

EL XIMIMAI Y LA MEMORIA RITUAL MAYA-CH'ORTI' DE LUCHA CONTRA EL HAMBRE

JULIÁN LÓPEZ GARCÍA

Universidad Nacional de Educación a Distancia

jlopezg@fsf.uned.es

RESUMEN. El llamado Xiximai (espíritu de la escasez) es una entidad sobrenatural que colabora para entender la necesidad de ayudar y regalar comida en tiempos de escasez de alimentos. Este personaje se presenta en las casas de los indígenas el primer día de julio y entonces hay que atenderlo ritualmente donándole comida, pues, en caso contrario, dejaría el hambre en las casas que no mostraron generosidad. A partir de las referencias recopiladas sobre Xiximai, el artículo tratará sobre cómo ante crisis de subsistencia se activa la memoria y emergen rituales y relatos que parecían estar olvidados, como el de Xiximai, pues su presencia recuerda siempre la necesidad de compartir comida, especialmente en ámbitos muy vulnerables, como los de las montañas maya-ch'orti' del oriente de Guatemala. La reflexión se ubica dentro de un análisis general sobre la memoria de estrategias culturales para prevenir y sortear el hambre.

PALABRAS CLAVE: Xiximai, hambre, maya-ch'orti', regalo, mezquindad.

THE XIXIMAI AND THE CH'ORTI 'MAYAN MEMORY RITUAL TO WARD OFF HUNGER

ABSTRACT. The so-called Xiximai (spirit of scarcity) is a supernatural entity that helps to understand the need to help and give food in times of food shortages. The spirit visits the houses of the indigenous people on the first day of July and must be ritually welcomed with food. Those families that do not do so will be condemned to poverty and hunger. Based on the references compiled on Xiximai, the article will discuss how, in response to crises of subsistence, memory is activated, and rituals and stories emerge that seemed to have been forgotten. One such story is that of Xiximai, who always reminds us of the need to share food, especially in very vulnerable areas, such as those in the Maya-Ch'orti' mountains of eastern Guatemala. The discussion is part of a more general analysis of the memory of cultural strategies to prevent and overcome hunger.

KEYWORDS: Xiximai, hunger, Maya-Ch'orti', gift, stinginess.

1. Los significados de «atencionar» y «esquinear»

Durante mi trabajo de campo en la última década del s. xx en varias comunidades maya-ch'orti' de los municipios de Camotán y Jocotán en el oriente de Guatemala tuve pocas referencias acerca de la mitología y la práctica ritual en torno a Xiximai, el espíritu de la escasez, como era calificado por muchos de mis informantes. De hecho, solo pude estar presente en un acto ritual de exorcismo de Xiximai. Pensé que estaba ante una evidencia clara de extinción mítica y ritual. Sin embargo, a partir de la llamada «hambruna de 2001», que asoló la región en esa fecha, el personaje salió de su ostracismo y durante varios años pude conversar sobre su presencia y su perfil. Xiximai no había muerto, y ante un hecho traumático, el hambre, emergió como emergen tantos recuerdos ante diferentes activadores. En este caso, el hambre como hecho traumático, en poblaciones especialmente vulnerables, activó diferentes recursos míticos y rituales aletargados, que convergían en un sentido similar: la necesidad social del regalo de comida, la necesidad de «atencionar» con provisiones, con ayuda y con palabras a quien lo necesite y el rechazo a la posibilidad de negárselo a quien lo precise.

Uno de los valores centrales de la cultura ch'orti' sale a la luz de manera recurrente cuando se habla del trabajo, de la comida, de la vida social e incluso de las relaciones con los muertos y con otros seres sobrenaturales: se trata de la necesidad del regalo, la visita y la ayuda mutua. No solo se alude a la conveniencia de regalos y visitas recíprocas por la seguridad que brindan, sino también por el gusto de la compañía y de compartir. Las visitas y las atenciones recíprocas son esenciales para entender el sentido de la vida ch'orti'. Decía Wisdom, en su etnografía sobre este grupo indígena de hace casi cien años, que en las frecuentes visitas:

[...] el visitante es muy bien atendido por sus anfitriones, quienes le sirven comida, le proporcionan una hamaca para que descanse y lo ayudan en cualquier tarea que haya llegado a ejecutar en su aldea. Se espera que todas las familias traten en esta forma a sus visitantes. Una de las peores reputaciones que una familia puede tener es la de no ser hospitalaria con sus visitantes, sean amigos o extraños, indígenas o ladinos (1961: 295-296).

Un neologismo que, en forma de verbo, se usa con frecuencia para dar cuenta de esta realidad es «atencionar», y tiene un sentido polisémico: atender, agasajar, echar una mano, cumplir... Así, se debe «atencionar» a un paseante que acude a la casa o a las imágenes de santos que llegan para hacer posadas; a una «pacienta», sobre todo a la mujer que recién ha dado luz, se la debe «atencionar» con plantas medicinales o con comidas especiales; a la dueña sagrada de la tierra se la «atenciona» con chilate desabrido; a un compadre se le puede «atencionar» con ayuda en los tiempos de siembra o de deshierbe, y a los «hombres trabajadores»¹ que traen la lluvia se los «atenciona» con copal y candelas. «Atencionar» es también cuestión de palabras: atender conversaciones, dar consejo, alegrar contando casos, rezar... «Atencionar», de alguna manera, es la base de la vida social. Pensar y hacer teniendo presentes a los otros, que se distribuyen en círculos concéntricos desde la casa hasta el cosmos. Es el seguro de vida tanto en el ámbito doméstico como en el comunitario y en otros que van más allá del mundo de los hombres.

Pero esta convicción y ese gusto tienen su envés en comportamientos y discursos sobre la mezquindad y la ruindad. El adjetivo «ruin» o «ruincito», usado como sinónimo de mezquino o egoísta, es el que habitualmente se usa y tiene también un significado polisémico: el ruin es aquel que esconde comida para no regalar a los paseantes; en su casa el comal no está visible en el centro de la estancia como evidencia de que la generosidad no forma parte de su vida; el ruin es descreído y tras su idea de que, por ejemplo, los muertos no llegan a acompañar y a compartir la comida que les ofrecen sus dolientes en los *sikines*² durante el mes de noviembre, se esconde egoísmo; es también aquel que se hace a un lado en momentos de trabajo comunitario, no busca compadres en

1 Se habla genéricamente de los «hombres trabajadores» para referirse a las entidades sobrenaturales que facilitan, gracias a ofrendas y ruegos, la llegada de la lluvia cuando es necesaria. A veces se usa como sinónimo de ángeles o santos.

2 Aunque con frecuencia se ha traducido *sikín* por Día de Muertos (Wisdom, 1961: 511), su significado real es «comidas para los muertos» o «invitación de comidas a los muertos». Efectivamente, se habla del «tiempo de *sikines*» para referirse a las «visitas» que las almas de los muertos hacen al mundo durante noviembre, pero también se realizan *sikines* en otras ocasiones: la noche en que se vela un cadáver, al cumplirse los ocho días de su muerte, al cabo de seis meses y al cabo de un año. Con todo, las más importantes son las de noviembre, pues sirven para recibir a todos los muertos cercanos a la familia de un doliente (López García, 2001).

la aldea porque de manera interesada considera que estos compadres generan mucho gasto y prefiere buscarlos entre ladinos del pueblo a un coste menor³; es «ruincita» también aquella persona que es parca en palabras o más bien las guarda, para no comprometerse; en definitiva, es alguien individualista que solo piensa en sí mismo. Un verbo de uso frecuente entre los ch'orti' para referirse a comportamientos y actitudes de los ruines es «esquinear», literalmente, dejar en una esquina algo con el sentido de esconder. A las personas «ruincitas» les gusta «esquinear» comida; «esquiean» objetos susceptibles de ser prestados, «esquiean» su mano en trabajos comunitarios, «esquiean» sus palabras en reuniones comunitarias o en situaciones que implican tomar partido; aquellos que «esquiean» la palabra nunca la usan para alegrar al otro, pues hablan de manera desabrida y entristecen, ni para apoyarlo, pues callan; en vez de hablar claro y de manera abierta, cuchichean y difunden chismes...; en fin, la palabra «esquieada» es la que separa en vez de amalgamar, la que mueve a la dispersión. No me puedo detener aquí en este asunto, pero de algún modo los discursos de los padrinos de invierno frente a los padrinos de verano estarían marcando esa capacidad convergente y divergente de las palabras, los unos con sus ruegos atraen algo bueno y necesario como es la lluvia, los otros, con sus invocaciones fuera de sintonía, alejan las lluvias⁴. En fin, «atencionar» y «esquinear» serían los dos polos ideológicos que tensionan la vida social.

En un ejercicio de costes/beneficios que se podría hacer desde las bases teóricas del formalismo económico ante la angustia que provoca la indisponibilidad de comida o ante la presencia de relatos cada vez más cercanos y potentes de la racionalidad capitalista, podría llegar a entenderse que «esquinear» puede ser ventajoso frente a «atencionar». Esta tendencia intuitiva obedecería a impulsos instintivos y sería lógica, como sugiero, en contextos como el ch'orti', sometidos a continuas crisis vitales que llevan aparejados la escasez y el hambre. Como se ha estudiado

3 El *recubal*, que es el nombre del ritual que cierra el vínculo de compadrazgo, llevaba a entablar y a consolidar vínculos sociales entre los indígenas, pues hacía partícipes a muchos del regalo en forma de comida que el padre de un niño enviaba a su padrino para sellar la relación (López García, 2002).

4 Una aproximación de los perfiles y el sentido simbólico y social del enfrentamiento entre padrinos de invierno y padrinos de verano puede verse en López García (2001).

por diferentes antropólogos, sociólogos e historiadores (Mariano Juárez, 2013; Metz, 2006; Claudia Dary, 1998; López García, 2003), la carestía de alimentos forma parte de la historia maya-cho'ti' y, por tanto, está muy presente en su memoria. Y esa memoria lleva a desechar la llamada del impulso y a revertir esa tendencia instintiva, activándose referentes míticos que podían parecer olvidados. Y de esa activación se decanta la idea de que los beneficios a corto plazo individualistas y egoístas a la larga son destructivos.

En este artículo me voy a centrar en cómo la memoria de un personaje enigmático y ambiguo, el Xiximai, hace emerger un relato básico, sobre todo en tiempos de crisis, el de la necesidad de regalar. Pero no es el único recurso mítico y ritual que activa la memoria, en esos críticos tiempos para traer a primer plano de la vida social las utilidades de «atencionar» a otros. En otro lugar (2000) he referido los relatos de quienes «mueren tres días» y visitan el más allá, la gloria y el infierno, y después «reviven» y cuentan la experiencia extraordinaria de lo que han visto. Entre los muchos personajes que hay en el infierno, uno llama poderosamente la atención de esas personas que van al más allá, es el mezquino. Está en el infierno con un guacal de calabaza, lleno de comida o bebida, que ofrece a quienes pasan cerca, pero cuando estos miran ese recipiente, se encuentran con que está lleno de gusanos y lo desprecian. El visitante, el que ha «muerto tres días», ignorante de quién es ese tipo y por qué está en esa pose, inquiera al vigilante que lo acompaña en la visita, quien responde:

Esos son ruines, mezquinos... si tienen una cosa y no la quieren vender o no regalan a otra persona, ese en la otra vida ya no recibe nada porque es un gusanero lo que tiene. Una persona que tiene fresco de chicha y al llegar un paseante, de pronto lo embroca, lo esconde para no regalar, en la otra vida es un gusanero lo que tiene en el jarro, porque no hizo su regalía, como no convidaba en el mundo, aquí no tiene permiso... Por eso hay que hacer aquí en la tierra, hay que extender la mano, hay que regalar: si hay chilate, regalar un traguito de chilate a otra persona (López García, 2000: 35).

En otras palabras, una de las enseñanzas que se desprenden de esa evidencia es que quien no regala, en vez de incrementar su seguridad y su patrimonio, acaba solo.

Otro ejemplo en el mismo sentido es la adaptación indígena del mito católico de Adán y Eva. En las versiones ch'orti' de ese mito, lejos de darse a entender que el primer regalo de la humanidad —el que hace Eva a Adán— es un pecado, el mito recreado claramente informa de las bondades de ese regalo: desde el momento en que Eva regala la manzana a Adán, aparecen todos los orificios del cuerpo con utilidades muy agradables y deseables individual y socialmente: se abre la boca, y con ella, las posibilidades de hablar y comer, surgen el pene y la vagina y el placer sexual, también aparecen los vestidos y el trabajo en la milpa. Es decir, ese primer regalo es el germen de todas las interacciones sociales y el punto de inversión del aislamiento y la soledad.

Adán y Eva llegaron con la conquista que provocó entre los ch'orti' dispersión desde el valle donde habitaban a las montañas, pero significativamente la indigenización del mito de Adán y Eva contribuye a formalizar ideas de integración comunitaria a pesar de la dispersión. Al pasar de tantos años de evangelización los ch'orti' surgieron, y así me lo hacía explícito Don: «La Eva atenciónó al Adán».

En el mismo campo de sentido, pero con importantes particularidades, están el mito y el ritual en torno a Xiximai. La hipótesis que guía este texto es que el significado del Xiximai se hace fundamental a partir de la conquista con el consiguiente desplazamiento de los indígenas desde la llanura a las montañas que provocó un incremento de la vulnerabilidad indígena. Ese desplazamiento, además de otras consecuencias, tiene una vitalmente muy significativa: implicó pasar de un plan de vida organizado en función de dos cosechas anuales de maíz (como era habitual en el hábitat indígena en torno a los valles antes de la conquista) a una sola en las montañas tras la conquista, una sola cosecha que se va escalonando desde finales de junio hasta finales de agosto en función de las distintas alturas en las que se hallan las milpas, y que pueden ir desde los 300 metros a los 1.500. Posiblemente el fantasma del hambre estuviese presente antes de la conquista, pero a partir de esta la dispersión hizo más dificultosa la ayuda mutua en tiempos de crisis.

2. Mitología y ritual en torno al Xiximai, el espíritu de la escasez

Aunque frecuentemente aletargado, el Xiximai (espíritu de la escasez o del hambre) es una entidad que ha ayudado a entender y hacer explícita esa tensión fundacional entre «atencionar» y ser «ruincito»; entre favorecer la idea de cooperación en tiempos de escasez de alimentos o apostar por el individualismo. Es así porque Xiximai se presenta en las casas de los campesinos indígenas justamente en el momento de mayor incertidumbre del ciclo anual, cuando la angustia es máxima, pues el grano de la cosecha pasada se está agotando y se viven momentos de extrema necesidad, en torno a los meses de junio y julio, dependiendo de las comunidades. El fantasma del hambre atemoriza e inquieta en dos situaciones que prefiguran hambre: cuando llueve poco y se augura que la cosecha va a ser escasa y cuando las mazorcas o el grano se entrojan y no se sabe si se conservará bien o se arruinará como consecuencia del gorgojo. Xiximai es la gran advertencia para tomar partido en una tesitura insoslayable, especialmente en tiempos de incertidumbre: bien la ayuda mutua y las atenciones recíprocas, bien la soledad como antesala a la disolución social.

El Xiximai es una entidad compleja; adentrarse en su sentido es, además, difícil, porque su perfil se desdibuja con frecuencia, pero también es cierto que su figura emerge cuando estallan crisis de subsistencia, especialmente deletéreas, y se reactiva en sentimiento de la necesidad de la ayuda mutua y del «atencionar» recíproco. El antropólogo Charles Wisdom, que hizo su trabajo de campo en los años veinte del siglo xx en la región, considera que el Cicimai:

[es el] espíritu maligno que devora a *ih'pen*, el espíritu masculino del maíz. Parece tener sexo femenino y probablemente sea la personificación del gorgojo, que es la plaga más temible de los graneros. Se dice que cuando ha sido comido el espíritu del maíz, el grano desaparece. En la ceremonia que se celebra para almacenar el maíz, que tiene por objeto impedir la entrada del espíritu maligno en los graneros, los protectores de estos son hacinados con las mazorcas y advertidos de que deben guardar el maíz contra el cicimai. Los protectores son cuatro (Qu'm-ic, Matulin, Pastor y Salvador) (1961: 454-455).

Rafael Girard, que hizo su trabajo de campo en la región hacia los años cuarenta del siglo xx, se refiere a *Chichimai* como «dios del hambre»:

[...] un ser maligno que ronda la aldea durante los meses de junio y julio, cuando el maíz se ha vuelto escaso: es el chichimai, dios del hambre, que absorbe el magín de los alimentos causando anemia; esa sombra nefasta desaparece en agosto al llegar los elotes nuevos. Para librarse de esa polilla que mortifica a los vecinos debe celebrarse devotamente la fiesta del 29 de mayo guardando ese día religiosamente con la esperanza de poder ahuyentar al chichimai equivalente del apizteote de los aztecas (1949: 156).

La fecha de su llegada a las comunidades es confusa. A veces dicen que llega en junio y otras, en julio. A John Foug, otro antropólogo norteamericano cuya etnografía en la región se realizó en los años sesenta, le contaron que el ritual de expulsión del Xiximai se realiza en julio (1972), y a mí los campesinos ch'orti' me han referido que Xiximai llega el 1 de junio y se retira el último día de ese mes; por eso es llamado también «el junio». Incluso pude asistir a una de las ceremonias de expulsión que se realizó en Tunucó Abajo el último día de mayo y que comentaré más adelante. Lo más probable es que la fecha varíe en función de los períodos de cosecha, más tempranos en tierras bajas, como Tunucó Abajo, y más atrasados en tierras altas, como Pelillo Negro, lugar donde se ubica la ceremonia de exorcismo relatada a John Foug. Podemos decir entonces que Xiximai llega coincidiendo con el momento de incertidumbre e inquietud, cuando ya no queda grano de la cosecha anterior y la escasez es palmaria, y cuando se va a entrojar el grano tras la cosecha, momento delicado porque el gorgojo acecha y la pérdida del grano es una posibilidad.

Aunque Girard lo identifica como «dios del hambre», es más probable que su sexo sea femenino, como dice Wisdom. Fernando Ramírez, que traduce al español desde el original en ch'orti' el relato de Foug sobre el ritual de expulsión de Xiximai —aunque incompleto—, llama a este espíritu «diosa de la hambruna» (2005). En el propio texto de Foug se dice —aunque no aparezca en la traducción de Fernando Ramírez— que las mujeres que participan en el exorcismo son identificadas con Xiximai. A partir de la traducción al inglés del propio texto original de Foug

en lengua ch'orti' y con la versión en español de Ramírez, propongo esta nueva versión de la descripción más elaborada del ritual para la expulsión de Xiximai:

Hay una ceremonia llevada a cabo en julio. Dicen que es una ceremonia secreta. Ellos [los dueños de la casa] no quieren que llegue gente. Por eso no ponen mucha comida: solamente un tomatillo de chilate, veinticinco bombas de copal y un poco de masa de chilate y preparan también tortillas grandes que remojan en el chilate que está sobre la piedra de moler. Entonces empiezan a incensar toda la superficie de la piedra de moler, los bordes del fogón, las hornillas, la base de la piedra, los tomatillos, los cántaros y las jarras. Inciencan también las trojas y todo el perímetro de la casa. Reúnen después a todos los niños que están en la casa y los deshúman junto a todos los integrantes de la familia. Cuando todo el interior de la casa ha sido completamente incensado, hacen lo mismo con los parrales de las trojas para expulsar a la xiximai de la casa. Entonces, la mujer de la casa sale, caminando hacia atrás. Dicen que la mujer, es como si fuera la xiximai. Está siendo expulsada desde el interior de la casa. Dice las siguientes palabras para expulsarla de la casa. Le dice: señora Cesaria, rey Cesario, niño Cesario, niña Cesaria, Diosa del hambre, hoy les pago para abandonen mi casa donde están escaseando las comidas. Está comiendo la comida de mis hijos. Usted no sabe cuánto trabajo me ha costado. Usted está consumiendo todo lo que hay en mi casa. Por su culpa el hambre está encogiendo los vientres de mis hijos en mi casa.

Le pago para que se retire. Le ahuyento en nombre de Dios del cielo. El hombre va rezando así mientras va desahumando el camino por dónde va la mujer. El hombre dice a la xiximai: «Esto es nuestro pago para su salida, señora Cesaria, hoy le digo que está en manos de los ángeles, de los dueños de los relámpagos y de los truenos. Donde usted se queda, usted consume todo lo que hay en el lugar. Pero Ángel San Gabriel, el ángel Santo Tomas, el arcángel San Miguel, cuando invocamos sus nombres, sobre los jefes de aquellos comedores. Hoy le pido que los ahuyenten, señores del rayo, señores del trueno, que se vayan a los cerros y allí permanezcan donde hay dulzura y verduras. Y si ellos no lo hacen que se derrumbe la tierra sobre ellos. Si hay comida ellos llegan a comer todo y si no hay ellos tienen hambre, Señora Cesaria, rey Cesario. En nom-

bre de todos los ángeles, la expulso de mi casa. Su apariencia debe irse hasta los lugares donde usted vive. Usted consume todo en las casas y en todos los lugares donde vive la gente. Señora Cesaria, don Cesario, niña Cesaria, niño Cesario. Conduzca su camino a la puesta del sol, en las grandes montañas, los grandes picos. Allí tome forma para siempre, porque no podemos aguantarle, y no podemos estar de pie para alimentarle, porque usted como espíritu no debe aparecer y mezclarse con los seres humanos. Entonces le ponemos en manos de los dioses. Este rezo es para ahuyentarlo para que vuelva sobre sus pasos. Entonces la mujer regresa al lugar donde estaba.

El principal asunto de este relato es que los ch'orti' ponen en juego estrategias de todo tipo para alejar a Xiximai en el momento que se augura su llegada, coincidiendo con el fin de las existencias de la cosecha anterior y las expectativas de la nueva cosecha: pagarle con comida, «desahumar» con copal todos los objetos y escenarios donde estará el maíz —la piedra de moler, el fogón, las hornillas, los tomatates, los cántaros, las jarras y las trojas—, y, en tercer lugar, invocar a los creadores y protectores benéficos para que ayuden en la retirada: los ancestros don Cesario, doña Cesaria, niña Cesaria, niño Cesario y los ángeles san Gabriel, santo Tomás y san Miguel. Pero sobre todo este relato es muy interesante por el tono dramático que transmite sobre las nefastas consecuencias de que Xiximai se quede en la casa.

En la versión que me narró D. Simeón, de El Tablón (Chiquimiula), en 1994, el rasgo fundamental del Xiximai es transformar la cualidad de las comidas, especialmente del maíz, pues hace que la abundancia se torne en escasez y provoca que el grano abundante que la familia tiene llegue a desaparecer y las tortillas que come, sustentadoras en otra situación, no llenen en absoluto cuando entra en contacto con ellas Xiximai, pues este espíritu «juega» con las comidas, es decir, las bruja y les quita su espíritu, y, con este robo, su capacidad sustentadora. Como me contó doña Gregoria de Tunucó Abajo, quita el magín de las comidas, el espíritu de las comidas y de los recipientes que pueden alojar alimentos: «[...] agarra el maginaria del guacal, de la piedra, del comal, lo come..., va comiendo el magín». Esta situación solo puede impedirse de dos maneras: en primer

lugar, esperando a Xiximai con comida (tortillas grandes de maíz y una olla de atol), que vea qué se le ofrece y que hay un plato esperando para cuando llegue; en ese supuesto, simplemente llega, observa el regalo de comida y se va, pero si eso no se produce, Xiximai se queda en la casa y hay que recurrir a expulsarlo sahumando con copal. Este es su relato:

Decían que el día primero de junio, es la cosa del xiximai, hay que desahumar la casa con copal, se desahúman todos los cuartos, las piedras de moler, el maíz entrojado, frijol... todo lo que hay en la casa, el gallinero, la piedra de moler, la cocina y después las semillas. Dicen que es como un espíritu que cuando está en la casa dicen que aunque se muele mucho, se echa mucha tortilla, que ni alcanza a ser suficiente... se va aquello rápido, no abunda; entonces cuando eso se retira, aunque sea poco pero hay para todos; es decir hay abundancia, aunque coma la familia y siempre sobra comida; pero así durante que lo desahúman para adelante cambia, porque dicen los dueños de la casa que el espíritu se retira porque si no dicen que penetra en la comida, penetra en las personas, que uno come mucho y no se llena... dicen que el xiximai juega la comida por eso es que uno no la contempla, ya después que se desahúma ya no, la comida tiene fuerza uno come poquito y está uno satisfecho. Antes de desahumar come uno mucho y no lo sustenta porque aunque muele bastante maíz, no alcanza, tiene uno más hambre, quiere comer mucho pero ya cuando pasa ya no... eso dicen los viejitos que eso ya existe porque ya entra la temporada cuando más escasa está la comida; cuando el tiempo entra en esta temporada que hay mucha compra de maíz y frijol es cuando dicen ellos que no abunda y el espíritu juega todo y no abunda por eso es necesario desahumar, cuando ya la comida va apocando desahúman pero tiene un día especial, el primero de junio. Hay que tener dos memelas⁵ de buen tamaño, cuando él pasa sabe que ahí está, no lo tiente, le tiene miedo de que muy grande, una memela. Lo echan en el comal y lo tienen guardado donde guardan las tortillas, en el *yagual*. Lo guardan dentro del yagual, aunque se quede picado, pero ahí está. Aquí hacen atol en una olla y lo dejan para otro día, lo mira que hay bastante y se va; si mira que hay poquito si entra, por eso hay que desahumar. Es el primero de junio que anda.

5 Las memelas son tortillas de maíz grandes y gruesas.

Años después de esas versiones, en 2017, don Abraham García, de la aldea Potrero, me daba la siguiente versión sobre cómo actuaban sus padres y abuelos ante la inminente llegada en junio de Xiximai. Estos antepasados «no lo hacían esperado», es decir, no le preparaban comida para recibirlo, sino que centraban su actuación en la expulsión, no solo a través del acto pacífico del sahumero con copal, sino también activando las formas más violentas de expulsión: cuereteando, golpeando fuertemente con correajes de cuero y lazos de ganado mojado y mezclado con sal los lugares donde puede estar el espíritu de la escasez:

Es el primero de junio. Mi familia no lo hacían esperado, lo que hacía es desahumar la casa con copal para que no entren esos maleantes que vienen. Si lo espera se queda y el trabajo no le abunda porque ellos lo están barriendo, lo están acabando; entonces, mejor desahumar. Si se queda, el trabajo de uno no abunda. Aunque tenga uno su maíz y su frijol en nada se acaba. No hay que recibirlo a buenas. Ninguno lo recibía a buenas. Y si no se puede desahumar, arrollaban un lazo de ganado y batían la sal con agua, lo arrollan lo baten con una barcada de agua con sal y mojan el lazo. Y cuereteaban la casa, el cercado, toda la mata de la casa y todo adentro, están desahumando la casa y lo están cuereteando y lo sacan a la salida del camino desahumando pa' que se vayan. Esos traen la pobreza a la casa. Unos hacían ollas de atol agrio, chilate... lo calentaban en el fuego y estando caliente aquella agua... ensucian la pared y lo tiran por encima la casa para que quemem aquellos aires... Nadie los mira, pero son como ministros de Ángel. Están en la montaña donde están los ángeles y el primero de junio entonces los ángeles están haciendo fiesta por la entrada del invierno, hacen bastante ruido con centella con rayo, con relámpago... entonces ellos se corren del ruido que hacen aquellos en la celebración... tienen miedo y se riegan entonces ellos en el lugar, a comer donde la gente.

No resulta extraña esta estrategia violenta de expulsión de Xiximai; sí es, en cambio, una novedad muy significativa la inversión de la actitud de los dueños de la casa ante la ofrenda de comida que le podían hacer. En las versiones anteriores hemos visto que, si comprueba que sí han preparado comida para él, se va, asumiendo de manera implícita que donde hay

generosidad no se instalará el hambre. En esta versión la enseñanza de la acción comunitaria contra el hambre no se expresa en la generosidad, sino en la unión de fuerzas terrenales y sobrenaturales para la expulsión.

A estas alturas cabe preguntarse sobre el perfil moral de Xiximai. Como refiere el antropólogo Brent E. Metz: más que diosa del hambre, Xiximai es el espíritu que impide la saciedad, el hartazgo, la opulencia (2006: 159). En esa versión de D. Abraham se afirma taxativamente que no hay que esperarlo «a buenas», que, si se lo espera así, con comida, se queda, y las consecuencias de quedarse ya las conocemos: entroniza el hambre en la casa, hace que lo cosechado no abunde, sino que se desvanezca. Vemos entonces la ambigüedad de Xiximai: ¿es un espíritu malvado que puede traer el hambre o, por el contrario, es un espíritu benefactor que avisa de las nefastas consecuencias de acumular y hartarse en soledad cuando los vecinos pueden estar padeciendo?; ¿es un espíritu que roba comida o, por el contrario, está invitando a que se comparta? Lo cierto es que todas esas lecturas caben en su perfil. Y todas las estrategias comunitarias caben para expulsarlo: desde unir fuerzas para expulsarlo violentamente hasta seducirlo con el regalo.

Tiene, por tanto, Xiximai ese tono ambivalente y por eso provoca desconfianza. Doña Gola, en sencillo ritual que realizó en su casa en 1993, y que tuve ocasión de observar, ensayaba una alternativa diferente, sugiriendo que no hay que fiarse de este espíritu. Sí le preparó comida, pero algo no agradable: verduras y tortillas con mucho chile. Después de haber sahumado concienzudamente su casa, sobre todo la cocina, en un banquito colocó un plato con quilete de dante y, a su lado, una tusa llena de chile despedazado, además de las tortillas con chile. A las doce de la mañana, cuando se supone que Xiximai ya ha llegado, enterró la comida en las cercanías de la casa, mientras rezaba la siguiente oración para la expulsión:

Aquí los rechazo a los malos espíritus que vengan, aunque vengan para cada esquina del solar, cada esquina de la casa. Primero Dios que no permita, el Ángel, Espíritu Santo que no le permita de estar cerca del solar, que lo refunda por aquellas naves y aquellas penínsulas. Por la bendición del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Le pido Padre Niño Criador, Re-

vistador del Mundo y Rey de la Gloria. Aquí les dejamos estas cortas alabanzas y experiencias que en este día primero de junio sea rechazado. El Niño San Jesús, Nuestro Padre Creador y la Nuestra Virgen María que nos da la buena virtud, la buena indulgencia, en este día apreciable, en este día dichoso. En el Nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

En el pasado, según recordaba Doña Gola, se le servían grandes *meme-lonas* del tamaño del comal. De esa manera, decía su madre, «viendo tanta comida, Xiximai se asusta», y no volvía a la casa, pues marchaba con el convencimiento de que, por la generosidad, por el dispendio evidenciado, allí no iba a haber escasez. Por eso Xiximai es un espíritu contradictorio. Por un lado, llega para comer y quiere que le sirvan comida, pero, por otro, se instala para perpetuar la escasez en casas donde supuestamente no hay comida o, por lo menos, donde no se la ofrecieron. El Xiximai debe ver que se está comiendo:

No es bueno ayunar porque al ver que nosotros no comemos ella tampoco come y al ver que sacamos la piatadita de frijoles y una memela y un poquito de chile y también nosotros agarramos nuestra tortilla y nuestro café, si comemos nosotros ella también come y se va en otra parte a ver si lo van a mantener; si ayuna la gente ella tampoco come y deja siempre la mala polilla, quiere decir que deja la tristeza.

El gusto del Xiximai está claro, generalmente: le gusta «el sabor» (el dulce y el frijol —la sal—) y aborrece el chile; por ese gusto muchos lo llaman «la galga».

Uno de los textos de Fought, concretamente el del *Sesemite de Ta Pila*, proporciona algunos rasgos de este personaje que son similares al XLxb-na;: su insaciable apetito y el hecho de que vaya a visitar las casas para comer valiéndose de la habilidad o de la fuerza (1972: 141).

Aguardamos aquí, también, lo respetamos. Porque ese día se prepara la comida, lo que quiere comer, de modo que, si viene un amigo, un visitante, ahí estamos comiendo, para que no se vayan con hambre. Aunque sea frijolito se prepara, una memelita con frijolito y de ahí esa tortilla allí se queda, con chile. No se le puede dar al chucho porque si no queda rabia..., se va secando la tortilla y después lo lleva algún ratón. Se pone por el día.

3. Herencia de la conquista, dispersión comunitaria y activación de la memoria cooperativa

En las áreas montañosas de la región ch'orti', donde fueron desplazados los indígenas después de la conquista, los contactos, y, por tanto, la cooperación, se hicieron difíciles por la novedad de los asentamientos atomizados. La orografía que limita los terrenos que pueden allanarse para construir casas explica, en parte, la dispersión. Esa misma realidad hace difícil que se haga posible la unidad deseable entre casa y milpa. La consecuencia de la disgregación en las montañas fue la formalización de pequeñas agrupaciones, los caseríos, muy separados unos de otros.

Con el paso del tiempo, fue reconfigurándose la ordenación territorial con la formalización de hitos integrativos que se conformaron como lugares de la vida y de la memoria comunitaria: los «ojos de agua» —manantiales— que servían para el abastecimiento común y que también se convertían en puntos de convergencia social, los centros ceremoniales donde se celebraban rituales comunitarios⁶, como «pagos a la Tierra», y de manera destacada, la «Casa de los Ángeles», donde los padrinos de invierno hacían rogaciones para pedir lluvia y que llevaba aparejada una importante concentración de aldeanos. También se generaron ocasiones para la realización de actividades económicas que precisaban labor conjunta u organización corporada: cacerías comunitarias, acciones de pesca comunal o salidas en grupo para la recolección de plantas silvestres (Wisdom, 1961). Otras formas de integración social se llegaron a formalizar como consecuencia de rituales integradores, quizás, el más importante de todos, el *recubal*, que, a través de una asociación diádica de compadrazgo, permitía el regalo de comida a múltiples casas de la comunidad, pero también la formalización de circuitos procesionales de santos que recalaban en posada, cada día, en diferentes casas del área ch'orti'.

Todas esas maneras de agrupación y de formalización de sentimientos comunitarios fueron desapareciendo a lo largo del siglo xx con decantaciones hacia formas sociales, políticas y económicas más atomiza-

⁶ Concretamente, Rafael Girad, a finales de los años cuarenta, hablaba todavía de la existencia en la región de varios centros ceremoniales, concretamente los de Cayur, Tan Sha, Tutikopot, Ta Shajte y Limón (1949: 645-656).

das e individualistas como consecuencia de la presión de las formas de vida ladina y de otras circunstancias coyunturales relacionadas de una u otra forma con el aterrizaje de la modernidad en estas zonas olvidadas. Los bosques prácticamente fueron esquilados y han sido ocupados por milpas que llegan casi a las cumbres de las montañas; una consecuencia directa de esto es que han desaparecido prácticamente los animales de caza. Los bosques devastados y la creciente pérdida de eficacia de las tierras, como consecuencia, fundamentalmente, de un notable crecimiento demográfico en las últimas décadas, han provocado otra consecuencia desagregadora: la emigración temporal a fincas, y, en los últimos años, la emigración de jóvenes a Estados Unidos. Esta nueva realidad hace imposible la realización de actividades de tipo comunitario.

Además, han desaparecido prácticamente los liderazgos compartidos y asumidos por una comunidad amplia. Ciertamente existen dos cargos oficiales en todas las aldeas: el alcalde auxiliar y el comisionado militar, pero en ninguno de los casos tienen el necesario consenso y raramente son personajes que contribuyan a la cohesión social. Otros pequeños líderes en estos momentos, como catequistas, coordinadores de proyectos o promotores de algún tipo, lo son solo de parcialidades dentro de la comunidad. Pero, además, la cohesión parcial que pueden generar estos líderes religiosos y sociales se resquebraja porque no se corresponde con el ámbito de influencia de otros especialistas como rezadores o curanderos, cuyo lugar de acción rompía secularmente las fronteras del barrio o incluso de la propia aldea. El hecho de que el nuevo liderazgo no contribuya a crear cohesión comunitaria se observa claramente en el caso de los coordinadores de proyectos de desarrollo. Básicamente, todos estos proyectos se diseñan para atender integralmente una zona; quienes aportan los fondos (sea una entidad gubernamental o no gubernamental) manifiestan siempre su deseo de que se beneficien todos los que están establecidos en el área de acción del proyecto. Por otro lado, influidas estas agencias que aportan fondos por las concepciones indianistas en torno al etnodesarrollo, se procede a la elección de un comité, con un presidente a la cabeza, que se encargará de llevar a cabo las obras con un alto grado de autonomía, coordinando el trabajo voluntario de los beneficiarios. Lo

cierto es que, finalizado el proyecto, con frecuencia encontramos que los beneficiarios no son nunca todos los que aparecían en el diseño previo, sino que hay un importante grado de discontinuidad: un mapa de beneficiarios finales de proyectos retrataría de manera clara los efectos desagregadores de estos y la ineficacia de los líderes para aglutinar y resolver conflictos. Es decir, que estos líderes efímeros que son los coordinadores de proyectos y comités, lejos de generar la cohesión y la integración, se conducen por otro tipo de motivaciones individualistas y que mueven a una mayor desagregación comunitaria. Se podría decir incluso que muchos proyectos de desarrollo, lejos de facilitar conjunción, provocan disyunción y envidia.

Una evidencia muy significativa del adelgazamiento en los vínculos comunitarios en la actualidad se aprecia en el cambio en los motivos de acción terapéutica por parte de los especialistas rituales. Un motivo recurrente para la acción terapéutica actual tiene que ver con formas de envidia por beneficios desiguales de proyectos de desarrollo y por la suerte distinta en relación con la migración clandestina a Estados Unidos: quienes tienen menos suerte en estos eventos acuden a *zajorines* y *shucureros* para entender y revertir las causas de su mal y de su incomprensible desigualdad ante otros. También esos especialistas están recibiendo cada vez más peticiones para actuar en otro asunto relacionado con la emigración; son peticiones realizadas por mujeres, cuyos compañeros llegaron a «los Estados», para que el especialista realice algún trabajo para que ellos, una vez instalados en su destino, «no desprecien el hogar», para que no olviden a su familia ni su comunidad, para que, en palabras de los propios especialistas, en su acción ritual «queden pegados al hogar». Este énfasis en pegar, en momentos de evidente y radical desapego, describe bien la situación en los primeros años del siglo XXI.

En fin, si a todo eso sumamos la lenta y problemática digestión del cruento enfrentamiento entre el ejército y la guerrilla en los años sesenta del siglo XX y la intensa actividad misionera católica a través de la llamada «misión belga» y de la más intensa todavía llegada de centenares de iglesias evangélicas con pautas de agrupamiento sectarias, podemos hacernos idea de cómo el individualismo ha venido colonizando el imaginario y la realidad social ch'orti'.

Podríamos decir que la modernidad está trayendo más desagregación y distanciamiento entre los ch'orti'. En esa tesitura, las crisis de subsistencia, cada vez más frecuentes, se convierten en más dañinas. Sin lazos fundamentados y gratos, la ayuda mutua no se brinda de manera natural. Y es ahí donde emerge la memoria mítica y ritual en torno al drama del hambre, que se puede desencadenar por no tener vecinos o allegados que lo «atencionen» a uno cuando tenga necesidad. Y es ahí donde emerge Ximimai, recordando contundentemente que el hambre solo se vence con generosidad intercomunitaria o, también, uniendo fuerzas para la expulsión de quien trae el daño y el mal. La memoria mítica y ritual se convierte en amortiguador de los males de la modernidad.

4. Bibliografía

- DARY, C. (1998). *Estrategias de sobrevivencia campesina en ecosistemas frágiles. Los ch'orti' en las laderas secas del oriente de Guatemala*. Guatemala: Flacso.
- FOUGHT, J. (1972). *Chorti (Mayan) Texts*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- LÓPEZ GARCÍA, J. (2000). «Morir tres días. Maneras maya-ch'orti' de conocer el estilo de Dios y el estilo de los hombres». *Cuadernos Hispanoamericanos*, 597, 33-43.
- LÓPEZ GARCÍA, J. (2001). «Estética y lógica social en las mesas para las almas chortís». *Bulletin de la Société des Américanistes Suisses*, 64-65, 125-130.
- LÓPEZ GARCÍA, J. (2002). «Dar comida obligando a repartirla. Un modelo de don maya-ch'orti'». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LVI (2), 75-98.
- LÓPEZ GARCÍA, J. (2003). *Símbolos en la comida indígena guatemalteca. Una etnografía de la culinaria maya-ch'orti'*. Quito: Abya-Yala.
- MARIANO JUÁREZ, L. (2014). *Las hambres en La región ch'orti' del oriente de Guatemala. Cultura, política y representación en los diálogos de la cooperación y el desarrollo*. Madrid: Grupo 9 de Universidades.
- METZ, B. (2006). *Ch'orti'-Maya Survival in Eastern Guatemala: Indigeneity in Transition*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

- RAMÍREZ, F. (2005). «E xiximai/La diosa de la hambruna». *Kayuxinar*. Órgano informativo y formativo de la Comunidad lingüística ch'orti' de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, 2, 8.
- WISDOM, Ch. (1961). *Los chortís de Guatemala*. Guatemala: Seminario de Integración Social de Guatemala.