

Hacia el ahlan k'inal*

Jesús Morales Bermúdez

Instituto Chiapaneco de Cultura

La antropología en Chiapas ha generado buen número de trabajos cuyas propuestas, al cabo del tiempo, los muestran como ejemplares. Calixta Guiteras incursiona, pionera en las luego llamadas "historias de vida", género que concitó el entusiasmo de Roberto Wasserstrom quien quiso verlas como instrumento inmejorable para la comprensión lo mismo de la cultura que de la historia de los pueblos indios. El mismo escribiría más de una y alentaría la construcción de otras. (Wasserstrom, 1978).

Clásica entre todas, por la complejidad de sus fases, visión y período es la "biografía de un tzotzil" de Ricardo Pozas, con mucho precursora de los trabajos de Oscar Lewis aun cuando no en eso de levantar escandalera: acaso porque la sociedad permita balconear la miseria de los indios (al fin que indio y miseria son sinónimos) pero no la que pulula en barriadas y vecindades urbanas. La celebridad de Lewis, la evolución en el trabajo de entrevistas, le condujo a un intento de historia inmediata de la revolución cubana dentro ya en lo que se ha dado por llamar "historia oral" (Lewis, 1980).

En la esfera de "nuestra América", no es posible desconocer el esfuerzo entre antropológico, político y literario de David Sánchez Juliao de quien García Márquez dijera: "hay algunos escritores a quienes se les siente la grabadora", y no sin razón pues que el interés de Juliao le conducía a integrar párrafos enteros de sus grabaciones como testimonio de sucesos en su Colombia natal. Se proponía por primera vez la voz de grupos humanos, así fuera reducidos, narrando su experiencia dentro de sucesos muy específicos como lo son la lucha agraria y la represión. Grabadora en mano Juliao

* Ahlan K'inal: vocablo tzeltal que designa "Tierras bajas". Con él se nombra a la selva. Metafóricamente quiere decir "confín".

asaltaba reporterilmente a los heridos, herederos continentales de aquel Hugo Blanco (Sánchez Juliao 1974 y Blanco 1973).

La lista conduciría a otros nombres ... En el ámbito chiapaneco no puede dejar de reconocerse los esfuerzos realizados por organismos tales como Sna Jtzi'bjom, Educación Indígena o INAREMAC. En algunos casos recuperan y publican narrativa oral tradicional, aun cuando normalmente sin propuestas metodológicas o críticas; en otros casos se proponen valorar la historia reciente, con finalidades educativas. Y aunque primordial en su propósito resulta la conversación con ancianos de las localidades y la aplicación de entrevistas, no excluyen la comparación de los materiales resultantes de éstas con las versiones más o menos formales, oficiales del suceso historiado, como puede observarse, por ejemplo, en el libro *Cuando dejamos de ser oprimidos*.

El año de 1990 vio la aparición del libro *Voces de la historia*, una aproximación a la colonización de la selva, construido a partir de entrevistas. Sobre este libro es preciso una reflexión. Por principio, el punto de partida. Los autores han sido claros al precisarlo: es parte de un proyecto de reflexión sobre el pasado reciente de tres ejidos de la selva: Nuevo San Juan, Nuevo Huixtán, Nuevo Matzán. Como proceso de reconstrucción histórica el texto no se propone como fuente oral para otros estudios sino como una interpretación de la historia, llevada a cabo por los miembros de los tres ejidos a quienes los investigadores se sumaron en actitud dialogal y discursiva. El resultado es muestra de ello.

Por primera vez se nos entrega una interpretación sistemática de la historia, desde sus protagonistas, protagonistas no intelectuales, políticos o académicos, desde luego. Como primera interpretación no deja de tener insuficiencias. Por ejemplo, cierta simplificación en el análisis de las relaciones, parcialidad en cuanto a la concepción del Estado, etcétera. En lo personal y aun cuando pudiera diferir de ciertos enfoques conceptuales y hasta ideológicos en los que se aprecia la labor de los investigadores, me parece que el libro aporta en términos de la historia oral de la entidad. Lo más arduo en un pueblo, cualquiera que éste sea, es la reflexión de su construcción, de su ser y hacer, de su historia. Los ojos ajenos pueden valorar el pasado de esos pueblos, lo magnífico de sus manifestaciones y cultura, pero eso define escasamente. Al interior de un pueblo es la conciencia del hacer, la conciencia de lo que se genera y cómo se genera, lo que da perspectiva, Y nuestros pueblos en general, los pueblos indios en particular, carecen de esa conciencia de su hacer en el tiempo. Los significantes de sus

rituales, por ejemplo, se les han perdido; permanecen las formas, arquetípicamente. De allí que abocarse a enunciar los sucesos, sistematizarlos, interpretarlos, escribirlos, es darle cuerpo originario a esa ausencia de tradición histórica.

El eje sobre el que gira el libro es la migración de grupos humanos hacia la selva, y su asentamiento y relaciones en ella. El periodo estudiado es por muchas razones un periodo significativo toda vez que en el movimiento de gente tanta, con razón puede verse el también movimiento de la región hacia otro momento de su configuración. Conocer el movimiento acaso permita un mejor conocimiento de la entidad y de sus habitantes. Desde la perspectiva del libro la migración hace pensar en algo esperanzador: Presumiblemente quienes hemos transitado de un lugar a otro hemos conocido tránsitos en nuestra persona, en nuestra concepción del mundo, en la extensión de nuestro espíritu. El tránsito de estos pueblos hacia otros lugares y medios sin duda los descubrirá con una conciencia diferente de sí y los mostrará diferentes ante nosotros. El libro nos ofrece la visión de su tránsito y, a más de ello, el gusto, o la herencia de un desarraigo. Dicho con sus palabras sería: “queremos tener una historia... para que no olviden nuestros hijos que no son nativos de este lugar, para que no lo olviden tampoco lo hijos de nuestros hijos”. Sentencia como parece la frase es al tiempo una síntesis. El desarraigo consiste en dejar atrás unas tierras para ir en pos de una “bendita tierra”. No por gusto: por el aguijón de la miseria. Si pudiéramos decirlo de otra manera, es el ansia de desarraigarse de la miseria y avizorar un día las lindes del bienestar aunque el bienestar un momento parece mostrar su faz, otro momento se agota, inasible, como la selva, donde ya “se está terminando la leña, la verdura de los cafetales, los peces y los caracoles de los arroyos...”

Este ejercicio de historiar, partiendo de la conjunción de dos formas de relacionarse con el conocimiento ejemplifica una forma antropológica de acercar dos mundos. Soslayando desde integracionismos hasta respetos culturales a ultranza la relación entre indios e investigadores muestra, en la práctica, la viabilidad de intercambios culturales y de comportamiento, pero a partir del reconocimiento de lo propio y de su puesta en juego de manera leal.

Con cierta antelación al libro que comentamos yo mismo había generado un texto conversacional (*Memorial del tiempo o vida de las conversaciones*) al que interesaba el ser y el hacer de un pueblo, según su memoria, a lo largo de las décadas comprendidas entre los años cuarenta y

setenta (hasta 1976). Y fue así porque las conversaciones me hacían saber que ese período demarcaba el contexto preciso de una formación más histórica de la conciencia y, a través de ella, de la identidad. Estaba seguro, pues las mismas palabras de los actores lo indicaban, que los pueblos tradicionales –en este caso el pueblo ch’ol– conservan memoria histórica íntimamente ligada con identidad. Recuperar su memoria reciente era recuperar a los ch’oles en su modalidad y preocupaciones actuales. El diseño, entonces, del texto estuvo atento a recoger aquellas partes del tiempo anterior, importantes no tanto por su huella material cuanto por su huella en la memoria, en el espíritu, imperceptible memoria “de cuanto cambia lentamente al ritmo de las transformaciones generacionales y que parece poco importante porque está en todas partes” (García Conde, 1991, 159). Entre memoria, conciencia e identidad el universo simbólico desde lo cotidiano se amalgamó con el devenir y los sucesos. Penetrar en la vida fue el propósito, y lograrlo a través de la palabra. De allí que se pretendiera generar un texto literario y no un texto histórico. Para lograrlo fue preciso desdoblarse el discurso autoral del discurso comunitario sintetizado en un narrador y en un lenguaje.

Para el caso, “el narrador habla por su comunidad, pone énfasis en la dimensión simbólica de la vida de los ch’oles, incluyendo los sueños y la sexualidad, en relación con la vida cotidiana y la espiritualidad. La historia es narrada por el narrador Diego Alfaro Tigre-Pescado, y en su narración están intercaladas otras: las de doña Lencha, alcahueta y adivinadora, las de don Indalecio, un viejo que participó en la contrarrevolución contra los carrancistas en el mapachismo, el discurso sobre la fundación de Sabanilla, aquel otro violento y racista de los comerciantes ladinos, y el de Ezequiel, el yerno de don Diego, quien parte a colonizar la selva” (Steele 1991).

Entre narrador y autor existen distancias, incluso marcadas en el mismo texto, pero también una confluencia espiritual y humana, a través de la cual se dicen las palabras, para luchar de esa forma en contra del olvido. Mientras perdure esa memoria de manera viva y vivificante, el mundo existirá así sea en el memorioso y en el lector. Por lo menos esa fue la intención del proceso escritural. La modalidad literaria que ofrece el texto es una modalidad indígena de comunicarse en español. Es, de alguna manera, “la” traducción de una concepción del mundo, de una filosofía, de una sensibilidad diferente. Es la búsqueda de acercar dos mundos a través del lenguaje. En esta manera de escribir o de hablar, está presente la larga paciencia de los pueblos indios; la paciencia para permanecer sentados observando el paso

de los elementos, esperando cada nuevo ciclo agrícola; la paciencia de estar ahí, incisivamente aislados, marginales, repitiendo acciones, sucesos, con esa larga paciencia tan propia de ellos, tan su única posibilidad de sobrevivir, tan constancia para permanecer vivos. Es la constancia que también sabe que cada cosa, cada expresión, cada entidad diferente del ser humano, es una entidad con total autonomía, con vida en sí misma; que, por lo mismo, es sujeto; que merece respeto; que en el lenguaje, en la vida, no puede adjetivarse; sencillamente es preciso confrontarse con las cosas; establecer una relación respetuosa y armónica. Una relación donde no es posible decir "tengo gusto", tengo una abstracción, sino "sube el gusto en mi corazón", lo cual muestra el acto vivo del concreto que es el gusto. Porque todo es concreto. Todo tiene una función específica. Como una caja que habla, la caja de San Miguel, que existe en una casa porque tiene la función de hablar y explicar los sucesos; o el metate, el morral, la mesa, pero no lo superfluo, lo que no justifica su función en el ciclo ordinario. Hasta los santos, Dios, cumplen una función, un sentido: enviar lluvias, curar enfermos; son necesarios; son parte de la armonía; muy distante de lo gratuito o superfluo que nos están a los mestizos. De ahí ese sentido de admiración ante lo diverso; humildad, ingenuidad, respeto, sinceridad, armonía, emoción, que se prolonga hacia el lenguaje, y que a más del lenguaje tiene también su comprobación en el tiempo. Es decir, 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 objeto ante sí, cualquier suceso pasado del que sabe que ha pasado pero que está, ahí está, afirmando su existencia. ¿Cuándo sucedió, cuándo sucede? Sucede; es suficiente. El tiempo no es tanto sucesión como autonomía.

El texto, es menester decirlo, no echó mano de entrevistas. Habría sido posible codificarlas pero no existió una intención originaria. Parte sí, de conversaciones y de una larga convivencia con los actores, al punto de la apropiabilidad de su sensibilidad. Podría argüir para este escrito lo que Cardoza y Aragón atribuye a Arguedas: "... Vivió una circunstancia incalculable, que le confirió legitimidad impar a fin de hablarnos de más adentro" (Cardoza 1991. 29). No es posible certificar documentalmente la veracidad de cuanto se dice y sucede. Se requiere de una credibilidad por parte del lector. Una credibilidad hacia el narrador, en cuanto testigo de los sucesos. Los sucesos, por otro lado, aun cuando verificables ño se ciñen a la

historiografía, a la objetividad de la historia. Devienen narrados de manera "efectual" es decir, desde la forma en que impactaron en la subjetividad del testigo. Podría haber otras más versiones de lo mismo, con ejes diferentes sobre los cuales giraría, lo cual no sería razón suficiente para invalidar la versión del testigo: en la veracidad de cuanto dice pone en juego la integridad de su situación. Desde allí, creo, pueden medirse los alcances y limitaciones de ese texto y de todo trabajo testimonial.

En el mismo tenor del intento concretado en el *Memorial*, y coincidente con el esfuerzo de *Voces de la historia*, el año de 1989 acudí a la selva Lacandona para entrevistarme con algunos de sus colonizadores de los años setenta. Ante la perspectiva de un nuevo texto pretendía marginar cualquier arbitrariedad o capricho en cuanto a la actualización de un pasado: el de la selva como sitio de confluencia, y propiciar mayor esfuerzo metodológico y "científico", si esto fuere posible, en una obra literaria. De nueva cuenta el interés se cifraba en una obra literaria si bien sustentada en un archivo oral. Para lograrlo, hubo que entrevistar a un número extenso de personas, comenzando por quien consideraba como mi contacto más serio en términos de su prestigio personal e influencia moral. Carlos Hernández es ministro religioso en la comunidad de El Limonar. Es de origen tzotzil con larga convivencia ch'ol y ahora hablante de tzeltal, la lengua franca en la cañada de Santo Domingo. El se constituía en mi objetivo primordial pues recordaba una añeja charla en la que contara la historia de su marcha como colonizador. Esa charla, la primera de muchas similares que conocería más tarde, perturbó mi ánimo y se instaló en mi interior: Figura interpretada en el tercer capítulo del *Memorial*. Era un arrebató lo de su partida —dijo— pero "ya había dicho su palabra". Partir, además le daba cierto sentido de Exodo (en el sentido bíblico) a su vida y a la de cuantos, como él, se guardaban en la selva como si tierra de promisión. Así lo había escuchado en la misión de Ocosingo, en el año de 1974. Lo medular de su historia entonces, según se afincó en su memoria, se resumía en cuatro puntos:

- 1).- Darle sentido y arraigo al sentimiento de orfandad (en términos de linaje) que privaba en su vida.
- 2).- Descubrir los signos trascendentes de su designio personal y por lo mismo de su destino.
- 3).- Hacerse de una parcela para producir maíz.

4).- Resumir su claridad y decisión no de una manera conceptual o discursiva sino con un enunciado activo: dar a conocer su deseo de marchar, y, obrando en consecuencia, marchar.

A partir de este acto de la memoria elegí a Carlos Hernández como mi “informante”, buscando apartar de mí cualquier conocimiento previo y partir de cero en términos de la información. Como sabía también de otros conocidos en su comunidad, como perseguía mayor objetividad, me propuse entrevistar a varios de ellos. En la entrevista pretendía recuperar:

- 1).- Su infancia.
- 2).- La vida en su comunidad de origen.
- 3).- Juventud.
- 4).- En qué momento y cómo surge la idea de partir
- 5).- La selva: su conocimiento anterior de ella
la partida (cuántas veces hicieron el camino
antes de decidir su asentamiento)
la elección del sitio
el proceso de colonización
la vida familiar y comunitaria,
la agricultura
la historia reciente
su visión actual y del futuro
etcétera.

Pretendía conocerlo todo pues a partir de todo podría llegar a una mejor comprensión de su universo interior y de sus motivaciones. Sabía que no podía ser sistemático a mi manera sino a la manera de ellos, cosa que en efecto ocurrió. Y no podía ser sistemático a mi manera porque la cronología propuesta en las entrevistas guardaba un orden secuencial, mientras que la cronología en los colonizadores contaba de una manera diferente, más “efectual”, más en términos de un presente que es pasado y de un pasado que se vuelve presente y que mantiene entre sí carácter unitario.

En el mismo ejido de El Limonar, aparte de Carlos Hernández, pude entrevistar a los exejidatarios de Huitiupán Liborio Méndez, Diego López Pérez, Julio Cruz, César Pérez y a los exacasillados Juan Encino, Sebastián López Pérez y Mateo Pérez. Por ellos me enteraría de la existencia de un cercano poblado de Francisco Villa, fundado por exacasillados de la finca

Peñón y por trabajadores manuales de Sabanilla, aunque de origen huitiueco. También sabría de otros viejos conocidos ahora radicados en Nuevo Sabanilla, Emiliano Zapata y Flor de Cacao. Visité esos ejidos. Bonifacio Pérez, Margarito Pérez, Manuel Arcos, Mateo López, Belisario Hernández, Juan Hernández, Eliseo López entre otros fueron quienes me dispensaron su hospitalidad y su testimonio en los lugares donde cada cual radica. Sin haberlo pretendido, en su gran mayoría los entrevistados eran de origen tzotzil, con convivencia entre ch'oles y actuales hablantes de tzeltal y de castellano. Es bueno constatar el carácter políglota de su existencia y convivencia porque, a diferencia de sus similares del centro del estado, a los habitantes de la selva les es posible transitar de un universo lingüístico a otro con mayor soltura, de la misma manera en que transitaron de un sitio a otro o de una costumbre a otra costumbre.

La constatación irónica de Blom, cuando los tzeltales de Bachajón se negaban reiteradamente a venderle una gallina o prestarle un servicio y les preguntaba el por qué de ello y la respuesta era "es la costumbre", no reviste el mismo peso en la selva. Ciertamente perdura el decir "es la costumbre", pero ¿a cuál costumbre se refieren, cuando ellos mismos saben de su cambio? ¿A la costumbre del comerciante tabasqueño, a los "bailes de nuestros antepasados mexicas" que con tanto entusiasmo ejercitan como ofrenda religiosa los de Nuevo Francisco León? Con enorme lucidez Carlos Hernández al referir la muerte de su hijo dice: "Lo enterramos de acuerdo a la condición de los compañeros, y aun en medio de mi dolor y desconcierto, en medio de oraciones y solicitud de bendición para los padres del difunto, *por sus tristezas, para que tengan un corazón grande y que no sigan pensando por sus muertos*, en medio del ceremonial, pude constatar, no sin asombro, cómo existen diferencias entre las costumbres de los tzeltales de este rumbo y los tzotziles de mi origen. No es para referir pero sí para alimentar mi asombro. En los hechos del entierro, en las oraciones, en los alimentos, en las ofrendas, en todo se dan las diferencias, en absolutamente todas las formas de vida. ¿Cómo podría decirlo? En Nuevo Jerusalén no me quisieron, ni a mis compañeros, por la profesión de diferentes credos: se sentían con seguridad los adventistas y no deseaban arriesgar con la intromisión de otras formas, acaso dañinas por la profusión de pensamientos y modos. Permanecen así, aun cuando por invasión ajena deban soportar el trago, tan lejano de su práctica. En Limonar, cuando los días de nuestro arribo, tampoco nos querían aceptar, no se diversificara la lengua en demasía. Por un lado tzeltales, decían, por otro tzotziles, por otro ch'oles.

De prosperar la idea no se viera mi rostro aquí, los más puros a la vera de mi casa. Pero el corazón del hombre es noble y pronto nos acogieron en su seno. Es verdad: al principio no había manera de conciliar las formas: un grupo formaban los tzotziles, un grupo los ch'oles, un grupo los hablantes de castilla, y el más numeroso, el grupo de los tzeltales. Cerrado caminaba cada cual, desconfiando de sus otros compañeros. Peor todavía cuando llegaron los predicadores y una tras otra cobraron forma las iglesias y abundaron las religiones y el rechazo de los unos hacia los otros, todavía hoy, más suavizado si se quiere, persiste el conflicto, de manera sutil. A todo volumen en una casa puede escucharse la música de adventistas, en la de al lado a todo volumen también los himnarios de pentecosteses, en la otra, los cánticos de católicos. Vamos así en una difícil ruta para el entendimiento. Pero de entonces para hoy algo hemos avanzado. Hubimos de congregar las asambleas, uno tras otro dar a conocer discursos y arengas. Ni espíritu ni concordia. El recrudecimiento del conflicto sentó sus reales durante largo tiempo, la intolerancia. Y sufrimos el resquebrajamiento largo. Hasta cuando poco a poco y de manera natural se restañaron heridas, se resarcieron los lazos de parentesco, se suavizó el espíritu de los moradores. Ya las asambleas se celebran en paz, a la par de las ceremonias religiosas en cada una de las iglesias. Aún las fronteras de las lenguas se traspusieron, y domina en la comunidad el tzeltal, y el castellano cuando ya de plano escapa la comprensión". (Morales Bermúdez, 1992).

Habitantes de universos múltiples ¿qué aprehender o cómo aprehender la historia, la vida de la selva, de los habitantes de la selva? Tzotziles a más de todo ¿cómo olvidar la expulsión de los *Kerenes* o jóvenes, efectuada por las autoridades de Chamula, a finales del siglo pasado, expulsión bajo la cual se fundan los pueblos de Huitiupán y de San Juan Chamula de El Bosque, pero, sobre todo, bajo la cual se funda el sentido mítico del centro ceremonial?

La grabación de las entrevistas, la conversación con uno y otro, las madrugadas neblinosas y las tardes brumas, el pozol, el bendito pozol, las tortillas amasadas con tomatillos, y el café, y los chismes, y la lujuria, y la insostenible competencia de himnarios entre casa y casa... mi permanencia ininterrumpida de un mes entre ellos demarcaban el sentido del texto a realizar: darle cuerpo a una tradición.

Ciertamente en la selva, como en general en grupos humanos de migrantes, no existe agotamiento, carencia o sustitución de tradición. Se olvidan cosas (en la selva se olvidaron) pero cuanto funda el sentido de su

valoración, su utilidad en la vida, perdura. Se mantiene, por ejemplo, aquel sentido maya: cuando es tiempo de iniciar la “rozadura” (tala y quema de las tierras para preparar la siembra), o cuando es tiempo de desmontar, el anciano de una familia dice a sus hijos que por primera vez van a realizar esa labor: “no pienses que es por gusto que vamos a desmontar. No es que no duele, no es que no cansa pues. Pero si no, ¿ni modo que nos vamos a morir de hambre si no queremos desmontar? ¿Cómo desmontamos para sembrar? ¿Cómo vamos a destruir y quemar así como es bonito el campo y el monte y el acagual? ¿Cómo vamos a hacer para sembrar el maíz si tenemos que desmontar y no queremos que se vaya a enojar el *Ajaw*, el *Yum Pañimil*? Porque hay el *Ajaw*, el *Yum Pañimil*. Entonces tenemos que pedir permiso para desmontar. A *LakCh’ujul Tiat* pedimos permiso para que no vaya a estar enojado el *Ajaw*, el *Yum Pañimil*”.

De esa manera se entroniza en los adolescentes el sentido ritual de la siembra y, a través de ella, de la vida (Morales Bermúdez, 1984, 60). La tradición existe, ocurre nada más que el horizonte ha cambiado. Su historia personal incluso, la de sus padres y abuelos se integra como parte de una tradición; algo ya más vigorizante, más vivo, más en los términos del grupo humano que la generó. En este sentido vale la afirmación de Ulloa: “toda palabra además de significado tiene un sentido que es como la vida: y tiene además su espacio y su tiempo propios que son como su “barro”. Una palabra no encuentra su verdadera significación más que en el contexto de todo un discurso al que hay que referirse continuamente como al universo lingüístico en que nace y en el que la comunidad se reconoce” (Ulloa Herrero, 1989, 274). El horizonte de estos hombres, como el nuestro propio, se hace en el camino y hace el camino con nosotros. “El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. También el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está ahí bajo la forma de la tradición, se encuentra en perpetuo movimiento” (Gadamer, 1971).

Con los materiales entonces, con el sentido de la vida y tradición de los indios de la selva, tuve la pretensión –espero que no vana– de contarlos en el ser histórico que son. Me importan vivos y activos; actores de vida y de conocimiento. Tenía claro que no estaba en mis manos –como tampoco en la de ellos– la posibilidad de la reflexión total sobre la historia, sobre su historia, ni sobre los “efectos” de la historia en los habitantes de la selva. Y no por carencia en la reflexión, sino por la misma condición de ser histórico que somos. *Ser histórico en el sentido de no agotarse nunca en el saberse*. Saberse, como “predeterminación histórica a la que puede llamarse sustan-

cia”, como diría Hegel en la *Fenomenología del espíritu*. (Idem), Y la sustancia era mi interés. Debía, pues, recorrer la *Fenomenología del espíritu* de los hombres de la selva.

De nueva cuenta hube la vuelta a la consideración del horizonte. Pues que “todo presente finito tiene sus límites (y pues que) el concepto de situación se determina justamente en que representa una posición que limita las posibilidades de ver, al concepto de situación le pertenece esencialmente el concepto de horizonte. Situación en el sentido de “estar colocado en determinado contexto con delimitaciones históricas, personales y materiales. Desde allí se visualiza el horizonte. Horizonte, entonces, es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto. Aplicándolo a la conciencia en actitud reflexiva hablamos entonces de la estrechez del horizonte, de la posibilidad de ampliar el horizonte, de la apertura de nuevos horizontes. No tener horizontes es supervalorar lo que se tiene más cerca. En cambio tener horizontes significa no estar limitado a lo más cercano sino poder ver por encima de ello. Aparte de ello es preciso hablar del horizonte en el marco de la comprensión histórica, sobre todo cuando nos referimos a la pretensión de la conciencia histórica de ver el pasado en su propio ser, no desde nuestros patrones y prejuicios contemporáneos sino desde su propio horizonte histórico. La tarea de la comprensión histórica incluye la exigencia de ganar en cada caso el horizonte histórico y representarse así lo que uno quiere comprender en sus verdaderas medidas. En ese sentido parece una exigencia justificada el que uno se ponga en el lugar del otro para poder entenderlo” (Ibidem).

¿Es posible hacerlo? Sí. En la medida en que la movilidad histórica de la existencia humana estriba precisamente en que no hay una vinculación absoluta a una determinada posición y tampoco, por lo mismo, horizontes realmente cerrados. En la medida, también, en que no se busca un consenso interpretativo sino un conocimiento y explicación del horizonte del otro y de su sentido.

No soy historiador y espero no haber incurrido en barbaridades teóricas o metodológicas, derivadas más bien de los planteamientos filosóficos, y más específicamente hermenéuticos. De cualquier manera esa fue la forma en que me acerqué a mis entrevistas. Por supuesto que hube de transcribirlas primero de organizarlas y de destacar, unas frente a otras; y las destacué con el afán de poner en juego mis intereses (digamos, eufemísticamente, “los intereses de un escritor”), mi imaginación, mis “prejuicios” como dirían los historiadores, para correr tras la sustancia. Ese es mi aporte en el texto: la

conjunción de mis elementos actuales, más allá de los cuales ya no alcanzo a ver.

Descubrí entonces, o describí, que la migración a la selva en particular, y que las migraciones de los indios en general se sustentan, es verdad, en “el ansia de desarraigarse de la miseria”, (para volver al libro *Voces de la historia*), de verse cara a cara con el maíz, con la milpa florecida, pero también con el sentido de la desposesión, despojo o derrota o más allá todavía, con el desarraigo del mundo. Desarraigo humano, generacional y genérico, herencia de la especie. Lo dice el Popol Vuh: ... *así fue como quedaron establecidas las tribus./ Pronto construyeron caminos y veredas/ que iban entre la maleza trepando/ de trecho en trecho entre los lomeríos y selva./ Durante un tiempo vivieron en la quietud/ pero luego decidieron, por razones que se ocultan,/ partir para rumbos extraños./ Desamaron sus chozas./ Cargaron las piedras de sus dioses/ y siguieron caminando...* Eso precisamente es lo que hacen los indios y de acuerdo con sus previsiones así continuarán.

El maíz... Esencia y vida de los indios el maíz, se dice; y ellos mismos lo piensan y lo comen a diario. No en todas las entrevistas se arguye su carencia como causa de migración, La entrevista grabada con don Juan Encino en El Limonar, resultaría ejemplar como para conocer de causas ajenas al maíz. ¡Claro, cuando no lo hay obliga a su búsqueda! Pero no siempre falta, ni es causa de desarraigo. En el caso mencionado obliga más el pudor humano que la relación con el maíz. En la experiencia de Carlos Hernández, antes que el maíz, obliga la palabra ya dicha. Dos valores escasamente hurgados por la antropología. Pero si el maíz no necesariamente es causa, nadie en cambio, resiste la tentación de acceder a una tierra donde le fuere preciso germinarse a sí mismo y germinar al “bendito maíz”. Se vería así, de frente a él, dialogal y existente. Cumplimentaría el sentido de su vida. No en balde los hombres de esta latitud se consubstancian con el maíz, como también lo dice el Popol Vuh “acerca de la creación y de la formación de nuestra primera madre y padre: de maíz blanco se hizo su carne; de masa de maíz se hicieron sus brazos y las piernas del hombre. Únicamente masa de maíz entró en la carne de nuestros padres, los cuatro hombres que fueron creados” (Recinos, 1979, 104). (Una digresión: chol es un vocablo que quiere decir “milpa”; ch’ol vocablo con que se denomina a ese pueblo, *nosotros los que decimos la palabra verdadera*, quiere decir “lo que brota”, “lo que brota de la tierra”, ¿qué brota privilegiadamente para estos hombres sino el maíz? Por donde quiera ch’ol es maíz). El deseo,

entonces, es el de encontrarse con el maíz, principio de la vida, y con quien lo genera: la tierra, su entraña. En ella sería el consuelo, la paz.

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... 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". No es remoto que la selva acogiera a tantos de tantos lados, por el sentido mítico del nombre con que es conocida: *ahlan k'inal*, tierras bajas, selva, pero metafóricamente "el confín"; así los hombres marcharían "hacia el confín" del mundo; el confín del mundo conocido.

La tierra como aspiración transmuta en utopía y ethos. La garantía del encuentro con ella y del encuentro de lo propio en ella se garantiza 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 (religarse) y la lectura (re-legere) de la vida. Por eso la permanencia del ritual, su celebración ininterrumpida. Su existencia bendita es existencia y bendición para los hijos de la tierra: hombres traspasados, a lo largo de sus actos y de su ser, por lo religioso.

Estos son los puntos conclusivos del trabajo. Se contienen en un texto novelado, cuyo título es el de *Ceremonial* (1992).

La construcción del texto implicó ir a los lugares de origen de los migrantes y a los lugares de origen de sus padres y abuelos. Nuevas entrevistas, consulta bibliográfica y de archivo. Ninguna historia individual es suficiente o reviste interés de magnitud como para contar y explicar un tiempo, salvo los casos de excepción. Pensar la historia reciente de la selva, explicármela --ojalá alguien se sienta convocado por esa explicación--, implicó hurgar en un siglo de migración: de la última rebelión indígena en el año de 1869 al año de 1979, periodo en que consolidan su estancia en la selva los entrevistados. Historia y mito marchan de la mano en el texto, conocimiento, sucesos, el ansia de la vida, se intentan tradición.

BIBLIOGRAFIA.

ARIAS, JACINTO.

1990. *San Pedro Chenalhó. Algo de su historia, cuentos y costumbres*, Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.

AUBRY, ANDRES

1988. *Cuando dejamos de ser oprimidos*, México, SEP.

BLANCO, HUGO

1973. *Tierra o muerte*, México, s. XXI

BLOM, FRANS.

1990. *En el lugar de los grandes bosques*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Gobierno del Estado.

CALVO ANGELINA, GARZA ANA MARIA

PAZ FERNANDA, RUIZ JUANA MARIA.

1989. *Voces de la historia. Nuevo San Juan Chamula, Nuevo Huixtán, Nuevo Matzán*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, DESMI, A.C.-CEI, UNACH.

CARDOZA Y ARAGON, LUIS

1991. *Miguel Angel Asturias, casi novela*, ERA, México.

GADAMER, HANS-GEORG.

1977. *Verdad y método, fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Ediciones Sígueme, Salamanca España; 4a., Edición, 1991.

GARCIA-CONDE TRELLES, ADELAIDA.

1991. *La importancia y necesidad de la historia*, en *Antología 2, Programa de Apoyo a la formación de animadores de cultura popular*, México, Culturas Populares/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

GOMEZ RAMIREZ, MARTIN

1991. *Ofrenda de los ancestros en Oxchuc*, Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.

- GUI TERAS HOLMES, CALIXTA.
1961. *Los peligros del alma*, México, FCE.
- HEGEL G. W. F.
1966. *Fenomenología del espíritu*, México, FCE.
- LABARRIERE, PIERRE-JEAN
1985. *La fenomenología del espíritu de Hegel. Introducción a una lectura*. México, FCE
- LEWIS OSCAR, LEWIS RUTH M. Y
RIGDON, SUSAN M.
1980. *Viviendo la Revolución. Una historia oral de Cuba contemporánea. Cuatro hombres*. México, Joaquín Mortiz.
- LEWIS OSCAR.
1961. *Los hijos de Sánchez*, México, Joaquín Mortiz.
- LOPEZ MENDEZ, MARIANO.
1988. *Historia Antigua de Zinacantán*, San Cristóbal de Las Casas, Sna Jtz'ibajon, Dirección General de Culturas Populares.
- LOPEZ MENDEZ, MARIANO, ET-AL.
1988. *El primer soldado llegó a Chamula*, Sna Jtz'ibajon, Dirección General de Culturas Populares, San Cristóbal de Las Casas.
- MENESES LOPEZ, MIGUEL.
1988. *El cerro de los quetzales, tradición oral ch'ol del municipio de Tumbalá*, Gobierno del Estado de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas.
- MORALES BERMUDEZ, JESUS.
1984. *On O Tian. Antigua Palabra, Narrativa Indígena Ch'ol*. México, UAM-Azcapotzalco.
1987. *Memorial del tiempo o vía de las conversaciones*, INBA-Katún, México.
1992. *Ceremonial*, Dirección General de Culturas Populares - Instituto Chiapaneco de Cultura.

NOMELI GONZALEZ, ARTURO.

1988. *Algunas costumbres y tradiciones del mundo tojolabal*, Gobierno del Estado de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas.

PEREZ CHACON, JOSE LUIS.

1988. *Los ch'oles de Tila y su mundo*. Gobierno del Estado de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas.

1988. *Antigua palabra maya, literatura tzotzil*, Gobierno del Estado de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas.

PEREZ ENRIQUE Y GOMEZ MARTIN.

1987. *Relatos y Tradiciones de un pueblo tzeltal*, Gobierno del Estado de Chiapas.

PEREZ LOPEZ, ENRIQUE

1990. *Chamula, un pueblo indígena tzotzil*, Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.

PEREZ PEREZ, ANSELMO

1988. *El esqueleto volador*, Sna Jtz'ibajom, Dirección General de Culturas Populares. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

POZAS, RICARDO.

1952. *Juan Pérez Jolote*, biografía de un tzotzil, México, FCE.

RAMIREZ HERNANDEZ, ALONSO.

1988. *Cuento del sol y la luna*. Sna Jtz'ibajom. Dirección General de Culturas Populares, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

RECINOS, ADRIAN.

1947. *Popol Vuh*, México, FCE.

SANCHEZ JULIAO, DAVID.

1974. *Las historias del Racamandaca*, Bogotá, Colombia.

1975. *¿Pero por qué me llevas al hospital en canoa, papá?*, Bogotá Colombia.

STEELE, CYNTIA.

Hacia una literatura pluricultural: La construcción del sujeto en Memorial del tiempo o vía de las conversaciones, de Jesús Morales Bermúdez. Ponencia para la XXII Mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, (Mecanográfico).

ULLOA HERRERO, DANIEL.

1989. *El Sustrato Religioso del habla y de la tradición mexicana*, en Pérez Martínez, Herón, Lenguaje y tradición en México. El Colegio de Michoacán, México.

WASSERSTROM, ROBERT.

1978. *La biografía de José Pérez Mochilum*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Revista de Humanidades No. 1 UNACH.

1979. *Primer concurso de cuento indígena Fray Bartolomé de Las Casas sobre las historias de nuestros antepasados*, UNAM, México.