Xochiltepec, municipio de Tuzantan, una enorme multitud congregada con motivo de la fiesta, celebraba a dos imágenes, nos dijeron: la de un Cristo pequeño que es la de mayor antigüedad (unos 50 años) y la de un Cristo grande, réplica muy similar a la del auténtico Esquipulas de Guatemala, traído haría cosa de cinco años. Quiso el poblado hacer la restauración del Cristo pequeño, por el alto deterioro que ya presentaba, mas de la noche a la mañana, apareció renovado por sí mismo, suceso acaecido el año anterior. Hacia la misma fecha y hasta el día de referencia, el Cristo grande dio por sudar de las axilas y el pecho, en fenómenos ambos tan sorprendentes que convocaron las grandes romerías y la necesidad de que el propio obispo de Tapachula (Felipe Arizmendi) llegara a testificar. Dos años después de este suceso se manifestaba ante la opinión mundial el postrer levantamiento de indios, con presencia importante de ch'oles del norte del estado y la selva.

Coincidencia, claro, pero también eslabonamiento del simbolismo y de la geografía. Entre Tila 1693 y Xochiltepec 1993 media un tiempo de trescientos

años. Además, Tila se encuentra en el norte y Xochiltepec en el sur del mismo estado. La selva, el otro sitio de la manifestación armada asienta en el este y al oeste los pueblos zoques de tradición diferente de la maya. Los cuatro puntos cardinales, desde el centro de elección del actual movimiento armado (San Cristóbal), signan la cruz que sostiene o formula al universo en su armonía (Soustelle, 1959) y que en lo inmediato sostiene al Cristo de Esquipulas, o más genéricamente a la Cruz.

En ambos casos la renovación de los Cristos significa en realidad la renovación de los pueblos, o si nos atenemos a la tradición, la renovación de la tradición, del universo, del cosmos. El mundo, el cosmos, emerge, según el mito ch'ol, como la fruta emerge de la planta; desde un ombligo se prolonga y en una como confusión de parto cobra forma. En la noche de los tiempos El Hacedor realizó trabajos para hacer del mundo un lugar propicio para la vida de los hombres. Sujetó a las entidades dañinas en el interior de cuevas y a entidades benignas encomendó los sitios diversos para favorecer armonía y bienestar. Pero no eliminó a aquellos, de modo que pueden tener presencia en el mundo como para trastocarlo y obligar a los hombres a restituir la armonía, en sujeción a la voluntad manifiesta de Ch'ujtiat, El Hacedor.

Planta, como es el mundo, fruto de una planta, exige del cuidado de los hombres. A semejanza del maíz, fruto de una enconada lucha con los elementos y de una no menos enconada espera, el mundo ha sido también espera y ha sido y es objeto de las fatigas de los hombres a efecto de su permanente renovación. Luchar entre los elementos (tierra, agua=lluvia, fuego=rayo, viento) es ascender al paso verdadero de la vida. En el proceso formativo de los pueblos mesoamericanos existió otro tipo de alimentos con anterioridad al maíz. Cuando Beatriz Barba interpreta la Estela 5 de Izapa y lee en ella la primera parte del **Popol Vuh**, hace notar la importancia del ramón antes que la de cualquiera otro alimento. Pero el ramón, en tanto alimento silvestre, no conduce a formulaciones ni culturales ni culturales. Este hecho ocurre sólo con el cultivo agrícola, sedentario, del maíz. A partir de ese momento, de la congregación humana, puede hablarse ya, de un ascenso cultural (probablemente hacia el primer milenio antes de Cristo). El mismo **Popol Vuh** conservará, en su elaboración la sustancia de ese fenómeno: los dioses en asamblea, a semejanza de las asambleas comunitarias; el diluvio como el anegamiento cuando el maíz se aguachina; la formación de los hombres a partir del maíz, etcétera.

Esto quiere decir que el cultivo del maíz obligaba a los pueblos que dependían de él a tenerlo como base fundamental de su existencia por lo que lo expresaban en su arte, en su religión. Desarrollaron un humanismo de los elementos, el “humanismo del maíz”. Por un lado, el maíz les dio origen, lo mismo que a todos los mayas: (...) *acerca de la creación y la formación de nuestra primera madre y padre: de maíz blanco se hizo su carne; de masa de maíz se hicieron los brazos y las piernas del hombre. Únicamente masa de maíz entró en la carne de nuestros padres, los cuatro hombres que fueron creados (...)*, nos recuerda el **Popol Vuh**. Pero, por otro lado, ellos dieron existencia al maíz.

*Oídlo:*

*El maíz es nuestra vida.*

*El es el que se pone de pie, él es el que se mueve, él es el que se alegra, el que se ríe, el que vive;  
el maíz (**Chilam Balam**).*

Esta dualidad o dialéctica de relación, apareja una existencia que hace posible el principio de la sabiduría: *si hay maíz, hay vida, hay felicidad; si no hay maíz hay hambre, hay desgracia*. No es fortuito que los ch’oles en su lengua nombren, “chol” a la milpa y que a ellos se les conozca como choles, es decir, “milperos”. No es casual que el ciclo de su vida esté ordenado por el del maíz: tiempo de rozadura, tiempo de siembra, tiempo de limpia, tiempo de cosecha; fiesta del maíz nuevo, fiesta del sembrar y el cosechar. El alimento es el maíz. Todo el día, todos los días, se toma pozol; a diario se echa las tortillas; por temporadas se toma el atole del maíz y por temporadas se come los tamales del maíz.

El proceso de reflexión que culmina con la formulación del **Chilam Balam** que acabamos de anotar, considera al maíz como un sujeto, con virtud en sí mismo y con el cual necesariamente se establece una actitud dialogal con la que cobra sentido la existencia: la milpa es milpa independientemente de que en algún año específico no ofrezca sus frutos. El hombre sabe que está situado ante la milpa (el sujeto); que tiene una relación ante ella, que en un momento se van a ver frente a frente; que por lo mismo puede hacer presente, ahora, como real ante sí, cualquier objeto pasado del que sabe que ha pasado pero que está, ahí está, afirmando su existencia. De allí la necesidad de una relación respetuosa y armónica. Como sujeto dialogal el maíz deviene muestra ejemplar del sentido no objetual sino activo (sujeto) de todos los fenómenos y sitios de la naturaleza: monte, agua, nube, animal, tierra, viento; los cuales poseen funciones específicas. La

relación, entonces, con todo, guardará el debido respeto. Muestra de lo cual será el ciclo agrícola, la construcción vital más armónica de los mayas antiguos, a base del desarrollo de la economía y la cultura.

El maíz ... esencia y vida de los indios. Luego de los largos procesos de Colonización, Independencia y Reforma, finalmente llegaron a la posesión parcelaria de la tierra, gracias a las dotaciones ejidales. Viviendo en acasillamiento y peonaje, muchos, por generaciones, no alcanzaron a conocer la forma del cultivo del maíz, aun cuando no fue desplazado de su alimentación, y su significado les ha permanecido. De allí su tendencia a poseer la tierra. Consuelo y paz como sería su entraña también permitiría encontrarse con el maíz, principio de la vida, hendidura de donde emerge. Los ch'oles y tzeltales modernos gustan de desplazarse hacia nuevas tierras. En general aducen la carencia de esta, su insuficiencia, y la carencia o insuficiencia del maíz para lograrlo. Derivan de tal carencia el "tener hambre". Por ello marchan. Sin embargo, cuando los indios acceden a la tierra muy pronto desplazan el cultivo del maíz por aquellos de mayor auge en el mercado: café, chile, ganado, macadamia, flores... Comienza la carencia, el ansia de buscar nuevas tierras, marchar una vez más; en el fondo de ellos aletea la sentencia; *tal vez en el final, en el confín, se encuentre la verdadera entraña: el principio*, una ruptura con el continúen de la tradición.

La tierra en tanto aspiración transmuta en utopía y en ethos. La garantía del encuentro con ella y del encuentro de lo propio en ella se asegurará a través del ahondarse en el elemento, volverse hacia el elemento, devenir lealtad ante la terrenalidad, ante la elementalidad. Así como de su entraña surgen los frutos y se donan el hombre se dona ante la tierra y se fructifica para ella. Su fruto es la celebración, el ritual. El ritual, entonces, asciende como instante del encuentro, de la cabalidad. En él se da la liga y la lectura de la vida. Por eso la celebración ininterrumpida.

Desde este nivel encontramos una tríada de elementos que coexisten de manera unitaria o substitutiva: ethos, utopía, y ritual. Señalaremos algunas generalidades que nos permitirán entender el culto hacia San Miguel, al Cristo de Tila o Cruz y la aspiración política de restauración del mundo.

## **Ethos**

Entendemos por ethos el sentido más antiguo de "actitud radical ante la vida". En tal dimensión el maíz organiza y regula los aspectos todos de la vida. El ch'ol

es ch'ol porque hace milpa; desprovisto de ese hecho deviene en otro tipo de ser humano. Poseer la tierra, organizarse comunitariamente, compartir trabajo colectivo, buscar la cura de cualquier enfermedad, discutir los verdaderos problemas, no es otra cosa sino ocuparse de las formas de conocimiento y de uso práctico del maíz. Un enfermo ch'ol, por ejemplo, no vive las enfermedades de la ciudad. Sus enfermedades son el espanto, la vergüenza, el calor de estómago, el sueño de un mal, etcétera. No falla en esa enfermedad. Su cura se logra a través de un curandero tradicional (xwujt) o de un Sanmiguelero. En ambos casos se requiere de un ritual preciso y del ofrecimiento de viandas, entre las cuales cuentan de manera necesaria las tortillas y el pozol. Tanto el curandero tradicional como el Sanmiguelero cuentan con facultades derivadas bien del Señor de Tila, bien de San Miguel. Reciben el encargo a través de un sueño o a través de alguna enfermedad extraña, curable solamente vía interpretación del sueño y del ordenamiento de la vida en concordancia con las exigencias manifiestas en ese sueño.

El maíz, el espíritu del maíz favorece salud, alegría, hospitalidad, resguardo ante los acechos de entidades negativas. Los relatos dan cuenta, por ejemplo, de las ofrendas de maíz en los cimientos de una casa a efecto de evitar enfermedad, intromisión maligna o muerte (Morales 1985); o bien, resguardo de los espíritus malignos merced al humo del nixtamal en cocción (Morales 1989); o salvación de los demonios al resguardo de una troje repleta de maíz (Morales, 1989; Alejos, 1988). También dan cuenta de la libación alegre del espíritu del maíz o de la abundancia del mismo o su escasez de acuerdo con la disposición generosa o mezquina de quien lo cultiva (Morales, 1985). Sobre todo, hablan de las montañas o rocas donde el maíz se genera (a semejanza de algunos escarpados de Tumbalá, de Tila y en menor medida de Sabanilla) y de los trabajos a invertir para lograr su florecimiento. Como bien señala Norman Thomas este último caso deviene en *motifeme* que manifiesta “carencia”, la cual, debida al bajo rendimiento de la cosecha anual (a causa de factores muy diversos) es identificada con el *allomotif* del “hambre”. Resolver el hecho hambre se logra a través de dos mediaciones: por el trabajo y por la colonización de nuevos territorios.

El trabajo, reflexiona Alejos, *define y juzga la calidad de vida y (a través de él) se interpreta el tiempo histórico. En este discurso, la autodefinición del campesino ch'ol y por eso mismo, también la definición del otro, se realiza a partir del trabajo. El winik, el “hombre”, es quien cultiva la tierra y la hace producir alimentos, riqueza material, mientras que el otro es el-que-no-trabaja, el-que-vive-del-trabajo-del-hombre.... el concepto trabajo (es) el elemento principal de la diferencia y del antagonismo sociales* (Alejos, 1994). En suma, el trabajo sobre

la tierra es el que define la naturaleza misma del ser humano. De ahí que el ch'ol, campesino él mismo y solo él, pues que a él le fue entregada la sabrosura de la tierra, guarde como aspiración la conquista de nuevos territorios. *Grande la tierra, dirán, grande la bendita tierra la hizo Dios, para el servicio de los hombres verdaderos.*

## Uthopia

El acuñamiento de esta última expresión sintetiza la utopía de los ch'oles. Alejos ha discutido, en su brillante libro sobre **el discurso agrarista entre los ch'oles** (1994), el carácter pesimista o esforzado del ethos indígena. No abundaremos en ello. Sin embargo no podemos soslayar el doble principio de razón suficiente bajo el cual se sustenta el úthopos de este pueblo: por un lado el agotamiento de la tierra (bien por degradación, bien por sobrepoblación), y por otro, la reproducción del principio cultural del ethos tierra-trabajo. Acertadamente ha observado el mismo Alejos, cómo *el "campo" es un espacio importante donde grupos de iguales varones intercambian mensajes y reproducen su discurso social. Es un ambiente natural y cotidiano de la reproducción ideológica del agrarismo y de la cultura en general. No les asiste en ello un interés por el registro sistemático por "la historia" misma, antes bien, se trata de un ejercicio en esencia ideológico cultural por razones de orden práctico. Es decir, el de aspirar a nueva posesión de espacios agrícolas.*

En esta aspiración cuenta, también, un sustrato de carácter mítico. Aquel que identifica el principio con el final. Dice el **Popol Vuh** :

*He aquí el comienzo de cuando se celebró consejo acerca del hombre, (de) cuando se buscó lo que entraría en la carne del hombre. Los llamados Procreadores, Engendrades, Constructores, Formadores, Dominadores Poderosos del Cielo, hablaron así: "Ya el alba se esparce, la construcción se acaba. He aquí que se vuelve visible el sostén el nutridor, el hijo del alba, el engendrado del alba. He aquí que se ve al hombre, a la humanidad, en la superficie de la tierra", dijeron. Se congregaron, llegaron, vinieron a celebrar consejo en las tinieblas, en la noche. Entonces aquí buscaron, discutieron, meditaron, deliberaron. Así vinieron, a celebrar consejo sobre la aparición del alba; consiguieron, encontraron, lo que (debía) entrar en la carne del hombre. Ahora bien, poco (faltaba) para que se manifestasen el sol, la luna, las estrellas; encima, los Constructores, los Formadores.*

*En Paxil, en Cayalá, así llamadas, nacían las mazorcas amarillas, las mazorcas blancas. He aquí los nombres de los animales que trajeron el alimento: Zorro, Coyote, Cotorra, Cuervo, los cuatro animales anunciadores de la noticia de las mazorcas amarillas, de las mazorcas blancas nacidas en Paxil, y del camino de Paxil. He aquí que se conseguía al fin la substan-*

*cia que debía entrar en la carne del hombre construido, del hombre formado; esto fue su sangre; esto se volvió la sangre del hombre; esta mazorca entró en fin (en el hombre) por los Procreadores, los Engendradores.*

*Se regocijaron, pues, de haber llegado al país excelente, lleno de cosas sabrosas; muchas mazorcas amarillas, mazorcas blancas; mucho cacao (moneda), cacao (fino); innumerables los zapotillos rojos, las anonas, las frutas, los frijoles Paternoster, los zapotes matasanos, la miel (silvestre); plenitud de exquisitos alimentos (había) en aquella ciudad llamada Paxil (cerca de Cayalá, la) Mansión de los Peces. Subsistencias, de todas clases, pequeñas subsistencias, grandes subsistencias, pequeñas sementeras, grandes sementeras, (de todo esto) fue enseñado el camino de los animales. Entonces fueron molidos el maíz amarillo, el maíz blanco, y Antigua Ocultadora hizo nueve bebidas. El alimento se introdujo (en la carne), hizo nacer la gordura, la grasa, se volvió la esencia de los brazos, (de) los músculos del hombre. Así hicieron los Procreadores, del Cielo, como se dice. Inmediatamente fue (pronunciada) la Palabra de construcción, de Formación de nuestras primeras madres, de nuestros primeros padres... (Libro del Consejo, 1993).*

El relato hasta allí bien parece estar para la recordación. Sin embargo, en las conversaciones con los ch'oles o con los tzeltales uno descubre el anhelo por esa tierra llena de cosas sabrosas, de abundancia de maíz, frutos y miel... tierra donde puedan verse, ellos y sus mujeres, nacidos a la gordura, una gordura que es manifestación verdadera de la belleza y de la salud.

Cuando leemos en los estudiosos de la selva contemporánea la explicación de procesos migratorios hacia ella, como consecuencia de éxodos bíblicos que culminan en el asentamiento en una tierra de promisión (Leyva y Ascencio, 1996; Aubry, 1995), no podemos no reconocer, ciertamente, el peso de una catequesis cristiana (católica o evangélica) pero no podemos tampoco no pensar en los ecos del alma mítica en el alma de los indios advenidos a ella. Ya el Padre Ximénez, en el primer tomo de su obra monumental, da cuenta de cierta inquietud entre los indios conversos, pues identificaban el Paraíso terrenal de los cristianos con las vegas promisorias de su mítico Paxil. Un par de siglos después el erudito tabasqueño Marcos E. Becerra, valiéndose de las notas de Brasseur de Bourbourg no duda en fijar la ubicación de Paxil en el seno mismo de la selva, en el abra formada por el Usumacinta y sus tributarios.

En las historias de los verdaderamente ancianos pobladores de la selva, perdura la memoria de una gesta de colonización hacia la misma, partiendo del poblado de Bachajón, en las primicias del siglo pasado. Animaba a ello el deseo de belleza y bienestar (gordura), sobre todo que confirmaba la posibilidad de lograrlo en la selva el interés de empresarios campechanos y tabasqueños que

pretendían una red carretera para comerciar. Sumados algunos a la empresa extraviaron en el interior de la selva a varios de los empresarios, de entre los cuales uno murió, dos quedaron locos, otro perdido definitivamente y los demás decididos a desistir de su proyecto. Cuando los empresarios, y soldados que les acompañaban, se hubieron ido, muchos de los indios poblaron la entrada de la selva y formaron el todavía ejido de nombre Paxilá.

## Ritual

Cuentan los ancianos ch'oles de Sabanilla de Tila y de Tumbalá, cómo anteriormente celebraban rezos y mediaciones en los templos de la cabecera. Llevaban siempre un rezandero especial, o mediador como le llaman, para que su ceremonia tuviera efectividad. Fuera de la puerta del templo comenzaba esta y progresivamente se acercaban hacia el altar mayor. A lo largo del trayecto, tanto el mediador como los participantes en la ceremonia hincaban, acuclillaban o recostaban para la entonación de la salmodia o de la letanía. Acompañábanlas a estas últimas con libaciones de aguardiente, tabacos que fumaban en abundancia y, si lo había, sahumando con incienso o con copal. *Era nuestra forma así, dicen, porque no conocíamos de respeto para entrar en la iglesia. Así fuéramos hasta hoy, ignorantes, si no es que llega el sacerdote para quedarse a vivir en el pueblo. Como es muy bravo el padre que llega, de plano prohíbe fumar y beber en la iglesia y nos regaña de una vez* (Entrevistas con Mateo López, Diego Alvarez, Lucio Hernández. Sabanilla 1976).

Y es que las empresas pastorales de la nueva evangelización atacaron de frente las prácticas tradicionales. Gracias a la emergencia de líderes jóvenes, devenidos en catequistas, muy pronto se logró la mutación de los rituales. Los más, quedaron reducidos a los espacios domésticos o a las significaciones familiares. Aún en Tila, donde a pesar de todo, perdura sólida la estructura de cargos.

La mutación formal no quiere decir sustitución o abandono. Por lo menos no, en términos generales. Quienes, estudian procesos religiosos y de poder saben bien de la existencia de creyentes innovacionistas, de quienes cambian de credo y de aquellos otros que atrincheran en "la tradición". En la convivencia cotidiana los tres tipos de creyentes se retroalimentan los unos a los otros, por más de sus conflictos y resguardos de ortodoxia. Tal pasó en ese tránsito de los ch'oles, y no podía ser de otra manera. Los mediadores, rezanderos, curanderos y algunos otros jóvenes elegidos tenían por larga experiencia el ser portadores de los problemas de las potencias del cielo, de la tierra, de las cuevas o del viento, casas

las cuatro signadas en cruz y coincidentes en armonía las cuatro para el largo bienestar: la milpa. Porque las potencias de la vida, la milpa, son dialogales con el hombre, así lo sean a través de un mediador. ¿Cómo dialogan, cómo hablan con los mediadores? De manera directa, a través de señales, y sobre todo, a través de sueños. Claro que para acceder a la comunicación es preciso presentar oraciones y ofrendas, con trago, tabaco, incienso, velas y algún ave de corral. En el momento en que lo juzgue prudente la potencia se comunicará.

Un sueño o comunicado, puede ser una corazonada en los albores del amanecer. Manuel, por ejemplo, se levantará con pesar y tristeza pues “sabe” a ciencia cierta que en su rozadura hay culebra, señal de mala cosecha ese año. Buscará conjurar el mal invitando a sus amigos y familiares y a un mediador. La ceremonia en su parcela concluye con el avance en círculo de todos los presentes. Prenden fuego en el sitio preciso y, por supuesto, observan el achicharramiento de la temible culebra. Entonces y sólo entonces llega el contento y la gana de trabajar (Entrevista a Manuel Vázquez, 1977).

La comunicación o conversación más frecuente ocurre a través del sueño y en la figura del arcángel San Miguel. Su presencia resulta de tal manera importante que decide destinos individuales y, en no pocas ocasiones, organiza la vida de una colectividad. Nada extraordinario, entonces, el derivar de la prohibición pastoral de las prácticas tradicionales en el templo un nuevo “espacio” para continuar con las ofrendas, con el diálogo de la vida, con el ethos. Sin embargo, el “espacio” no puede devenir de público en privado. No puede un mediador o curandero fundarse una capilla particular. Es menester resguardar lo público del espacio, su capacidad de convocatoria para con la generalidad de campesinos. Y como no se trata de incendiar un templo y de levantar otro, se reproduce el mismo templo, si bien en escala mínima, y se explicita la simbología contenida en él. Nacen así las “cajas parlantes de San Miguel”. La caja representa el espacio público al que cualquier campesino puede acudir; las figuras en ella son las de una cruz apenas externa y la imagen de San Miguel adherida a su puerta o a su adentro. Entre el demandante y la caja se mantiene el mediador, quien, de manera inmediata, visible y convincente, lleva a cabo un diálogo en voz alta, con la sola salvedad de ser las voces (la suya y la de la caja) un tanto impostadas, un tanto agudas, cuestiones de la solemnidad.

El surgimiento real de dichas cajas ocurre en el tiempo de la ortodoxia católica luego de los conflictos de los años treinta. Graham Greene lo recuerda así:

Herr F. me condujo hasta las rocas en las afueras de la ciudad, para mostrarme ejemplos de ingeniería mexicana.

—Por supuesto —dijo— tenían miedo. Miedo del gobierno, quiero decir.

Esto debe de haberle suscitado una serie de asociaciones, mientras trepábamos por las rocas y mirábamos hacia abajo el fondo de la barranca seca, de unos diez pies de altura, donde solían ir de rodillas, bajo el peso de la cruz.

—El gobierno está muy inquieto por San Miguelito —observó de pronto.

—¿San Miguelito? —pregunté.

Se asombró al descubrir que yo no había oído hablar de San Miguelito. La noticia había llegado hasta Tabasco, a cien millas de distancia. Él mismo había sido dueño de una finca de café en la frontera entre Tabasco y Chiapas, y los indios pasaban todos los días frente al portón de la entrada, para ir a visitar a San Miguelito. El asunto estaba provocando un renacimiento religioso; el gobierno estaba tan preocupado que había mandado soldados para apoderarse del santo, pero no había conseguido capturarlo

—¿Qué hace? —pregunté.

—Recomienda remedios; algunos son remedios indígenas, y otros las últimas medicinas de patente de la capital.

—¿Es una estatua?

—No sé. No me imagino cómo es; es muy chico. A veces parecía que no es más que una tarjeta postal. Por supuesto, a mí no me dejarían verlo.

La historia era ésta: un pobre campesino mexicano había guardado durante años el San Miguelito (fuera lo que fuera) en una caja. Un día, hacía de eso unos dieciocho meses, había abierto una caja y San Miguelito le había hablado con voz aguda y clara. El hombre se asustó tanto que se fue corriendo sin detenerse hasta el pueblo de Bochil, con su caja, y allí se encontró con cuatro amigos suyos reunidos en una habitación. Dejó la caja sobre la mesa, y les contó la historia. Por supuesto, no le creyeron; luego uno abrió la caja y se oyó la vocecita aguda que surgía del interior. Poco después de su asombroso descubrimiento el campesino murió. Y ahora su mujer y su hijo guardaban a San Miguelito en el pueblito de Soyalo.

Este alemán, como ya dije, era protestante; no sabía qué pensar del asunto; en realidad tenía un poco de fe en la historia; conocía personalmente a uno de los hombres que estaba en la habitación cuando llegó el campesino con su caja; había oído lo que contaba el peregrino. No podía ser que se hipnotizaran a sí mismos; algunas de las medicinas de patente eran tan especializadas que ningún indio podía haberlas oído nombrar en las soledades de Chiapas. No había alambres; al parecer

uno podía tener la caja en la mano mientras San Miguelito hablaba. Se decía que sabía hablar en alemán, en francés y en inglés, además del español y de los dialectos indígenas. Un abogado de Las Casas lo había visitado y se había convencido; pero por otra parte ese abogado solía beber demasiado. ¿Qué podía creer uno, cuando era ingeniero, gerente de banco y protestante?

Volvimos a Las Casas y pasamos por la cantina para beber algo. Yo no podía apartar el pensamiento del milagro. Estaba dispuesto a correr con cualquier gasto... ¿cómo seguir viviendo, si uno sabía que por cincuenta pesos no había querido ponerse en contacto con, bueno, alguna especie de revelación, divina o diabólica, si la voz hablaba? Y entonces llegó el golpe. El hombre de la cantina dijo que San Miguelito ya no estaba en Soyaló, había mandado a un médico de Tuxtla, que dijo que todo el asunto era una cuestión de autosugestión, y se había llevado el santo a un museo de la ciudad de México. Pero en México uno no puede enterarse de nada correctamente; en el hotel, el dueño, que era un ferviente católico, me dijo que el santo todavía estaba en Soyaló, y entonces salí y alquilé un automóvil.

A la mañana siguiente salimos a las seis y media, por la única carretera. Soyaló quedaba solamente a cincuenta kilómetros de Las Casas, pero el coche tardó unas cuatro horas.

Por fin, después de dos horas, los vencimos. De pronto su resistencia se derrumbó. El santo no podía hablar porque era domingo, pero en cambio podríamos verlo. Si volvíamos el jueves, el santo hablaría. Entramos en el dormitorio y el joven bajó de un estante, sin darle mayor importancia, como si estuviera a cargo de una tienda y no de un milagro, una de esas cajas de té victorianas, divididas en dos compartimentos. Uno de los compartimentos estaba vacío; en el otro habían pegado una capillita tallada, y en el fondo una estampita de San Miguel; la imagen habitual del arcángel que mata al dragón. La caja de té estaba llena de bolitas de papel plateado, de colores, y entre éstas asomaba un clavo, y en la punta del clavo una cabecita hueca, hecha, supongo, de plomo, con un soldado de juguete. Evidentemente no era la cabeza de San Miguel; era la cabeza de una mujer; de cabello ondulado a la griega, una cabeza de camafeo. Esta cabeza era la que hablaría, no el domingo, sino el próximo jueves, aunque supongo que si yo hubiera podido ir el jueves, también habría sido un día poco propicio. No era el decorado de un milagro; había en todo esto algo de astuto, de aficionado... Dejamos una ofrenda en la caja —como los enfermos a quienes no se cobrara ni un centavo— y nos despedimos.

Cuando volvíamos nos detuvimos para comer en la cantina de una india, en Ixtapa, y allí oímos hablar de un nuevo San Miguelito, que también vivía en una caja, a cuatro leguas de allí; hablaba hasta los domingos, porque la mujer lo había oído. De modo que a esta hora no me sorprendería saber que hay media docena de San Miguelitos en Chiapas. El santo aparece en todas partes, como una infección, ¿y qué otra cosa podía esperarse? Está prohibido decir misa en las iglesias; sólo en la reclusión de una casa particular puede llevarse a cabo ordinariamente el verdadero milagro; pero la religión tiende a salir a la superficie, y cuando se le suprime emerge y se abre paso bajo formas extrañas y a veces ponzoñosas.

Más allá del relato de Graham Greene nos preguntamos en torno a las dimensiones culturales que presenta San Miguel. ¿Por qué las voces? ¿Por qué la cruz? ¿Por qué San Miguel?

De hecho, dos discursos novelísticos que me fue posible construir se ocupan de San Miguel, de manera contrapuesta. **Memorial del tiempo o vía de las conversaciones** (1987), da cuenta de un destino individual que es, a su vez, destino colectivo. A través de un sueño el protagonista inicia su ruta, un sueño que le provoca el desconocimiento de sí mismo y que lo confronta con lo desconocido, un San miguel en combate; trata de explicarse el sueño; una vieja alcahueta se lo devela; recorre rutas y se prepara para hacerse Sanmiguelero; visita el santuario de San Miguel en Soyaló; se integra a su ejercicio y toma parte de un movimiento social cuyo enunciado final preanuncia el levantamiento indígena de 1994 y cuyos contenidos lo sitúan como un discurso de restauración del mundo. Se trata, en todo caso, de un alegato eminentemente cultural y de larga trayectoria. Todo el libro, por otro lado, recrea los ámbitos de la ritualidad y de la celebración como partes transversales de la existencia. Las figuras de San Miguel y de los Sanmigueleros sostienen la vida en tanto expresión sustantiva de la cultura.

**Ceremonial**, en cambio, es el relato de otros espacios, de otra composición cultural, la de la Selva. Los pobladores de ésta provienen de regiones diversas, como la del Norte de Chiapas, donde se desarrolla **Memorial**. El tránsito geográfico narrado cataliza tráficos humanos, culturales y de tradición. Los selváticos son, también, pioneros y personajes de la modernidad. El espíritu del siglo les pone en cuestión sus anteriores recurrencias a la tradición. La Selva es ganado, potreros, chile, arroz, palmas para la industria cosmética, café, consulta a los movimientos de la bolsa de valores para saber de los precios del café. En

escenario tan diversificado, tan rico ¿qué papel le es permisible a San Miguel; qué credibilidad puede fiárseles a sus personeros, sus servidores? El personaje líder de la novela califica de engañadores y falsarios a los Sanmigueleros, los descalifica, descalificando con ello la cultura anterior. El mundo suyo es el de la restauración, aquel de donde emergerá (en la novela, como después de los discursos zapatistas) la nueva civilización.

Al cabo de quince años de la primera novela, sin embargo, y de casi diez de la segunda, ocurre en la realidad de la Selva un nuevo giro hacia la tradición, según señalaba al principio de este escrito. Ante el agotamiento del mundo colonizado se vuelve los ojos a las celebraciones que el mundo de largo tiempo hallaba su sustento: la Santa Cruz, San Miguel, Santa Rosa. La ritualidad retrae lo intemporal de cada instante de realidad. El movimiento renovado de ritualidad tendría que tender, dentro de la lógica de la tradición, a restaurar los cultivos anteriores, aquellos que construyeron una cultura, en demérito de los cultivos de la modernidad. Desde otra dimensión, los cultivos de la actualidad están erigiendo una dimensión cultural a crear y, junto con ella, la perspectiva de una ritualidad, a la vez enraizada en la tradición y con perspectiva de restauración. Mientras tanto, ¿por qué las voces, por qué la cruz, por qué San Miguel?

## Las Voces

Las voces, por mucho de la manifestación “real”, digamos, en el uso actual de las cajas de San Miguel, son las voces del alma, es decir, la experiencia perdurable de la cultura y de su reproducción en los individuos. Se sueña las cosas porque ya se las tiene en el conocimiento para la vida. Es como una sensibilidad que aprehende desde el conjunto de las facultades humanas el conocimiento y no desde la escucha o desde la inteligencia. El conocimiento tiene que ver con la inteligencia pero también con la mirada y con el olfato, el gusto y el tacto. Tiene que ver con el corazón y la pulsión de bien en él, pulsión con la cual señala el estado armónico de su agrado.

Cuando los Sanmigueleros actuales hacen uso de la voz sonora y la caja de San Miguel también, están recurriendo al expediente del convencimiento por demostración (te demuestro que San Miguel habla, para que no creas que te engaño). Muestran con ello el tránsito real de los patrones culturales en los pueblos, por mucho del afán de los propios Sanmigueleros, por ser guardianes de la ortodoxia. Las formas de conocimiento cambian, las cajas de San Miguel serán el vago recuerdo de los preludios de la radio.

## San Miguel

Al cabo del tiempo se puede mínimamente entender la devoción por San Miguel. Los mitos que dicen relación con el maíz, por una parte, refieren a la entidad “rayo” como auxiliar en el desgajamiento de la peña o de la gruta donde el maíz se esconde; por otra parte, el rayo está ligado a la fertilidad de la tierra, en la medida en que el rayo acompaña a la lluvia. San Miguel, entonces, bien puede representar los dones de la fertilidad: tiene el yuyux, azul del cielo y el rayo en su vestimenta, una capa que fulge similar a la figura del rayo; el rojo chüchük fuego del tronido; tiene el süsük o amarillo de la lluvia como aureola; tiene el ch'ajk o rayo en la mano. Celebrarlo con frecuencia y sobre todo al final de un ciclo agrícola es reconfortarse de las fatigas a que hace referencia el mito: sacar de la gruta de la tierra el maíz; por mucho que haya sido el esfuerzo, brotarlo de entre las piedras, ganándole la lucha a ratones, conejos y hormigas. San Miguel, así, bien está en concordancia con el sitio del nombre mítico: Tumbalá o Yutbal lum, ombligo de donde emerge el mundo: San Miguel Cucubit o San Miguel Quetzal.

## El Cristo de Esquipulas

Se ha señalado atrás, el sentido cósmico de la cruz en la visión del mundo mesoamericano. Los epigrafistas mayas hablan, también, de la cruz como estilización de la planta del maíz: la milpa.

Ninguna de las dos nociones es ajena al sustrato cultural de los ch'oles contemporáneos. Pero también están presentes las nociones de los diferentes procesos evangelizatorios. Así, a semejanza de los antiguos cristianos que por decir voy a la procesión, decían: voy a la Cruz, cuando las festividades de enero o de Semana Santa los ch'oles dicen “voy a Tila”, casi como si dijeran: “voy a mi milpa”. Y es que efectivamente por esas fechas da inicio la preparación del ciclo agrícola, y así como por las tardes se llega a mirar cómo va creciendo la milpa, por enero y abril se llega a mirar al Señor de Tila por imaginar en él cómo crecerá el maíz en ese año. Y cuando ya ha crecido, cuando sus frutos son regalo de la abundancia y sabrosura, el hombre se sabe maíz él mismo, criatura de maíz, eleva su rostro, su mirada hacia la bendita planta, deidad ella, sacerdote él, y se regocija y celebra y transmutan ambos en el ritual que es como transmutar el tiempo, el viento, la lluvia, el fuego, agua también sagrada desde los ojos, oración al cosmos, al mundo, a la naturaleza: existe la felicidad y existe la humanidad.

Los habitantes del poblado, entonces, celebran la ritualidad del maíz, a la figura de San Miguel que ha sometido hasta el fondo a los espíritus malignos de la tierra y le ha permitido a la tierra misma mostrarse generosa en mazorcas, a semejanza de las mujeres de maíz.

## Bibliografía

- Alejos, José.** *Wajalix bā t'an. Narrativa tradicional ch'ol de Tumbalá*, Chiapas. México, UNAM, 1988.
- , *Masojäntel. Etnografía del discurso agrarista entre los ch'oles de Chiapas*. México, UNAM, 1994.
- Aubry, Andrés.** *La historia inmediata, "una lenta acumulación de fuerzas en el silencio"*, en Revista CIHMECH, Vol. 4, números 1 y 2, Enero-Diciembre de 1994, México, UNAM, 1994.
- Barba de Piña Chan, Beatriz.** *Una creación anterior a la Biblia*, Ponencia mecanográfica. 1991.
- Chilam Balam*. México, UNAM, 1986
- Ch'olombäla-Tumbalá*. Encuentro indio-ladino sobre trabajo y desarrollo. Documento final y memoria. Revista Estudios Indígenas, Vol. 1, número 4, Junio de 1972, México, CENAPI, 1972.
- Becerra, Marcos E.** *Nombres geográficos indígenas del Estado de Chiapas*, México, INI, 1985 (3a. edición).
- Flores Ruiz, Eduardo.** *Secuela parroquial de Chiapas, un documento inédito*, Boletín del Archivo Histórico Diocesano, Volumen II, Números 2 y 3 San Cristóbal de Las Casas, INAREMAC, 1985.
- Gebart, Augusto y Fidel Torres.** *Espa-ch'ol. Gramatario-Diccionario*. México, Tila Chiapas, (mimeografiado), 1974.
- Greene Graham.** *Caminos sin ley*. Traducción: J.R. Wilcock. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México, D. F. 1996.
- Leyva Xochitl y Gabriel Ascencio.** *Lacandonia al filo del agua*, México, FCE, 1996..

- Manca Cerisey, María Cristina.** *Ch'oles*, en Etnografías centroamericanas de los pueblos indígenas de México, México, INI, 1995
- Martínez de la Parra, Juan.** *Luz de verdades católicas y explicación de la doctrina cristiana*, México, Librería editorial San Ignacio, sin fecha.
- Morales Bermúdez, Jesús.** *On o t'ian. Antigua palabra, narrativa indígena ch'ol*, México, UNAM, azcapotzalco, 1984.
- , *Cuentos ch'oles*, Revista ICACH, Tercera época, número 1, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, 1989.
- Núñez de la Vega, Francisco.** *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapas*, Roma, Italia, Imprenta de Caietano Zenobi, 1702.
- Orozco y Jiménez, Francisco.** *Colección de documentos inéditos relativos a la iglesia de Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Imprenta de la Sociedad católica, 1906 y 1911.
- Recinos, Adrián.** *Popol Vuh*, México, FCE, 1964.
- Soustelle, Jacques.** *El pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos*, Puebla, 1992.
- Thomas, Norman D.** *El mito sobre el origen del maíz de los zoques de Rayón*, Anuario 1991, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, ICHC, 1992.
- Ximénez, Francisco.** *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala, Orden de predicadores*, Guatemala, C. A. Biblioteca Guatemala, Tomo 1, Libro 1, 1971.