Una leyenda, un mito, un motivo y un ritual de los pueblos indios de Oaxaca...

PEDRO GARCÍA OLIVO - LA HAINE :: 27/12/2006

¿Qué ocurriría si el movimiento y las bases zapatistas, en sus territorios "autónomos" chiapanecos, apostaran verdaderamente por esta "educación comunitaria indígena", en lugar de promover, cono hoy hacen, la escolarización al modo occidental?

1)

La **leyenda de la langosta**, recogida en el libro "*Primeras interpretaciones de simbolismos zapotecos de la Sierra Juárez de Oaxaca*", ofrece una elaboración "mítica" de sucesos fechados a partir de la tercera década del siglo XX. En efecto, desde finales de los años 30 los pueblos serranos sufrieron el ataque de la langosta, plaga terrible que los privó de sus cosechas durante siete años consecutivos. La educación comunitaria no podía desaprovechar la ocasión de "reclutar" el fenómeno para que sirviera a la causa de la socialización y de la moralización de la población; no podía dejar pasar la oportunidad de construir un "mito". Y surgieron varios, convergentes en sus intenciones, pero con importantes diferencias en su estructura. En todos los casos, se presenta la plaga como un "castigo", una amonestación de la divinidad del maíz, agraviada por comportamientos que violan la norma comunitaria, por actitudes poco respetuosas con las tradiciones religiosas y el derecho consuetudinario local.

La versión que cabría considerar "estándar", tal vez por haber trascendido del dominio oral, alcanzando registros escritos, permite una doble lectura, como muchos otros mitos. Superficialmente, el dios de la productividad, *Bada"o bzan*, se enojó con un campesino que no acataba los rituales de la cosecha y del almacenaje del maíz, que se desentendía de las ceremonias pertinentes (a través de las cuales los campesinos manifestaban su contento y su gratitud a la divinidad de la abundancia, el propio *Bada"o bzan*), que incluso prescindía de honrarlo en los momentos y en los modos fijados por las tradiciones religiosas; y su castigo desmesurado consistió en las plagas de langostas que azotaron a todas las comunidades de la región durante varios años seguidos.

A un nivel más profundo, no sería tanto la negligencia del campesino, su desidia para con los ritos, lo que se penalizaría, sino su fracaso y el fracaso de la comunidad a la hora de resolver el "problema" que lo había buscado, y que se manifestaba en su abandono de las costumbres ceremoniales y en su displicencia ante la divinidad. El problema era de orden sentimental: el deterioro de su matrimonio y la huida de su mujer. El mito señala esa circunstancia como explicación del desatentado comportamiento del campesino, que llega a abandonar su casa para correr tras su mujer "en pleitos de abogados". Señala también que el "problema" era conocido por todos. Sugiere que no se le había dado el tratamiento debido, que la comunidad se había decepcionado a sí misma al no hallar el modo de ahuyentarlo. Y que, ante esa incapacidad del pueblo para restablecer la armonía colectiva, la paz en su matrimonio, el desdichado pierde su fe en los procedimientos consuetudinarios, en la comunidad toda; y se resiente su devoción, se ve abandonado por la educación que

había recibido, extravía su razón...

El signo de su perdición estriba en que cierre con llave la puerta de su casa y deje el poblado; en que se enajene de su identidad y de su cultura hasta el extremo de partir, de romper con la comunidad, de romper la comunidad. Que recurra al derecho nacional, a la ley positiva mejicana, que ande en "pleitos de abogados", justamente los enemigos tradicionales de la "ley del pueblo" indígena, es un agravante imponderable. Se ha consumado la alienación, y hasta podría hablarse de "traición". La comunidad entera ha sido ofendida... El castigo de *Bada"o bzan* sanciona este cúmulo de errores, esta falta de rectitud y de solicitud general y particular, este desatino individual y comunitario: la plaga afectará a todos porque todos son culpables. Sufrirá el campesino por su insolencia y por su locura, que afecta a todos sus hermanos; y sufrirán todos los ciudadanos por su incompetencia y flojera, ya que no supieron sacar a flote al campesino, restablecer la *vida buena* en la localidad.

Curiosamente, las exégesis de la *leyenda de la langosta* que hemos consultado, propuestas por escritores zapotecos, quedan atrapadas en el mencionado nivel superficial (mera represalia de un dios humillado) e ignoran este nivel más profundo, que le dota de un verdadero sentido educativo, socializador. A menudo se contempla el mito como mero elemento "ilustrativo", leyenda que "muestra" determinados aspectos de la cultura y de la religiosidad india (los "rituales del maíz" en tanto grano sagrado, en este caso, que incluyen ofrendas y otras ceremonias de agradecimiento y reverencia ante el dios de la cosecha) y se desatiende este nivel subyacente en el que se concreta su operatividad subjetivizadora, su funcionalidad como instancia de la auto-conservación social. La circunstancia de que otras versiones de la leyenda de la langosta "seleccionen" como causa del enojo de dios, causa de la plaga en tanto castigo, la *alteración o transgresión* de uno u otro de los usos sociales estratégicos, ilumina esta doble naturaleza del mito y la necesidad de atender a su dimensión educativa específica, socializadora, sin permitir que la riqueza de su horizonte descriptivo (de ritos, ceremonias, costumbres, procesos religiosos, etc.), nos traslumbre.

En Zaagocho, por ejemplo, se cuenta que la plaga sobrevino cuando la divinidad descubrió a unos viejecitos llorando: su hijo no les daba de comer. Al día siguiente, los granos de maíz se habían convertido en langostas. Toda la comunidad padeció la calamidad, porque, en tanto unidad ("somos parte de una sola mazorca, somos el maíz de una sola milpa", dicen los versos de Adrían Rodríguez Silva), le hubiera incumbido detectar y resolver el problema, la violación de una relación fundamental dentro del entramado comunitario: el respeto a los padres y, en general, a los mayores. Padres, mayores y Ancianos son los agentes principales de la educación informal comunitaria; su sabiduría, atesorada por la experiencia, por el desempeño de los cargos, por el conocimiento de los mitos y de las leyendas "formativas",... les reviste de una dignidad especial.

Es la salvaguarda de la comunidad en su conjunto, de las formas tradicionales de organización, del derecho consuetudinario, de todo lo que constituye el *localismo trascendente* de la aldea, en suma, lo que está en juego cuando, en un acto radical de insumisión, un joven da la espalda a esa fuente venerable de la verdad y de la cohesión social y hasta la maltrata, negándole el sustento. Sabemos que, para casos semejantes, las autoridades tradicionales, cuando fracasaban las gestiones y mediaciones familiares y

grupales, no retrocedían ante los castigos físicos... La ira del dios, por el comportamiento infame del muchacho y por la ineficiencia circunstancial de los encargados de aplicar la "ley del pueblo" (toda la comunidad, a uno u otro nivel), está más que justificada...

2)

El **mito de la riqueza**, estimado por sus exégetas como verdadera arma de la resistencia cultura indígena, prevención comunitaria contra la invasión de los modos mercantiles capitalistas, uno de los más contados e influyentes en la sierras de Oaxaca, nos sorprendió por la sutileza de sus apreciaciones, el uso continuado de la matización y de la reserva, una cierta ambigüedad sustancial que, abriéndolo a interpretaciones diversas, flexibilizándolo, le permite escapar tanto del maniqueísmo adoctrinador que podría suponérsele, dada su temática, como de la erosión del devenir, de la modificación de los contextos históricos. En tanto "obra abierta", que diría Eco, susceptible de una infinidad de usos "populares", en muy diferentes ámbitos, de una constante recreación social, su relativa inconcreción, su bella complejidad, le ha capacitado para sortear peligros como el de el acaparamiento por una minoría intelectual o el de la fosilización ideológica.

El *mito de la riqueza* no "sataniza" al Capital: hacerlo sería faltar al respeto de muchos hombres de la comunidad. P*orque tu hermano no es estúpido, porque no puedes considerarlo así aunque haya claudicado ante las artimañas mercantilistas, tú, que lo conoces, has de admitir que el Capital, si bien dañino, no encarna meramente al Mal.* Algunos relatos presentan a su protagonista como un "ladino" (vale decir, como un mestizo astuto y embaucador), al tiempo que lo *divinizan*. En palabras de Vogt:

> "Se le describe como un ladino grande y gordo que vive debajo del suelo, posee grandes cantidades de dinero, vacas, mulas, caballos y pollos. Al mismo tiempo ostenta los atributos del rayo y la serpiente (...). Cabalga sobre un venado. Hay mitos gloriosos acerca de cómo algunos hombres han adquirido grandes riquezas en dinero y en ganado por haber ido a visitarlo a su cueva. Pero este dios, que necesita muchos trabajadores, puede también capturar a un hombre y obligarlo a trabajar en la tierra durante años, hasta que se desgasten los guaraches de hierro que le ha asignado."

No cabe duda de que se trata de un dios sombrío, que nosotros identificaríamos como "el Capital". Por eso *acumula*, enriquece a quien se le acerca y explota al trabajador. Por ello se le caracteriza como un ladino, como un mestizo, como un no-indio: para los pueblos indios el "mestizo" (o "ladino") encarna la *mayor amenaza concebible*, esto es, el fin de la propiedad comunal de la tierra y del autogobierno tradicional, el fin de la Comunidad en resumidas cuentas, asesinada por la propiedad privada, los partidos políticos y las formas de organización social "extrañas". No resulta ocioso añadir que, en otras variantes de este mito, al *bene ya*", divinidad de la riqueza, todavía se le "decolora" más su piel: aparece con rasgos de hombre blanco, como ha atestiguado Enrique Marroquín.

Llama la atención que el mito no se resuelva de un modo trágico, que no abuse del drama. Los occidentales, de un tiempo a esta parte, hemos educado nuestra sensibilidad en el

"sensacionalismo": para que una ficción nos afecte ha de rayar en lo terrible. Si lo terrible no es ficción, si es suceso, acontecimiento histórico, entonces no hallará el modo de impactarnos. Una cultura ha de estar muy enferma cuando sus hombres ya sólo vibran ante la fábula, cuando soportan mejor un crimen perpetrado en la realidad que uno imaginado, "novelado". Pero este no es el caso del mito de la riqueza: lo que nos cuenta es sencillo, casi cotidiano; la historia se despliega sin convulsiones, sin golpes de efecto, lejos de toda afectación. Pasan muy pocas cosas en este mito; y, sin embargo, los indígenas captaban su profunda significación, percibían el sentido y la palpitación filosófica de cada episodio, aparentemente irrelevante. Casi nos emociona intuir que todavía subsiste un intelecto capaz de recoger el matiz, de reaccionar sin prisa y con delicadeza ante un relato nada estridente...

La versión del mito de la riqueza que hemos analizado, recogida en el libro "El Arco Iris Atrapado", nos habla de un campesino insomne sorprendido por la escena que pudo capturar en la madrugada: una recua de venados, con arriero que fuerza la marcha, llega finalmente al pueblo y se estaciona ante la casa del rico local. El campesino intuye que en aquella vivienda se cierra un trato, se hace un negocio. Al día siguiente, no obstante, por no hallar rastro de los animales, indicios de la visita, casi concluye que todo fue un sueño. Pero, en las noches ulteriores, otros campesinos se percataron de la repetición del suceso: la recua, el arriero, el encuentro con el rico del pueblo, el trato que se cierra,... El potentado local, además, hacía ostentación de su riqueza, asoleando su fortuna con una significativa asiduidad. Y un día murió. Y se extendió el convencimiento popular de que su espíritu moraba en el monte, al lado del dios de la riqueza, con quien en vida tratara. Y que cuidaba de la fauna y de la flora local, especialmente de los venados, como habían podido comprobar algunos cazadores. No hay más argumento, no hay más "arquitectura" narrativa. ¿Dónde reside entonces el interés? ¿Cómo discernir el significado, la intención, el objetivo educativo?

Son las acotaciones, los comentarios que se intercalan entre episodio y episodio, las notas adyacentes, los excursos,... los que confieren significatividad a la leyenda, dotándola de una segunda naturaleza conceptual, filosófica. Los narradores avezados saben cambiar el semblante en esos momentos, levantar la mirada para solicitar atención, modular la voz para que el mensaje llegue a todos...

Desde sus primeras palabras, el mito rehuye la explicitud y el apasionamiento demagógico en beneficio de la insinuación y de cierto distanciamiento afectivo. La "presentación" del Capital y de su Señor es una obra maestra de la ponderación y de la sensibilidad en la crítica:

> "Cuentan en el pueblo que la fortuna tiene su misterio, que el capital tiene un patrón que no es humano; ese amo del caudal de plata y poder es el *bene ya*" , o sea, el señor potentado, soberano sobrenatural que vive en la montaña, en el peñasco, en la cueva o en el arroyo; es dueño y vigilante de sitios determinados y mantiene un control sobre las cosas y los seres de tales parajes. Donde vive el *bene ya*" se vuelve un sitio encantado.
>
> El *bene ya*" cambia de identidad: a veces aparece vestido de humilde campesino

> de la región; otros aseguran que lo han visto vestido de catrín. Sale de día o de noche. Los que lo han visto dicen que no es pernicioso, es generoso, amable y domina a la perfección el zapoteco y el castellano"

El Capital no obedece meramente a los designios de un hombre o conjunto de hombres; es más complejo: "tiene su misterio", "un patrón que no es humano". Cabe representarlo como una divinidad negativa. El Capital, que no es sólo "plata", sino también "poder" ("caudal de plata y poder"), fuerza económica y política, domina directamente un área, ejerciendo un control absoluto sobre los bienes y los hombres de ese "sitio encantado". Como veremos, sale de sus dominio para "hacer visitas", pero también puede "ser visitado" en su propio territorio. En sus manifestaciones externas, aparentes, el Capital es diverso: lo puede encarnar un campesino de aspecto humilde, y sin embargo adinerado (el mito se forja en el período colonial, cuando las comunidades contemplaban importantes diferencias de fortuna entre los indígenas), o una persona elegante, bien vestida, engalanada (un "catrín"), que no parece de la región. Para satisfacer sus objetivos, el Capital se sirve de las "buenas maneras"; y aquellos que lo tratan, que giran en torno a él, de hecho lo presentan como un elemento no pernicioso, capaz de la generosidad, "amable". Además, tiene de su lado a la Cultura ("domina a la perfección el zapoteco y el castellano"); en sí mismo es Saber. Así, con esta introducción, garantiza el narrador la inteligibilidad del mito: con medios extraordinariamente sencillos, se ha expuesto toda una teoría del Capital.

A partir de aquí, la "condensación", la "concentración", se hallará entre sus rasgos más destacados. Y el mito se resuelve finalmente como un ensamblaje de críticas poderosas que operan por pinceladas sueltas, aunque plenas, rápidas pero precisas. Cabría hablar de "impresionismo" literario para este género de leyendas...

En el mito, un campesino que no logra conciliar el sueño se convierte en testigo de una de las visitas del Capital, que para en la casa de don Macario, rico incipiente. El *bene ya*" llega arriando una recua de venados ("esa recua era de por lo menos dos docenas de animales; a su paso levantaban polvo"). Esa breve referencia introduce, según Marroquín, una denuncia: "se denuncia a la ganadería, innovación económica causante de la ruptura del igualitarismo comunitario tradicional".

Pero es el personaje de don Macario quien recibe la mayor carga crítica: amigo de los comerciantes de la villa de Mitla, recibe el cargamento de plata que le trae el *bene ya*", en esa ocasión y en las sucesivas, y exhibe su fortuna sin decoro, cada tres o cuatro meses, asoleando la plata en petates "como quien asolea maíz o café". Sus conciudadanos, que llevan una vida muy distinta, estiman que en la casa del nuevo rico vive "una serpiente con cresta de pluma dorada" -símbolo de la maldad del Capital. La avidez de don Macario, sus afanes mercantilistas, lo han separado de la Comunidad: en su casa se aloja el mal. Mario Molina señala que, en algunas variantes no zapotecas del mito, el *bene ya*" se asimila a la figura judeo-cristiana del diablo, de modo que, con sus reiteradas visitas, con sus constantes entregas de plata, terminaría "endemoniando" a don Macario.

En la versión que comentamos, Macario establece con el *bene ya*" una relación de "compadrazgo": ello implica que todos los asuntos importantes de su vida quedarán a expensas de ese vínculo con el Capital; ha fundido su suerte a la del interés, se ha

"familiarizado" con lo mercantil, vivirá literalmente bajo su protección:

> - En buena hora, compadre; pase, su comadre nos espera con la cena.
> - Gracias, compadre, pero desearía primero hacer la entrega del cargamento: son 25 animalitos con carga de plata circulante, según pedido. Si gusta puede contar.

Al lado de don Macario, el propio *bene ya*" se erige en objeto de la denuncia, pero siempre de un modo curiosamente "respetuoso": el Capital acude de vez en cuando a los mercados comarcales ("cuando esto sucede hay afluencia de dinero y el tránsito de marchantes se desborda"), aunque prefiere la "invisibilidad' de los tratos que sostiene con los particulares (muy poca gente lo ha podido ver, en esas visitas a los nuevos ricos y comerciantes). La acumulación de capital es, en efecto, "invisible": los procesos que encumbran materialmente a un hermano de la comunidad y terminan desgajándolo de ésta no son inmediatamente perceptibles; el mecanismo de la ganancia es secreto. La plusvalía no se ve: la mercancía es su máscara.

Hay un aspecto del mito que, en nuestra opinión, ha sido a menudo malinterpretado. El *bene ya*", aparte de su "delatadora" relación con la ganadería (una de las puntas de lanza de la penetración del capitalismo en las comunidades), se presenta, paradójicamente, como un "defensor de la naturaleza", un "protector de la fauna y de la flora", un "guardia ecológico". Esta circunstancia ha confundido a Mario Molina, así lo creemos, que reseña sin más este lado sorprendentemente "bondadoso" del *bene ya*". A nosotros nos parece, sin embargo, que el mito adelanta ya la crítica de ese "medioambientalismo anti-campesino", ese "ecologismo capitalista", que, en nombre de la causa conservacionista, estrecha el cerco a las comunidades, las desplaza en ocasiones, dificulta su subsistencia material, las priva de sus recursos, dificulta el aprovechamiento comunitario del bosque y de los montes, las desposee del derecho tradicional a regular su integración en el ecosistema; y todo ello para alentar negocios capitalistas, ecoturísticos a menudo, bioprospectivos cada vez más, como han analizado Ana Esther Ceceña y Joaquín Giménez Héau, entre otros.

El mito indica que el *bene ya*" cuida de los venados del monte y los protege de los cazadores; que, después de su muerte, el espíritu de don Macario lo acompaña en esa tarea. Pero se sobreentiende que actúa así para explotarlos por su cuenta, en sus recuas por ejemplo, para "domesticarlos", con mentalidad de ganadero egoísta, negando a los humildes campesinos el derecho a completar su dieta con un poco de carne de caza. Otras variantes del mito presentan a la divinidad negativa impidiendo que se abran brechas o se construyen carreteras en sus dominios, lo que podría resultar plausible desde un purismo conservacionista; pero cabe suponer que lo hace para dificultar la comunicación entre los indígenas, para mantenerlos en su marginación y aislamiento, evitando solidaridades regionales y progresos en su organización reivindicativa. Y en los mitos se le reprocha, además, su indiferencia ante las muertes que tal escrúpulo ecológico provoca, al forzar a los campesinos a una circulación arriesgada por fragosas rutas alternativas, como la vía Oaxaca-Ixtlán-Tuxtepec.

También se dice en las leyendas que extravía a los campesinos cuando se internan en el bosque para aprovisionarse de leña, que esconde ovejas y cabras de las comunidades,... Se

trata, en definitiva, así lo estimamos nosotros, del Capital que se apodera del monte, del bosque, de la naturaleza; y que esgrime argumentos conservacionistas para "limpiar" de indígenas y de usos indígenas sus propiedades, actuales y futuras. Se trata del Capital y de sus proyectos de explotación de la naturaleza, enfrentado a unos campesinos que vivían en ella, que son parte de ella. Un Capital que, para predicarse "amable", "generoso", "no pernicioso", oculta sus afanes depredadores tras la fraseología educada de la defensa del medio ambiente, de la protección del ecosistema...

El mito de la riqueza, protagonista excepcional de la educación comunitaria mesoamericana, constituye -en esto el acuerdo es absoluto- un recurso privilegiado en la lucha contra las fuerzas económico-sociales y político-ideológicas "universalistas", capitalistas, que procuran desmantelar el localismo indígena, un localismo comunero y democrático. Así lo ha considerado, valga el ejemplo, Molina Cruz:

> "La amenaza de un sistema de poder frente a una cultura en decadencia dio origen al mito de la riqueza, una postura legítima, apologética de los ancestrales derechos a elegir la forma de vivir. El mito de la riqueza se contó en todos los hogares, bajo todos los tejados de las comunidades. Se trataba de detener ese viento que pone de cabeza una economía sustentada y equilibrada como el trueque -el gwzon de ayuda mutua-, economía que fue apagándose por la intromisión de la política capitalista; a partir de entonces surge el trabajo asalariado y con ello mucha gente indígena es explotada y miserable. El gwzon, como método horizontal de trabajo, permitió la justicia y la igualdad, una labor colectiva donde nadie explota a nadie."

De una forma llana y sintética, E. Marroquín redundó en la misma idea, que hemos hecho nuestra sin ambages: "El mito fue forjado por los oprimidos y cumple indudables funciones de resistencia cultural".

3)

El **motivo del "maíz que llora"** aparece en una infinidad de relatos, leyendas, historias,... Lo mismo que el mito de la riqueza, sigue formando parte del repertorio temático de la educación comunitaria indígena. En todos los casos, supone la idea del que también el maíz "tiene corazón". En "Primeras interpretaciones..." se recoge una escena a la que asistimos repetidas veces por los caminos de Juquila: un padre regaña a su hijo por no recoger del suelo un grano de maíz, un grano que está llorando:

> "De niño, cuando mi madre me llevaba por las culebreadas veredas del pueblo, recuerdo perfectamente la orden y la explicación que diera sobre el maíz tirado en el camino:
>
> "- ¡Levanta ese maíz! ¿No ves que está llorando?. A alguien se le debió de haber caído anoche. El maíz es sagrado, no debe estar tirado, es el grano que nos sustenta. Si lo desdeñas a tu paso, nunca más se acumulará en tu casa y vivirás

triste por haberlo despreciado.

El maíz tiene corazón y se da cuenta; aprende a recogerlo. El fríjol también tiene vida, son dos cosas que debes valorar. Recuérdalo siempre, hijo. Apresúrate a levantarlo cuando lo veas en tu camino."

La gente de estos rumbos lleva ese concepto. Cuando encontramos tirado un grano de maíz lo levantamos y lo limpiamos antes de guardarlo en el bolsillo."

Pero, ¿por qué llora el maíz? Una interpretación dominantemente culturalista insiste en su carácter sacro, en su papel religioso, simbólico, que lo ha convertido en objeto de veneración, de modo que lloraría por "desatención", por "abandono", por menoscabo de su dignidad y pérdida del debido respeto,... Lloraría por una afrenta.

Sin embargo, muchos relatos sugieren que el maíz no es tan egoísta y, de hecho, llora por la Comunidad, por la unidad eco-social del pueblo indio. Podríamos sostener, con un juego de palabras grato a Baudelaire, que el maíz piensa y siente por la comunidad y en ocasiones se aflige. Piensa y siente por la comunidad, y llora por lo que descubre...

Me cuenta Felipe Francisco una leyenda de Juquila Vijanos, en la que el maíz también llora. Su origen data de los años convulsos de la Revolución, que en Oaxaca se desfiguró notablemente y ha sido recordada como tiempos de violencias y atropellos, de caos y de desórdenes sin regla. Los ciudadanos de Juquila, ante el cariz que tomaban los acontecimientos, y los rumores insistentes acerca de una ocupación del pueblo por una u otra facción, decidieron en asamblea abandonar la localidad. No tendrían tiempo de recoger la cosecha, pues estimaban que sus vidas corrían peligro. Marcharon al amanecer, sin despedirse de sus milpas. Unas semanas después la aldea seguía sin ocupar; y el maíz sin cosechar. Unos mercaderes que caminaban por una brecha próxima a los sembrados oyeron en cierta ocasión unos sonidos estremecedores: les pareció que una criatura, o un animal en todo caso, gemía desesperadamente. Escalaron una ladera y se asomaron a la milpa: era el maíz, todo el maíz, el que lloraba.

Cuenta Felipe que no lloraba por el "retraso" en la recolección, cosa habitual en otros años por uno u otro motivo. No lloraba por sentirse "inútil", lo cual no era cierto, pues la madre tierra tiene sus modos de "recuperar" aquello que los hombres rehúsan -de hecho, los campesinos de Juquila nunca recolectaban toda la parcela, nunca recogían toda la cosecha: dejaban una buena parte del maíz en sus mazorcas, para libre uso de los pájaros, los demás animales, las otras fuerzas de la naturaleza... Insiste Felipe en que el maíz lloraba por la marcha de los hombres, que significaba la muerte de la comunidad; lloraba porque sabía que, para un indígena, no había tragedia mayor que el desplazamiento. Sin los hombres, la milpa era también un muerto viviente, un cadáver a la intemperie. El maíz lloraba por todos, por el todo de la comunidad mutilada. Dicho de otra forma: la comunidad entera lloraba en el maíz...

Un sistema educativo informal que ha convertido los mitos del maíz en compendio de una filosofía; que ha repetido hasta la saciedad, por la boca de sus leyendas, de sus rituales, de sus representaciones, algo muy importante, recordado con toda sencillez por Alicia Aguilar

Castro: "De la semilla del maíz nace nuestra cultura"; debió sufrir como un ultraje el establecimiento, a partir de los años 60, de las tiendas rurales campesinas Conasupo, que llevaban maíz subsidiario y de mala calidad a las comunidades, provocando el abandono de su cultivo en muchas laderas productivas de la Sierra. Cabe sorprender, en esa medida "paternalista", una estrategia para debilitar la cultura ancestral agrícola, pues atentaba contra el rasgo tradicional de una convivencia con la tierra y empujaba hacia el consumo y la emigración. Este maíz extraño, que se trasvasaba con prisa, sin ceremonias ni rituales, cuyos granos esparcidos en la descarga eran barridos por el personal de Conasupo como se barre cualquier basura, ante los ojos angustiados de la población mayor, probablemente llorara ya sólo por él...

¿Y qué decir del maíz transgénico de nuestros días, aparte de que ya no puede llorar, pues también se le suprimido genéticamente esa capacidad?

4)

Dentro de la serie de los rituales, hay uno que expresa admirablemente el optimismo vital de los pueblos indios, su actitud esencialmente positiva ante los avatares de la existencia: el **ritual del Cho"ne**, que procura alejar la muerte del hogar. Cabe la posibilidad de que el cristianismo no haya conseguido dramatizar la muerte tanto como hubiera deseado en el ámbito de las comunidades, y que subsista ahí una concepción menos lacrimógena del desaparecer. La naturalidad con que el indio afronta los sucesos más terribles de la existencia, esa energía que extrae de la organización colectiva de la vida, alimentada por la educación comunitaria, se expresa en sus ritos funerarios. Reparar en ellos puede ayudarnos a comprender mejor la obstinación de su resistencia secular, su manera de vivir la insumisión como principio cotidiano, a pesar de la fortaleza del Enemigo, de su voracidad sanguinaria, del monto de desaparecidos, torturados, encarcelados...

Los indígenas de Cajonos estiman que, mientras continúen en la casa las pertenencias del fallecido, ni éste descansará como se merece ni los vivos podrán librarse de su recuerdo opresivo. Mientras en el hogar algo "hable" de él, su espíritu seguirá rondando a los vivos, sin nada bueno que aportarles. Por eso, en la noche del entierro, el petate en el que el familiar expiró se convierte en una bolsa grande, y en él se depositan las pertenencias del fallecido: ropa, huaraches, sombrero, cobija, ceñidor, pañuelo, gabán,... Sólo se conservan los instrumentos agrícolas, como el machete y la coa. Mientras se introducen estos objetos en el petate, se habla al espíritu del muerto, con buenas palabras. Se le asegura que en vida se le quiso, y no poco; pero que ahora debe hacer el favor de dejar en paz a los vivos y no interferir más en sus cosas... Hecho el "equipaje", amarrado con el mecapal del propio difunto, regado todo con mezcal y ahumado con incienso, se pide a una persona no familiar, un borracho o un vago preferentemente, que tire el bulto fuera del pueblo, y que no regrese a casa. Se le regalará licor o se le pagará por el servicio, pero se le instará a que de un largo rodeo, busque el punto por donde nace el sol y, sobre todo, bajo ninguna excusa regrese al domicilio del finado. Al Cho"ne se le prende fuego y, como está prensado, tarda días en consumirse.

Mientras tanto, los familiares celebran rituales para "desprenderse" de la muerte, entre ellos el del "lavado de ropa", que se celebra en las afueras del pueblo, en un arroyo,

manantial o incluso en el propio río. Marchan en peregrinación y permanecen hasta la tarde, lavando y secando la ropa, "limpiándose" también ellos, eliminando todas las "adherencias" de la muerte. Al medio día una comisión del pueblo les trae alimentos, normalmente tortillas de maíz y fríjoles fritos.

El énfasis en la necesidad de "alejar" la muerte, así como la exigencia de una "purificación" tras el entierro del ser querido, testimonian un vitalismo radical, una prioridad absoluta de los valores de la vida, de una vida que se desea alegre, no contaminada por los efluvios malsanos del recuerdo doloroso. No se cancela el duelo; pero se rechaza la idea de una permanencia en su seno. Y, sobre todo, se repara en los vivos, en los afectados por la pérdida, en su bienestar, en su equilibrio anímico, en lo que necesitan para seguir adelante... Para evitar que se hundan en una tristeza paralizadora, porque la comunidad los sigue necesitando resueltos y decididos, se borran a conciencia las huellas de la muerte y del difunto.

Réquiem
5)

La influencia social efectiva de los mitos y de los rituales en todas partes desfallece, como signo de la postración de la educación comunitaria, que no puede competir con éxito con la Escuela, los medios de comunicación, los modelos de comportamiento introducidos en los pueblos por los "profesionistas", etc. En esa competencia tiene las de perder porque desde la base material de la existencia, desde el ámbito económico, le llegan solicitudes, requerimientos, que no puede atender: la generalización de las relaciones sociales capitalistas (uso constante del dinero, asalarización, multiplicación de los intercambios comerciales, privatizaciones...) la convierten en disfuncional, contradictoria, retrógrada. La Escuela es la "forma cultural" que corresponde a la propiedad privada, la plusvalía y el conflicto de clases entre empresarios y trabajadores, mientras que la educación tradicional indígena requiere y reproduce un orden igualitario, basado en formas colectivas o comunales de propiedad, en exclusión del trabajo alienado y del salario y con un poderoso vínculo "comunitario", una fuerte adscripción "local", por parte de la población. Por eso las tendencias económicas y sociales contemporáneas, tal y como influyen en la organización socio-política de las comunidades indígenas, con la intromisión interesada de los poderes estatales y federales, tienden a consagrar la hegemonía de la Escuela, relegando a la educación comunitaria a un segundo plano residual.

En este contexto, muchos mitos y leyendas se pierden o se transcriben atendiendo a criterios de deformación sistemática. Las ceremonias y los rituales se folclorizan, se frivolizan, como ha ocurrido con la Danza de los Huenches, danza sagrada del maíz degradada en dramatización chusca. Leyendas como la de las rocas guardianes no despiertan otro interés que el del inventario, el de la recolección de exotismos heterogéneos; muy poco dicen ya a los indígenas de hoy. Procedimientos religioso-curativos tradicionales como el del temascal cambian de naturaleza y hasta de nombre; etc., etc., etc.

Somos concientes de que con este trabajo estamos entonando un Réquiem, poco importa que desde la simpatía. *Réquiem por la Educación Comunitaria Indígena*...

Sin embargo, surge una pregunta: ¿qué ocurriría con esta educación comunitaria en un

contexto "revolucionario", verdaderamente "autónomo", enfrentado al neo-liberalismo del Capital, independiente de los organismos y las instituciones del Estado, hostil a las privatizaciones, defensor de los usos económicos y políticos tradicionales de los pueblos indios? ¿Qué ocurriría si el movimiento y las bases zapatistas, en sus territorios "autónomos" chiapanecos, apostaran verdaderamente por esta "educación comunitaria indígena", en lugar de promover, cono hoy hacen, la escolarización al modo occidental?

www.pedrogarciaolivoliteratura.com

_____

https://www.lahaine.org/est_espanol.php/una_leyenda_un_mito_un_motivo_y_un_ritua