

Juan Pedro Viqueira. *María de la Candelaria: india natural de Cancuc*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. 91 páginas.

La voz de los signos

I. Dos de febrero del año uno. María, puérpera de 40 días, presenta a Jesús al templo, con las candelas y las tórtolas para ser sacrificadas según marca la tradición. Renace un rito y, junto con él, nace Nuestra Señora de la Candelaria.

21 de noviembre de 1721, fiesta de la presentación de la virgen niña al templo. Cae Cancuc a manos del ejército represor enviado desde Santiago de Los Caballeros. María Candelaria, joven tzeltal de 13 años, inspiradora del movimiento rebelde que puso en jaque a la Audiencia de Guatemala, no pudo ser hallada. Renace, al calor de las armas, el saqueo y los ajusticiamientos, la *pax hispana*. Otra María, india esta vez, entra, con doble paso firme, en la tradición escrita de los vencedores y en la tradición oral de los derrotados.

II. Historia narrada por hombres españoles o mestizos, la de Chiapas sólo sabe de mujeres indias cuando de resistencias aborígenes se trata. Y si las resistencias fueron muchas, las mujeres recordadas, en cambio, fueron escasas. La primera de ellas surge desde el encuentro inicial contra los chiapanecás en 1524, recordado por Bernal Díaz del Castillo, donde, una india «algo vieja y muy gorda», pintada en todo el cuerpo y con algodón pegado a las pinturas, acompañada de braseros con copal y algunas imágenes de sus dioses, se metió «sin miedo alguno» en medio de la batalla a alentar a sus hermanos «y luego fue despedazada».¹

Casi un siglo después otra indígena, igualmente anónima, mereció figurar en la historia de los dominadores al ser la causa de que se descubriese el culto clandestino que los tzeltales de Copanaguastla seguían tributando a la diosa Jantepusi llamada «Vieja de Hierro», oculta en el mismo nicho que ocupaba Nuestra Señora del Rosario. La resistencia oculta, teñida de sincretismo, daba muestras de su pujanza. El rico pueblo algodonerero, en cambio, ya no pudo darlas; desaparecería pocos años después a causa de una peste. Cuando los atribulados indios pidieron en 1617 permiso para mudar de asiento, los frailes lograron convencer a la Audiencia de que lo negase, alegando que fuesen a donde fuesen sería en vano: estaban pagando por su idolatría. Sólo quedó la imagen de la virgen, rebautizada como Nuestra Señora de la Candelaria y trasladada a Socoltenango, donde hasta hoy se le sigue venerando.²

Tendría que transcurrir otro siglo para que, en 1711, en el poblado tzotzil de Santa Marta, una mujer indígena atrajese de nuevo la atención de los españoles. No hubo entonces batallas ni pestes, pero sí imágenes y sahumerios. Entre dos figuras

¹ Bernal Díaz del Castillo, *Historia Verdadera de la Conquista de Nueva España* (Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo-Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Rafael Landívar de Guatemala, 1982) 469.

² Mario Humberto Ruz, *Copanaguastla en un espejo: Un pueblo tzeltal en el Virreinato* (México: INI-CNCA, 1992) 341-343.

de la virgen colocadas en una ermita (una de ellas la que se le había aparecido cuando iba a su milpa, le dijo ser «una pobre llamada María, venida del cielo a ayudar a los indios») encontró a la mujer el cura de Chamula que acudió a destruir el «falso milagro» de virgen tan descarada que ya ni siquiera se cobijaba con ropajes de deidad prehispánica. La india no murió despedazada como la chiapaneca ni apestada como la Copanaguastla; después de azotarla sin piedad en la plaza del hoy San Cristóbal de Las Casas, la enviaron al Castillo del golfo, a pudrirse de cara al Atlántico.³

De nada sirvió que el cura de Chamula lograra con engaños secuestrar su imagen; la heterodoxa virgen se apareció al año siguiente para anunciar a los indios: «Que ya no había tributo, ni rey, ni presidente, ni obispo; que ella los tomaba a cargo para defenderlos». Su interlocutora fue de nuevo una indígena, esta vez tzeltal. Ya sin tapujos, la virgen tomaba franco partido por los indios eligiendo incluso a una mujer con la cual compartía nombre (y que optó por añadirle el «de la Candelaria»), e incitándolos a la rebelión contra el yugo de los hispanos. Ni siquiera Guadalupe-Tonantzin se había atrevido a tanto!

Avidos de prodigios que les aseguraran que el Cielo que habían importado a América seguía estando de su lado, no faltaron españoles que aseguraran que era el Demonio mismo el que se había apoderado de María de la Candelaria, tras ser expulsado en Chilón del cuerpo de una india tabasqueña gracias a la ayuda de la virgen del Rosario (Ximénez, 272ss).

Contra el poder del Demonio acuerpado en imágenes iconoclastas de María no cabía más que acudir a la propia Madre de Dios: los españoles tomaron como estandarte una de sus representaciones, la venerada en la iglesita de la Caridad, a la que bautizaron como «La Generala». Alaghom «la Engendradora» —Jantepusi llamada «Vieja de Hierros», contra María Madre de Dios— La Generala. La batalla de las diosas contra las vírgenes estaba declarada.

III. Carente de manuscritos sobre la batalla celeste- que continúa en el tiempo sin tiempo del mito—, Juan Pedro Viqueira Albán dedicó su atención a afanes más terrenales: re-crear, en el sentido prístino del término, la historia de una mujer que vivió entre dos mundos en choque y amalgama. La epopeya de la adolescente que intentó la utopía de libertar a su pueblo, surge -no menos nítida por literaria- de la pluma de Viqueira, quien, a falta del registro de esa voz con que ella arengaba a los llamados «ejércitos de la virgen», la recreó con papel y tinta en su libro.

El resultado, parcial como cabía esperar del hecho de que las fuentes en que se basa fueron redactadas por los vencedores, no es por ello menos valioso. Empleando documentos inéditos del Archivo General de Indias, y contrastándolos con los informes de los frailes Gabriel Artigas y Francisco Ximénez, contemporáneos del suceso, Viqueira adelanta sustancialmente los estudios hasta hoy hechos sobre la revuelta (que casi en su totalidad no hacen más que repetir lo dicho por los frailes), y nos ofrece un apasionante relato que a más de su rigor histórico tiene el indudable

³ Fray Francisco Ximénez, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, de la Orden de Predicadores*, c. 1720 (Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia, 1931, Libro II) 266-267.

mérito de una excelente redacción, accesible a cualquier público, ya que venció la tentación de mostrarse erudito a costa de la paciencia del lector -enfrentado a un voluminoso aparato crítico- y, queriéndolo o no, tomó el camino gemelo de la etnología y la literatura, en la mejor tradición de Ginzburg, Le Goff, Cipolla, Le Roy-Ladurie o Sciascia. Gracias a esa decisión, tan sabia como inusual en los historiadores, María adquiere no sólo voz sino también cuerpo y cotidianidad, privilegio del cual no había gozado ninguna de las otras mujeres indígenas que hasta hoy figuran en la historia oficial de Chiapas.

Cuerpo y cotidianidad. Dos atributos que María de la Candelaria, como cualquier otro miembro de un pueblo mesoamericano, adquiere gracias a la comunidad. Porque, pese a su título engañoso, no es esta la historia aislada de una mujer excepcional; es narración de vidas comunes, convergentes o encontradas; de los que desearon creer ciegamente en el mensaje de la virgen que a través de ella se manifestaba, y también de aquellos que optaron por desconfiar de la posibilidad de un nuevo tipo de existencia.

No es ésta, tampoco, una de esas narraciones de comunidades idílicas y homogéneas a que nos tienen acostumbrados quienes se encargan de historiar el devenir de los pueblos indios; descubrimos a lo largo de la lectura las pequeñas mezquindades y las enormes intolerancias y ambiciones personales que aún hoy dividen y enfrentan a esos conglomerados sociales. Las mezquindades e intolerancias españolas, en cambio, apenas se insinúan en el texto, lo que constituye para mi gusto una debilidad del libro, si bien no me escapa el que sea mi opinión indiófila la que me impida ser objetivo. Acaso el autor consideró innecesario repetir las brutales arbitrariedades del alcalde Pedro de Zavaleta o del obispo Alvarez de Toledo, o acaso -quiero creer- optó por privilegiar la descripción de la ambigüedad que permeaba los ánimos de los indígenas protagonistas de los conflictos.

La elección de los indios, justo es señalarlo, no ha de haber sido fácil: la hierofanía era tan iconoclasta que la duda debió plantearse a menudo. No se custodiaba a la virgen detrás de un petate como a las antiguas deidades? No se le ofrecía copal como a ellas? No se le vestía con huipiles como para hacerla más india? Y, al mismo tiempo, no se le alababa con letanías y aves marías? No compartía la ermita con una imagen de Nuestra Señora del Rosario que mostraba al Niño Jesús en sus brazos? No recordaba en sus intervenciones la muerte de su hijo a manos de los crueles judíos -esos que habitaban por entonces en Ciudad Real vestidos de españoles-? No hablaba, a través de María, de una resurrección al cabo de tres días?

Cómo no sentirse perplejos ante tal ambigüedad, que tendía sus orígenes más remotos a aquella época en que los frailes unieron en un solo culto trompetas y chirimías, copal y velas de cera, rosas de Castilla y bromelias de la tierra, latines y lenguas mesoamericanas. Bien había confesado tal perplejidad Nicolasa Gómez, la madrastra de María, antes de ser arcabuceada, ahorcada y puesta su cabeza en una pica, exactamente allí donde se levantaba la ermita que albergó los «embustes de Satanás». (p. 14-67)

Pese a la recompensa ofrecida (cincuenta pesos y el cargo de gobernador), a las novenas a la virgen de la Caridad y las misas a Nuestra Señora de Montserrat, (p. 23)

María de la Candelaria siguió sin aparecer tras la estrepitosa derrota de los rebeldes en Cancuc, al mismo tiempo que se multiplicaba : se aseguró haberla visto desde El Lacandón y las cuevas entre Ocosingo y Comitán hasta La Laguna de Términos-coludida con los ingleses contra el soberano español-, pasando por los barrancos de las regiones llamadas Coronas y Chinampas. Tan ubicua y cambiante como las esperanzas de los indios.

Ubicua y cambiante. Dos virtudes de la narración de Viqueira, que nos muestra a los actores sociales en su dimensión humana; ni panegírico a los vencedores, ni lamento por los vencidos, y mucho menos relato maniqueo. Porque, a lo largo de todo el texto, las fronteras entre los participantes se muestran tan difusas como de hecho lo fueron; tan polifacéticas como sus personalidades, verdaderas hijas de su tiempo. Junto a los brujos que crean tormentas para detener a las fuerzas multiétnicas que participaron en el asalto a los pueblos rebeldes, el fraile dominico que los conjura (Ximénez, 303), al lado de los ministros indios que sacan en procesión al Santo Entierro, coreando el *Miserere*, los capitanes hispanos avanzan de rodillas desde la puerta del templo entonando un *Te deum*; si los religiosos invocaban al demonio como instigador de los milagros, los indios hacían lo propio, achacando a la influencia del maligno la reticencia de los españoles a aceptarlos; unos y otros ajusticiaban a los que juzgaban traidores, rivalizando en falta de piedad e imaginación.

Imaginación como la que muestra Juan Pedro Viqueira para introducir sutilmente en boca de unos los miedos, esperanza y creencia de los otros; no en balde los unía una convivencia de casi dos siglos. Así descubrimos la añoranza de los fugitivos ante las madrigueras de los zorros y la propuesta del padre de María de construir tres chozas de palma en el sitio donde el rostro de su hija «se transfiguró de felicidad»; astutas alusiones a aquella expresión evangélica («las zorras tienen guaridas. . . , pero el hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza»)⁴ y a la proposición de Pedro de construir tres tiendas ahí donde tuvo la transfiguración de su Señora. Por no hablar del prólogo mismo del libro, que recuerda el empleado por Lucas para justificar la escritura de su Evangelio.⁵

También hay en el libro falta de piedad; sobre todo para destruir mitos, poniendo al desnudo las ambiciones y flaquezas de vencidos y vencedores: la codicia del obispo Juan Bautista Alvarez de Toledo, y la de los capitanes de la virgen; la prepotencia de los nuevos vicarios indios que se hacían transportar a hombros tal como los españoles y exigían alimentos y limosnas con la misma desmesura que los frailes; la ambición de quien tomaba una plaza, fuese indio o español, por robar hasta los mendrugos de los vencidos y, sobre todo, crueldad para destruir en el lector, casi al final del libro, la imagen cuasi hagiográfica que había ido germinando de la protagonista. Impiedad necesaria, sin embargo, para rescatar lo más humano del personaje: mujer capaz de manipular las voces de lo sagrado, según Viqueira, con tal de contribuir en la recreación de un mundo que ofreciera a los suyos la opción de la libertad.

⁴ Lucas 9:58

⁵ Lucas 1: 1-4

Aunque, por otra parte, puede el objetivo historiador que no fueron, finalmente, las voces de lo sagrado las que manipularon a María de la Candelaria? Cómo aprehender los misterios y alcances de lo que el otro vive como sacro? Dónde se sitúa para el tzeltal del siglo XVIII, los linderos de una sacralidad que permea, a veces hasta ahogarla, la vida cotidiana? Son, en resumen, válidas las palabras que Viqueira pone en boca de María de la Candelaria cuando, casi al final de su vida, asegura a su cuñada haber urdido el milagro? No habrá él mismo sucumbido al discurso hegemónico y descalificador de la alteridad que perpetuaron los documentos al pretender diseccionar el pensamiento religioso tzeltal con el tortuoso bisturí de la laicidad contemporánea?

IV. Sea como fuere es claro que María de la Candelaria, mujer demediada que inició su vida pública pretendiendo ser mensajera de la virgen católica, y la terminó transportada en un petate como las diosas prehispánicas, recobra, gracias a Juan Pedro Viqueira, eso que le negaron la tradición indígena y la historiografía española: su esencia primigenia de mujer tzeltal.

Y ni siquiera podemos recriminarle a Viqueira el haber transgredido la norma evangélica: «Dejad que los muertos entierren a sus muertos»,⁶ porque María de la Candelaria no pereció para siempre en el parto que la salvó de caer en manos de sus perseguidores; siguió viva en la tradición oral, en las escuálidas pero tercas tradiciones de los indios que se negaron a considerarla muerta a pesar de haber visto su cabeza informe clavada en la picota de Yaxalum y luego en la Ciudad Real. Su recuerdo alentaría de nuevo a los indios que hablaban de un retorno de la virgen en 1727 y, siglo y medio más tarde, algo de su ejemplo permeó sin duda a su sucesora Agustina Gómez Checheb que se convirtió en madre de los dioses al parir sus imágenes en el pueblo tzotzil de Chamula, dando la señal inequívoca de que había llegado el tiempo de una nueva rebelión, casi en los mismos años en que las cruces parlantes, con su atavío femenino, alentaban la Guerra de Castas en Yucatán.

Aún hoy, casi tres siglos después, al tejer los iconos que representan a los antiguos dioses en sus huipiles, las mujeres mayas mantienen viva una tradición que cubre no sólo sus cuerpos y los de sus hijas, sino también el de sus vírgenes. Imitando los gestos milenarios de Alaghom, la engendradora por antonomasia, continúan dando vida a los dioses, y a través de ellos, a los hombres. Confían sin duda también en que, eterno retorno cíclico del tiempo maya, habrá mañana otro historiador capaz de desentrañar su mensaje y vertirlo en tinta, haciéndolo accesible a quienes, al igual que nosotros, habrán olvidado el lenguaje de los antiguos signos.

Mario Humberto Ruz
Centro de Estudios Mayas
UNAM-México

⁶ Lucas, 9:59