

Religiones nativas e identidades étnicas en México

MIGUEL ALBERTO BARTOLOMÉ*

Este ensayo pretende explorar la relación entre los sistemas religiosos y la identidad étnica de los grupos indígenas mexicanos. Si bien la filiación étnica no requiere de la necesaria existencia o mantenimiento de referentes culturales específicos, algunos de ellos tales como la religión pueden ser fundamentales para la configuración histórica y manifestación actual de la pertenencia étnica. Para demostrarlo propongo una aproximación al papel que las creencias, la liturgia y los especialistas en lo sagrado desempeñan dentro de la construcción de las identidades sociales indias contemporáneas.

Ser miembro de una sociedad implica participar de sus símbolos; la trayectoria de una comunidad social es también una aventura simbólica en la que se va insertando la biografía de sus miembros. El eficiente manejo de los símbolos culturales compartidos, es lo que hace a un individuo ser plenamente reconocido como miembro de un grupo humano específico. Y no sólo la relación con la sociedad se establece en razón de la participación simbólica, sino que el mismo código sirve también para comprender el mundo; siguiendo una especial lógica configurada de acuerdo a las definiciones culturales del mismo. Sólo a través de la apropiación simbólica podemos hacer nuestros los universos sociales y naturales a los cuales pertenecemos. Dentro de esta perspectiva los símbolos no sólo permiten pensar la realidad, sino que también la construyen al otorgarle un sentido. La pertenencia a un sistema simbólico representa tanto la capacidad y posibilidad de *actuar* respecto a un mundo, como de *ser* en ese mismo mundo.

* Centro INAH Oaxaca. Deseo dejar constancia de reconocimiento a Alfredo López Austin por su atenta, sugerente, estimulante y crítica lectura de este ensayo.

Dentro de los sistemas simbólicos son especialmente significativos los que se vinculan a la esfera de lo sagrado.¹ Si los símbolos en general son claves ontológicas (M. Eliade, 1967) para comprender el universo y normar nuestra conducta, los símbolos sagrados configuran la ontología trascendental de una cultura. A cada empresa humana de vivencia y organización simbólica de lo sagrado es a lo que llamamos religión; recordando con Durkheim (1903) que no está tan orientada a los dioses como a la sociedad misma, ya que la veneración de lo divino representa otra forma de legitimar lo social. La configuración del *cosmos* sagrado se corresponde así con la construcción de un *nomos*, de un orden social legitimado. Las concepciones cósmicas de una sociedad se vinculan íntimamente con sus principios asociativos y organizativos (M. Mauss, 1902). Se construye de esta manera una estrecha relación entre lo sagrado y social, en la medida en que ambos son percibidos como partes de un orden que los incluye y del cual forman parte tanto la naturaleza como la sociedad.

La experiencia organizada de lo sagrado representa entonces el principio de las religiones. Los miembros de las sociedades que participan de dichos sistemas habitan un mundo en el que los códigos simbólicos contribuyen a organizar las relaciones sociales; de manera tal que lo sagrado no sólo otorga significación al universo y al destino humano, sino que también tiende a regular la vida colectiva. Así, el discurso de lo sagrado opera como vaso comunicante en la construcción de un mundo social y natural compartido.

Religión e identidad

Es necesario entonces recordar el papel social de la religión para destacar la importancia de los mundos simbólicos en las configuraciones identitarias, dentro de las cuales operan como gramáticas organizadoras de la vida. Parte de la tradición antropológica en México se ha orientado a estudiar las religiones indígenas o el catolicismo popular como dos configuraciones separadas.² Sin embargo, a ni-

¹ Entiendo aquí lo sagrado como el ámbito fenoménico que manifiesta aspectos diferenciados del mundo ordinario y que aparece revestido de una carga o potencia de la que carecen otros aspectos de la realidad. Es el espacio del poder y la afectividad, el lugar de las manifestaciones hierofánicas de la sacralidad que delimitan las diferentes calificaciones dialécticas de la realidad: hay un ámbito de lo sagrado por oposición a lo profano y a la inversa.

² Una cierta tradición historicista en los estudios de religión busca determinar la presencia de nociones prehispánicas y/o coloniales como rasgos diferenciados. En realidad todas las

vel de la conciencia individual y colectiva actúan como una totalidad simbólica, históricamente construida y estructurada de acuerdo a similares reglas gramaticales dadoras de sentido.

Cabe advertir que los sistemas religiosos están íntimamente vinculados a los específicos códigos lingüísticos dentro de los cuales se desarrollaron. La articulación entre lengua, religión e identidad aparece basada en raíces profundas. Tal como lo destaca W. Paden (1988, p. 48) la religión incluye tanto creencias y prácticas como un lenguaje que le es propio y que configura las específicas sintaxis religiosas de cada cultura. Sin necesidad de recurrir a la tradicional hipótesis de Sapir y Worf, referida a que las lenguas actúan como cosmovisiones, se puede aceptar que la pérdida lingüística puede estar acompañada por una intensa transfiguración de las religiones nativas.³

Resulta claro entonces que el momento histórico de la cosmovisión y la liturgia de un pueblo puedan desempeñar un papel crucial en los fundamentos contemporáneos de su identidad étnica. Sin embargo esto ocurre sólo cuando la religión se asume como referente exponencial para la configuración de una específica colectividad social. Así, en algunas culturas la relación entre identidad y religión es indisoluble, en la medida en que la segunda sustenta a la primera. Pero para que la religión cumpla con este papel identitario, por lo general debe estar confrontada con la religión de un grupo alterno que opera como referente antagónico. De esta manera el papel identitario de la religión se vincula con el carácter contrastivo, que opone un "nosotros" cósmico legítimo a un "los otros" percibidos como desacralizados y heréticos; por ejemplo, la tradicional antinomia colonial de cristianos y paganos. La confrontación entre culturas y civilizaciones es también una confrontación cosmológica.

El cristianismo se desempeñó como justificación ideológica de la invasión europea a América, porque legitimaba la empresa mercantil atribuyéndole un carácter salvacionista. Por ello todavía subsiste

religiones, incluyendo el cristianismo actual, son sincréticas; aunque el mismo concepto de sincretismo no ayuda mucho a la comprensión de la vivencia religiosa. El sincretismo alude a fusiones conceptuales aparentes, es decir oposiciones no conciliadas, pero que son experimentadas como una totalidad simbólica por sus protagonistas. La noción de sincretismo ayuda a determinar el origen de los rasgos mas no de su vivencia.

³ El caso de los ixcatecos de Oaxaca es particularmente significativo para la relación entre idioma y religión. Este grupo junto con el idioma perdió los mitos, las nociones cosmológicas y hasta el recuerdo de las antiguas deidades. La misma ideología estigmatizante operó en la pérdida de ambos complejos, si bien se dirigió básicamente a la lengua (M. Bartolomé, 1995).

una imagen de la Conquista como encuentro entre cristianos y paganos, donde las identidades religiosas desempeñaron un papel fundamental. No es casual que la conversión de los nativos aparezca como uno de los esfuerzos capitales de la empresa colonial, destinado en realidad a obtener la subordinación ideológica de los dominados. Sin embargo la evangelización no significó la construcción de un nuevo "nosotros" que incluyera a los indios, éstos continuaron siendo unos "ellos" diferentes e irreductibles a la identidad hispano-cristiana. La supuesta presencia de símbolos compartidos no fue suficiente para abolir las relaciones de dominación; sirvió sólo para reforzarlas e incluso legalizarlas otorgándoles carácter de orden natural. Los lazos organizacionales, raciales, lingüísticos y culturales, así como los intereses económicos, demostraron ser más fuertes que los recién construidos nexos religiosos.⁴

Sistemas religiosos contemporáneos

A pesar de los siglos de dominación ideológica, hasta el presente en todo el centro y sur de México los rasgos pertenecientes a la tradición religiosa mesoamericana, tienen todavía un papel identitario generalizante que es válido también para los grupos nortños mesoamericanizados. Dichos rasgos proporcionan multitud de símbolos compartidos por cada una de las culturas regionales que provienen o han sido influidas por esa tradición. La creencia en tonas y nahuales, los ritos propiciatorios, las nociones sobre la salud y la enfermedad, los cultos en cuevas, la vigencia de deidades del agua, del viento y de la tierra, los Señores de los lugares, la concepción cíclica del tiempo, la predestinación del destino humano y muchos elementos más, forman parte de antiguos códigos que todavía mantienen una presencia definida en la vida colectiva. Esos símbolos son los que posibilitaban y posibilitan la existencia de lugares de culto compartidos, de espacios sagrados colectivos que eran y son objeto de peregrinaciones panétnicas.⁵ Ello no supone la participa-

⁴ La religión también puede generar identidades abarcativas e incluso pan-étnicas, aunque sin romper los lazos político-organizacionales previos; así lo demuestra la expansión del cristianismo que unificó ideológicamente diferentes pueblos europeos sin hacerles perder sus fronteras étnicas. Similar es el caso de las culturas nativas de América a quienes se pretendió unificar ideológicamente.

⁵ Muchos de los actuales sitios de peregrinación panregionales tienen un referente en apariencia cristiano pero de origen prehispánico, tales como la Villa de Guadalupe, Cholula,

ción en una religión única estructurada como tal, pero sí la vigencia de referentes ideológicos comunes para los actuales pueblos herederos de la tradición mesoamericana ; cuyos orígenes se extienden al parecer más allá de la tradición olmeca constituyendo un sustrato básico del área (P. Joralemon, 1976, p. 58). Cabe destacar que la presencia de un mundo simbólico arcaico no significa la "supervivencia" de rasgos relictuales, ni evidencia "continuidades" lineales con las religiones prehispánicas. La vigencia de conceptos y prácticas mesoamericanos pone de manifiesto que éstos mantienen su eficacia cultural y simbólica para definir y actuar sobre la realidad; no son supervivencias folklóricas sino componentes estructurales de las cosmovisiones contemporáneas. La relación de estos sistemas con el catolicismo impuesto exhibe su capacidad para repensarlo y apropiarse de él configurando una totalidad *gestáltica*. No se trata de estudiar la continuidad sino las transformaciones, ya que todas las sociedades generan cambiantes estrategias adaptativas para sobrevivir redefiniéndose a sí mismas.

La represión de las religiones indígenas se prolongó durante centurias. Los hombres de conocimiento nativos, percibidos sólo como "sacerdotes" y "brujos" fueron perseguidos, los sagrados códices quemados y las creencias y rituales se volvieron clandestinos y demonizados. Las reconfiguraciones consecuentes supusieron procesos de síncretismo, apropiación, resimbolización y refuncionalización de la religión impuesta para lograr hacerla propia al compatibilizarla con los códigos preexistentes. Se fueron desarrollando así los sistemas simbólicos contemporáneos que dan vida al llamado catolicismo popular en las áreas indígenas. Sin embargo no se necesita ser teólogo para vacilar en considerarlo sólo como una versión modificada del culto católico, ya que ciertas perspectivas teológicas y prácticas contemporáneas podrían escandalizar a los sacerdotes.⁶ Incluso, en algunos casos, el cristianismo se limitó a actuar como una ampliación de las religiones preexistentes incrementando su panteón. El hecho es que estas peculiares configuraciones, que varían

Chalma o Juquila. Algunos operan como articuladores de grupos pertenecientes a una misma tradición, como el caso del Señor de Tila entre los mayas chontales de Tabasco, a cuyo culto confluyen mayas de Campeche y Tzeltales, Tzotziles y Choles de Chiapas (Miguel Rubio, 1994). También hay santuarios regionales como san Antonino Albarradas en Oaxaca o Xoken e Izamal en Yucatán. Las rutas de peregrinación son las mismas que hace siglos recorrían para venerar a deidades con otros nombres, pero a las que se les pedían favores similares.

⁶ Un caso especialmente antagónico con la moral cristiana está representado por la práctica chinanteca de sacralizar las primeras relaciones sexuales realizándolas tras el altar de la

de región en región, desempeñan un importante papel identitario, en la medida que otorgan un fundamento simbólico para la vida individual y social.

Después de la invasión, los pueblos indios experimentaron un agudo proceso de pérdida de significados. Por ello, cuando lograron una cierta resignificación del mundo se aferraron a esas nuevas configuraciones con la desesperación que generó la orfandad simbólica que habían experimentado. Una de las expresiones de esta reconstrucción es el culto de los Santos Patronos de cada pueblo, que construye una comunidad ritual colocada bajo la advocación de una divinidad tutelar. Probablemente en su origen se encuentre la deidad propia del *altépetl* nativo, de ese principio que conjuga el territorio comunal con la sacralidad y que fue apresuradamente traducido como "pueblo" por los invasores.⁷ En el área nahua esta deidad protectora era designada como el *altépetl iyollo*, el "corazón del pueblo", y aparentemente existía la tradición de que podía ser remplazado por la deidad protectora de un grupo conquistador (A. López Austin, 1989). Los Santos Patronos son ahora las entidades que simbolizan la vida espiritual colectiva, permitiendo que cada pueblo tenga un referente sagrado específico. Actúan como "aglutinadores simbólicos" de sus comunidades, a las que amparan y representan, otorgándoles una filiación identitaria que conjuga el tiempo y espacio de la localidad, su historia y territorio, con los de la colectividad social que la habita. Gilberto Giménez (1978) los ha considerado como principios vitales de la comunidad y emblemas de su identidad. Estos santos también pueden hermanar localidades y configurar geografías sagradas dentro de un territorio étnico, generando comunidades rituales ampliadas a partir de relaciones diádicas entre pueblos (K. Ochiai, 1985). La devoción por las deidades tutelares otorga a cada colectividad un componente identitario sacralizado y por tanto irreductible. Renunciar a su culto implica una negación de la filiación comunitaria. Aun fuera de los ámbitos locales los santos siguen proporcionando una identificación colectiva. Así, los equipos de fútbol de los mixtecos migrantes en Nueva York, salen

iglesia. La misma cultura busca que se haga el amor en la pieza de un moribundo para regenerar la vida que se pierde (M. Bartolomé, 1995).

⁷ El concepto *altépetl* unifica los términos nahuas *atl*, agua y *tepetl* cerro, conjugando así tierra y agua en un sentido germinal y ligado a la sacralidad de un espacio definido. Esta sacralidad estaba otorgada por la descendencia genealógica común de todos los linajes locales de un señorío, provenientes de un ancestro mítico o deidad terrestre que residía en las cuevas de las montañas.

al campo de juego enarbolando el estandarte con la imagen del Santo Patrono de cada pueblo (R. Waterbury, comunicación personal).

No en todos los casos la religión juega el mismo papel para las distintas construcciones identitarias. Hay sociedades en cuya cultura la definición cosmológica constituye la base de la vida colectiva y otras no tan místicas que privilegian diversos referentes, tales como la lengua, el parentesco, la adscripción política, el territorio, la historia compartida o la organización económica. Pero por lo general los símbolos mesoamericanos y/o del catolicismo popular, incluso despojados de su vivencia sagrada, representan datos significativos en los procesos de identificación. Algunas sociedades casi no podrían ser reconocidas haciendo abstracción de su religión. Así, por ejemplo, para el pueblo *ayuuk* (mixes) de Oaxaca el concepto *jujku'ajti'in* puede traducirse tanto como "religión" o como "forma de vida", ambas reguladas por los *inää*, las deidades tutelares (D. Martínez Pérez, 1995, p. 336). La tradición heroica y la expectativa de retorno del héroe cultural, Cong Hoy, actúan también como vasos comunicantes entre los distintos pueblos pertenecientes a la cultura *ayuuk*, intentando superar los localismos excluyentes (A. Barabas y M. Bartolomé, 1984). Se puede seguir siendo *ayuuk* renunciando a su sagrada "forma de vida", pero esa nueva identidad expresará una indigencia cultural y simbólica. Incluso en aquellas sociedades que no han logrado conservar cosmologías relativamente integradas, la religión forma parte de la identidad, aunque el universo simbólico se componga de un complejo *brikolage* elaborado con rasgos pertenecientes a distintas tradiciones.

Quizás el ejemplo paradigmático de la relación entre religión e identidad colectiva lo proporcionen las comunidades milenaristas. Este sería el caso de la sociedad de los *cruzoob*, "los de la Cruz", integrada por los descendientes de los rebeldes mayas que en el siglo pasado protagonizaron la masiva insurrección que la historia de Yucatán conoce como Guerra de Castas. Durante la segunda mitad del siglo XIX los rebeldes desarrollaron en las selvas de Quintana Roo una sociedad teocrático-militar, nucleada en torno al culto de la Cruz Parlante (A. Villa Rojas, 1945; M. Bartolomé y A. Barabas, 1977). Dicha sociedad ha llegado a nuestros días configurada como una iglesia nativa (M. Bartolomé, 1974) cuyos miles de miembros encuentran en la pertenencia al culto una filiación identitaria primordial que incluso los distancia de la etnia maya de la cual forman parte. El orden de la sociedad *cruzoob* está definiti-

vamente ligado al orden del universo: la misma legalidad que rige el cosmos se extiende hasta el *nomos* social. *Nomos* y *cosmos* son co-extensos, ya que los destinos de la sociedad y del mundo están unidos de manera indivisible. El sistema religioso y el sistema cultural son vividos en forma idéntica generando una identidad totalizadora. Cuando convivía con ellos interrogué al general Juan Bautista Poot respecto de algunas prácticas culturales argumentando que las quería registrar porque los jóvenes tendían a olvidar las tradiciones y llegaría el día en que se perderían; el general me respondió que mi esfuerzo era inútil, porque el día en que sus tradiciones desaparecieran se acabaría el mundo.⁸

En las sociedades prehispánicas la posesión de símbolos religiosos propios de cada región o localidad quizá suponían una marca de diferenciación específica entre miembros de un mismo grupo etnolingüístico. Al igual que en el presente, la unidad requería de la diversidad; el concepto de religión compartida parece basarse más en una articulación de las diferencias que en la homogeneización ideológica.⁹ La imposición religiosa colonial supuso el riesgo de perder las "autotonías", las prácticas específicas en las cuales basar la diferenciación y el contraste intercomunitario; por ello las adaptaciones litúrgicas y rituales especiales generadas en cada localidad son asumidas ahora como marcadores de diferencia. En el presente sería casi imposible encontrar dos pueblos, aun dentro del mismo grupo étnico, donde las concepciones y prácticas religiosas sean idénticas. Las diferencias son conocidas y comentadas ya que sirven para demostrar, a partir de la distinción, la similitud de las conductas. Así, las configuraciones religiosas peculiares de cada comunidad proporcionan referentes identitarios similares, pero nunca idénticos. El discurso sobre las diferencias contribuye a definir la identidad compartida.

⁸ La lógica comunitaria orientada hacia la autonomía política y religiosa de los *cruzoob*, se proyecta también hacia el ámbito de la economía. Los mayas han respondido a las transformaciones de la economía regional, intensificando y diversificando la producción doméstica, tratando de mantener la autosubsistencia y la independencia respecto del exterior (U. Hostettler, 1994).

⁹ Hace años se desarrolló una interesante reflexión acerca de la unidad o pluralidad de la o las religiones prehispánicas de Mesoamérica en la que participaron, entre otros, George Kubler (1972) y Wilberto Jiménez Moreno (1972), y a la que no fue ajena un sugerente ensayo de Alfonso Caso (1971). Los autores no llegaron a un acuerdo ya que se pueden enfatizar tanto las similitudes como las diferencias. Sin embargo, creo posible proponer la existencia de un proceso civilizatorio mesoamericano (no un "horizonte") que dio lugar a una multitud de culturas locales, donde los símbolos compartidos se reestructuraron y, eventualmente, resignificaron y así se configuraron sistemas religiosos diversificados, pero en los cuales es posible identificar principios comunes.

El papel de los rituales en la identidad

Todas las culturas desarrollan diferentes estrategias sociales para actualizar y dinamizar sus mundos simbólicos. Los sistemas religiosos están presentes en la vida cotidiana, pero en ocasiones irrumpen con mayor intensidad en los espacios sociales enfatizando la experiencia de realidad compartida. La colectividad refuerza así los lazos que contribuyen a su identificación colectiva y expresan el estado contemporáneo de su proceso de producción y reproducción simbólica. Indudablemente los rituales juegan un papel clave en estas irrupciones de lo sagrado. No pretendo aquí referirme al papel que los rituales cumplen dentro de la solidaridad social, tema que ha sido ampliamente explorado por la tradición antropológica.¹⁰ Lo que ahora interesa es destacar su importancia en la definición y actualización de la identidad étnica de las sociedades que los protagonizan.

En México se registra una gama extraordinariamente amplia de manifestaciones rituales. Existen fiestas exclusivamente comunitarias que expresan el culto a los Santos Patronos o generalizadas como la conmemoración de los antepasados en Todos Santos o la veneración de la Guadalupana. Durante la Semana Santa se recuerda el sacrificio de una deidad cuya naturaleza y atributos varían de pueblo en pueblo. Por otra parte las misas católicas coexisten con rituales agrarios de propiciación de lluvias, ofrecimientos de primicias y prácticas protectivas para la caza. Los rituales terapéuticos exhiben una gran diversidad, aunque manifiestan principios comunes basados en concepciones mesoamericanas generalizadas, a las que confluyen rasgos exógenos apropiados. Los "pedimentos" públicos de favores a las deidades no excluyen la realización de rituales clandestinos en cavernas y otros lugares ocultos, cuyo ob-

¹⁰ A comienzos de siglo (1908) Van Gennep, definió los "ritos de pasaje" como modos de enfrentar las discontinuidades en la vida individual, que ayudan a las personas a enfrentar su nueva condición. Radcliffe-Brown (1922) destacó los componentes emotivos de los ritos destinados a consolidar el mundo ético de sus participantes. E. Leach (1968) propuso que los rituales recuerdan a los protagonistas sus respectivas posiciones sociales reforzando la estratificación existente. En su ya clásico ensayo M. Gluckman (1963) advirtió en los ritos estrategias para canalizar disputas y estabilizar a nivel simbólico los conflictos inherentes a cada sociedad. A su vez V. Turner (1967) también considera que en los ritos aparece una resolución de los conflictos de normas. La escuela de ecología cultural (R. Rappaport, 1967) encontró en los ritos una manifestación de las relaciones entre una comunidad y su ambiente. Basten estos ejemplos para destacar que la interpretación de los ritos siempre dependió de la escuela a la cual se adscribía el autor.

jetivo puede ser la muerte de los adversarios. A su vez, todos los rituales públicos encuentran sus réplicas privadas en los cultos oficiados ante los altares domésticos. Resulta complejo intentar tipologías y mucho más proponer sentidos comunes a los complejos rituales. Se ha recurrido al criterio de rituales públicos para designar a los realizados por el conjunto de una población, diferenciándolos de los privados oficiados dentro del grupo doméstico (P. Carrasco, 1969). Pero a esta perspectiva subyace la división entre ritos "cristianos y paganos" etnológicamente irrelevante, ya que busca la desagregación de una totalidad simbólica.

Esta gran diversidad de prácticas no admite una interpretación unívoca, ya que su misma multiplicidad exhibe el hecho de que cumplen con diferentes objetivos sociales.¹¹ Para acceder plenamente a una manifestación ritual es necesario compartir la cultura, es decir participar del esquema de significaciones (C. Geertz, 1987) derivados de la experiencia histórica de la sociedad. De esta manera los ritos sólo comunican profundamente a aquellas personas capaces de sostener una interacción simbólica equilibrada en los mismos términos transaccionales que regulan los otros aspectos de la vida colectiva. La participación plena en la comunidad ritual es sólo posible para aquellos que a través de ella ejercen y reactualizan tanto su historia cultural, como los nexos organizacionales e identitarios que los configuran como grupo étnico.

Sin embargo, lo que realmente importa para la pertenencia social no es tanto el conocimiento como la práctica de la cosmología: compartir una "costumbre" ritual identifica a los protagonistas más que al conocimiento de su sentido. La comunidad ritual es más una *comunidad de conducta* que una colectividad teológica, si bien los comportamientos deben transitar por canales simbólicos preestablecidos. Incluso se puede llegar a abandonar una tradición cosmológica y, eventualmente declararse ateo, sin dejar de considerarse miembro de una sociedad indígena. En este último caso, las "formas exterior-

¹¹ Esto no supone buscar esencias compartidas a través de reduccionismos radicales, como los propuestos por P. Scadduelli (1988, p. 181), quien ve en los ritos indígenas "la solución simbólica de las contradicciones contenidas en las relaciones sociales de producción": el mensaje de los ritos es múltiple y puede contener también, pero no exclusivamente, la alusión a la contradicción económica. En otros casos los reduccionismos parten de confusiones conceptuales, tal como se advierte en la aseveración de N. García Canclini (1982, p. 188) referida a que las fiestas populares no hablan del Gran Tiempo ni de hierofanías, sino de siembras, cosechas y lluvias. El autor no advierte que el Gran Tiempo alude a la dimensión temporal ritmada por las lluvias y que no hay mayor manifestación hierofánica que una buena cosecha; todo depende como entendamos y nombremos a las cosas.

res" de la cultura, ya vaciadas de sus contenidos profundos, se asumen y actúan como emblemas identitarios.¹² La participación ceremonial tendrá, en dichas circunstancias, el carácter de una apelación a las conductas compartidas generadoras de identificación, más allá del contenido que la religión otorgue a esa identidad.

Algunos rituales enfrentan a las colectividades con su pasado: lo actualizan en el presente y lo proyectan hacia el futuro. Un *ritual conmemorativo* es una apelación al poder liberador de la memoria. Un modo de expresión comunal destinado a permitir la "penetración" de la historia.¹³ La historicidad intenta "fijar" al individuo y al grupo en el contexto de un devenir que se hace presente cíclicamente, otorgándoles una ubicación en el tiempo de la misma manera que el pueblo proporciona un lugar en el espacio. Se refuerza así la conciencia de una trayectoria compartida, la memoria histórica se expresa y actualiza a través de las conductas rituales: hemos estado juntos en el tiempo al igual que ahora estamos juntos en el espacio. La identidad comunitaria se basa también en una profundidad histórica que el ritual hace manifiesto conciliando tiempo y espacio.

En una multitud de rituales se pueden encontrar conductas y simbolizaciones que aluden y actualizan la identidad cultural compartida por sus protagonistas. Así, por ejemplo, la ceremonia de consagración de nuevas autoridades entre los *ayuuk* de Oaxaca implica un *ritual protectorio* nocturno oficiado en el cementerio ante los antepasados y sacrificios en una caverna, donde se reproduce míticamente el ámbito político con espacios asignados a cada funcionario. El poder que les transfiere la comunidad se sacraliza y genera entre los depositarios de los cargos una identidad no sólo de grupo político sino también de comunidad ritualmente consolidada.¹⁴ La ceremonia de petición de lluvias entre los mayas de Yucatán, el *Cha'chaac*, es un *ritual*

¹² Un ejemplo sería la ceremonia de "pedimento" en san Antonino Albarradas que reúne a una congregación multiétnica en Oaxaca. A ella concurren devotos que cumplen con todas las normas y realizan los "pedidos" rituales a las deidades. Pero también participan maestros indígenas agnósticos que buscan un festivo reencuentro comunitario.

¹³ Así, los nahuas de Morelos se reencuentran con su historia durante una ceremonia en la cual las danzas aluden al pasado prehispánico (Concheros), a la Conquista (Santiagueros) y a la Colonia caracterizada por el trabajo en las plantaciones (Gañanes) (A. Barabas y M. Bartolomé, 1981).

¹⁴ El caso *ayuuk* es paradigmático pero no excepcional. Los chontales realizan una ceremonia llamada "Abrir el Tiempo", en la cual las nuevas autoridades realizan una propiciación de las lluvias en la cima de un cerro. Las autoridades chatinas, que acceden al cargo después del culto a los antepasados en Todos Santos, inician sus labores pronosticando el tiempo del año en una montaña.

propiciatorio que busca reforzar los sistemas cognoscitivos propios ante situaciones críticas que los ponen en riesgo —como la sequía—; pero se comporta también como una ceremonia de reconstitución comunitaria: su capacidad de convocatoria es tan grande que el PRI ha intentado acceder a su control para allegarse clientela política. Los *ritos de pasaje* cumplen similar papel identitario, ya que van definiendo la inserción generacional de los individuos en el marco de la identidad colectiva de su sociedad. Cabe apuntar que la realización de *rituales privados* ante los altares familiares que eventualmente reproducen los *rituales públicos*, proporciona a las unidades domésticas un acceso autónomo a la relación con lo sagrado, que les ha permitido mantener prácticas clandestinas a pesar de la represión eclesiástica colonial y contemporánea. Estas prácticas han contribuido históricamente a la reproducción de las bases religiosas de la identidad.

Un aspecto central de los rituales *conmemorativos*, *propiciatorios*, *de pasaje*, *protectivos*, *públicos* o *privados*, se refiere a la afectividad, a la emoción conjunta que experimenta la comunidad congregacional y que construye lazos duraderos entre sus integrantes. Las características e intensidad de la afectividad dependerán del tipo de ceremonia. La fiesta patronal genera una congregación alegre cuyos miembros masculinos reforzarán sus afectos (o rencores) a través de los rituales del alcohol; pero quienes se reúnen en una cueva para rendir tributo a sus antiguas deidades, estarán unidos por lazos afectivos más profundos desarrollados a través de la participación mística. Las ceremonias de petición de lluvias, más allá de sus ricos aspectos simbólicos, cumplen la función de hacer colectiva la angustia por la falta de lluvias y proporciona a cada campesino un grupo fraternal con el cual compartir la ansiedad y ampararse. La comunidad ritual es entonces también una comunidad afectiva compuesta por aquéllos con los que nos identificamos en forma tanto objetiva como subjetiva; estamos reunidos con nuestros semejantes más cercanos y más significativos. Este reencuentro afectivo con la propia identidad la actualiza al hacerla colectiva y compartirla. La comunidad ritual al unirnos con unos, simultáneamente nos separa de otros y delimita nuestro ámbito social y cultural de pertenencia.

Psicotrópicos e identidad

Párrafo aparte merecen los rituales que suponen la utilización de psicotrópicos. Hace algunos años la literatura sobre las sustancias

alucinógenas utilizadas por los indígenas mexicanos conoció un auge notable. Pero tal vez se hizo más énfasis en sus aspectos botánicos e históricos, en sus usos chamánicos y terapéuticos, o en sus efectos psicotrópicos y el tipo de experiencia mística involucrada, que en el vasto significado identitario de su papel enteogénico. Uno de los más importantes especialistas del tema, Gordon Wasson, fue precisamente quien difundió el concepto "enteogénico", que alude a la ingestión de la divinidad "Dios dentro de nosotros" (1983). Considero posible y necesario profundizar en el papel social de esta comunión con la divinidad a pesar de ser una experiencia aparentemente individual. Para comenzar se debe destacar que el uso de psicotrópicos estaba sumamente difundido en la Mesoamérica prehispánica. En toda la extensión de este ámbito territorial y cultural se recurría a distintas plantas, cuyos principios activos producían estados calificados como de realidad no-ordinaria.¹⁵ A pesar de la desorientación de los cronistas coloniales, se podría proponer que su ingesta estaba orientada hacia usos terapéuticos y adivinatorios, pero también profético-predictivos en tanto inductores del éxtasis chamánico. Quizás las mejores descripciones al respecto son las de los escribas nativos que refieren la práctica oracular de los *Chilam Balam* mayas de las tierras bajas, cuya denominación significa "El que es boca de lo oculto", aludiendo a su capacidad de interpretar los mensajes de las divinidades probablemente auxiliado por el *tohk'u*, el Dios Justo (*Datura stramonium*) (M. Bartolomé, 1988, pp. 58-59).

En el ámbito contemporáneo de la tradición mesoamericana, el complejo ritual vinculado al uso de alucinógenos presenta una gran difusión espacial y una mayor intensidad de la que tradicionalmente se le atribuye. Las culturas donde más se han estudiado estas prácticas son la huichol (P. Furst, 1972) y la mazateca (G. Wasson, *op. cit.*). Sin embargo existen testimonios confiables del uso de sustancias psicoactivas también entre los nahuas, zapotecas, mixtecas, chinantecos altos, mixes, tarahumaras, mayas, chatinos, choles, lacandones, otomíes, tepehuas, matlatzincas y totonacas (P. Furst, 1980; G. Wasson, *op. cit.*). Se debe destacar que los rituales terapéuticos y adivinatorios en

¹⁵ Algunas de las más usadas fueron y son el tabaco fuerte o *piciétl* (*Nicotiana rústica*), el peyote o *hícure* (*Lophophora williamsii*) cuyo principio activo es la mezcalina; el *ololiuhqui* (*Rivea corymbosa*) o semilla de la virgen, *tonantsinyolohtle* en nahua, de efectos similares al ácido lisérgico (LSD); los hongos alucinógenos o *teonanacatl* "carne de los dioses" (*Psilocybe*), el *toloache* (*Datura stramonium*) que contiene escopolamina. Más recientemente se ha documentado el uso ritual de la marihuana (*Cannabis spp.*) entre mayas yucatecos (M. Bartolomé, 1988) y otomíes quienes la deifican y personifican en la figura de Santa Rosa (E. Barrera, 1994).

los que se ingieren psicotrópicos son secretos y realizados en la mayor clandestinidad; por ello, la falta de referencias sobre su uso en otras sociedades no significa que no los utilicen. Los efectos y visiones de los alucinógenos varían no sólo entre individuos sino también entre culturas, ya que éstas operan como dadoras de específicos códigos estéticos y simbólicos, así como de particulares referentes arquetípicos y psicológicos (M. Bartolomé y L. Daino, 1971). Pero todas las sociedades coinciden en que se trata de un estado de comunión con las deidades que se manifiestan en diferentes formas, es decir que se trata de un acceso al mundo de lo sagrado.¹⁶

Si bien los estados alternos de conciencia no pueden ser reducidos a un patrón común, los testimonios aluden a una intensificación de la visión definida como mayor luminosidad, así como un incremento en la percepción de los sentidos. Pero los efectos más relevantes no son orgánicos, sino son la ampliación de la conciencia individual y social: se reexamina la propia vida y la inserción personal dentro de la sociedad. También el entorno natural manifiesta una dimensión distinta; se puede reconocer plenamente la vida orgánica de las plantas y se produce una desagregación de la estructura de los objetos que revelan aspectos distintos, "esenciales", de sí mismos. Incluso se puede acceder a una inusitada percepción del aspecto vital de los accidentes naturales, tales como arroyos, cerros, hondonadas y peñascos, que revelan un aspecto activo, es decir, se manifiestan como entidades que pueden llegar a actuar y de hecho lo hacen cuando ocurren alucinaciones. De esta manera, la naturaleza exhibe su carácter de paisaje culturalmente significativo, de ámbito sacrificial poblado de simbolizaciones que recobran visibilidad y sentido.¹⁷

Este estado de comunión no se produce sólo con el universo sino también con la sociedad, ya que todas las relaciones humanas son percibidas bajo una nueva luz que permite repensarlas y reentenderlas. Así, se puede llegar a saber quienes nos quieren o nos rechazan, detalles de las conductas de parientes y amigos revelan nuevos y sorprendentes significados ocultos; la historia personal inserta en

¹⁶ Quizá los chatinos, con quienes he convivido largamente, me ayudaron a comprender con mayor claridad el significado del estado de éxtasis. Cuando se ingiere el Santo hongu, *Cuya' Ho'o*, o la Santa, *Nayuna'a (ololihuqui)*, entra dentro del individuo *Stina Ho'o Cuichá*, el Santo Padre Sol; cuya radiante luz incrementa las percepciones y permite predecir el futuro ya que es la misma luz que ilumina el camino de la humanidad (M. Bartolomé y A. Barabas, 1982).

¹⁷ Hace años una amiga chatina nos llevó a ver el templo de la Virgen, situado en lo alto de una montaña cercana al pueblo donde vivíamos. Creyendo que sería una zona arqueológi-

la vida colectiva adquiere una nueva perspectiva comprensiva, hasta el punto de que se puede llegar a entrever y pronosticar el futuro. Una intensa afectividad "desapegada", próxima y distante a la vez, domina la percepción de lo personal y lo social. Se integra así una comprensión conjunta de la naturaleza y la sociedad, en la cual ambas aparecen regidas por los mismos principios. Es decir, se actualiza la noción de absoluto, de totalidad, al ubicar a todos los entes dentro de una misma dimensión perceptiva y cognoscitiva, recobrándose un monismo ontológico propio de la tradición simbólica de cada cultura. Tal como lo sintetizara el poeta visionario William Blake "si las ventanas de la percepción fueran limpiadas, cada cosa parecería al hombre tal como es, infinita". El hecho es que se recupera una noción de "armonía universal", de nomos vinculado al cosmos, de orden social asociado al orden del universo, lo que relegitima tanto la ideología cultural como las conductas sociales.¹⁸

Experiencias de esta naturaleza deben ser traducidas, entendidas, recurriendo al marco significativo que proporcionan los sistemas religiosos. Así, los estados alternos de conciencia cumplen un papel relevante en la identidad cultural, tanto del individuo como de la sociedad, al otorgarles la posibilidad de un acceso no mediado a la relación con lo sagrado. La experiencia mística supone una comunicación directa de hombres y mujeres con las simbolizaciones compartidas con los miembros de su cultura. Los huicholes verán serpientes, alacranes y el sagrado principio venado-peyote-maíz (P. Furst, 1972). Los mixtecos accederán al principio masculino-femenino que otorgan los pares de hongos que se ingieren (R. Ravicz, 1961) y se podrán comunicar con los *ñuhu*, las deidades tutelares de la naturaleza. De igual manera los mazatecos se reencuentran con la pareja de niños (G. Wasson, 1983) donde es posible encontrar simbolizaciones de entidades míticas tales como los héroes culturales Sol y Luna. Sus vecinos chinantecos acceden a la relación con una similar pareja de niños vestidos a la usanza indígena tradicional (A. Rubel y J. Gettelfinger, 1976). Entre los nahuas de Veracruz las visiones de los

ca, caminamos horas hasta arribar a un gran peñasco desnudo y sin huellas de trabajo humano. Nuestra comadre nos explicó que para ver el templo era necesario tomar "la Santa" (LSD), y que habiéndolo visto una vez lo podía volver a ver sin recurrir al enteogénico.

¹⁸ Para estas reflexiones no he recurrido sólo a mi propia y limitada experiencia, sino a los relatos de numerosos amigos indígenas que trataron de contarme sus percepciones tanto del peyote, como de la datura, los hongos y la semilla de la virgen. Es lamentable que algunos antropólogos que han trabajado con culturas que usan estos alucinógenos, estuvieran más preocupados en narrar sus propias experiencias que las de los miembros de las culturas.

hongos incluyen pequeños hombrecillos que ayudan a la adivinación y la curación; son los niños muertos sin bautismo que habitan en el mítico Tlalocan (L. Reyes, 1970). Para los mixes, la frecuente aparición de dos pequeños seres, hombre y mujer, ayudan a la adivinación y a la terapéutica (W. Miller, 1966). Los mismos mixes vuelven a ver a la gran serpiente, compañera del héroe Cong Hoy, cuyas huellas contribuyen a formar el territorio étnico (S. Hoogshagen, 1994). Los chatinos entrarán en contacto con todos los *Ho'ó*, con las entidades sagradas que pueblan su territorio étnico (M. Bartolomé y A. Barabas, 1982, p. 133). La identidad cultural se expresa así a partir de un principio de participación simbólica. Los símbolos compartidos que aparecen en el éxtasis refuerzan los mecanismos de identificación colectiva. Tal como lo manifiestan los huicholes después de ingerir a *híkuri* (peyote) "Somos todos los hijos de/ Una flor de brillantes colores (peyote)/ Una llameante flor/ Y no hay nadie/ Ni uno solo/ Que lamente lo que somos" (P. Furst, *op. cit.*, p. 235). Canto que es toda una elegía en favor de la propia identidad cultural. El éxtasis inducido representa el más profundo e íntimo ritual que los individuos pueden realizar para reinsertarse plenamente no sólo en su mundo personal sino también en el ámbito simbólico de su sociedad.¹⁹

Los especialistas religiosos

Quisiera reflexionar ahora respecto del papel que cumplen los especialistas nativos en el mantenimiento y desarrollo de los sistemas cosmológicos y, por consiguiente, en la identidad cultural de sus pueblos. Existe una tradición generalizada en los estudios mesoamericanos que tiende a considerar a los especialistas en la manipulación de lo sagrado exclusivamente como curadores y hechiceros; dedicados a la terapéutica, la brujería, la adivinación y eventualmente a la guía ritual. Resulta sorprendente que todavía se siga llamando brujos a los sacerdotes de los vencidos (Mauss), de acuerdo con la mejor tradición colonial. Estos especialistas han sido calificados como chamanes, curanderos o brujos, extrapolando a veces categorías etno-

¹⁹ Entre los chatinos se recurre ritualmente a los psicotrópicos ante situaciones personales críticas, tales como la viudez, el casamiento, un gran viaje, la ansiedad respecto al futuro, etcétera, para llegar a conocer la *slyá'be*, la suerte, el destino. Frente a momentos de gran desorientación personal, se busca una reinsertión simbólica dentro de los marcos referenciales de la cultura, que otorguen certezas ante la angustia existencial.

lógicas elaboradas con base en otras sociedades (*medice-men, wich, sorcer, etc.*), como si fueran rasgos exógenos de las culturas locales y no uno de sus componentes estructurales. Para mostrar la especificidad de los especialistas locales, no se puede plantear una continuidad lineal entre los actuales y los de las sociedades prehispánicas. Tal vez resulte significativo recordar algunas de sus características generales para comprender mejor la naturaleza de la institución contemporánea. Cabe sin embargo apuntar que no hay un modelo referencial único, ni en el pasado ni en el presente, pues cada cultura poseía su propia institución sacerdotal y cada una de ellas ha sufrido diversas transfiguraciones hasta llegar a las prácticas vigentes. El panorama es entonces, como siempre, diverso; pero trataré de exponer algunos de sus aspectos generales.

Partamos de la premisa que hablar de las instituciones sacerdotales prehispánicas contiene un prejuicio subteórico que debe ser explicitado. Esto es proyectar la categoría "sacerdote", vinculada con nuestra tradición, a especialistas exclusivamente religiosos y a sociedades con otro tipo de experiencia social de lo sagrado. Dentro de las dos mayores tradiciones del área, nahuas y mayas, el papel de los llamados sacerdotes no se limitaba a lo ritual, sino que también incluía las matemáticas, la astronomía, la escritura, la medicina, la poesía y la filosofía.²⁰ Obviamente el concepto de "sacerdote" es restrictivo para designar a la totalidad de este grupo, cuya característica común es estar constituido por intelectuales profesionales, miembros de instituciones orientadas hacia distintas áreas del conocimiento. En sociedades donde el orden de la sociedad y del cosmos son co-extensos y forman parte de una misma experiencia de la realidad, el modelo cognoscitivo para aproximarse a ambos se orienta por principios clasificatorios similares. Esta íntima vinculación de la sociedad con el universo tiende a identificar todo conocimiento, incluyendo el que llamaríamos "científico", con una aproximación a lo sagrado. Quizá sea más apropiado considerarlos como un grupo de

²⁰ Para los mayas el *Ahau Can* (Señor serpiente) definido como "sumo sacerdote" de una unidad política, era el principal conocedor de la escritura y de los cálculos calendáricos. Los sacerdotes regulares, llamados *Ah Kin* (el del Sol o dei Tiempo), tenían una gran división de especialidades, que abarcaban lo terapéutico, lo ritual y lo profético-predictivo, pero también la escritura, las matemáticas y la astronomía (E. Thompson, 1975). Entre los nahuas el complejo grupo llamado sacerdotal suponía tanto a guías rituales como especialistas en distintas ramas del conocimiento, incluyendo a los calificados como *tlamatini*, "el que sabe algo", maestro y filósofo que ayudaba a la autoconciencia de los seres humanos: "Suya es la tinta negra y roja, de él son los códices/ él mismo es escritura y sabiduría/ es camino/ guía veraz para otros" (M. León Portilla, 1977).

especialistas que conjugaba el liderazgo ritual, y eventualmente el político, con el conocimiento y reproducción de las formas culturales.

Después de la invasión la represión se orientó hacia los especialistas nativos, haciendo que en los siglos coloniales sus prácticas se refugiaron en la clandestinidad. Cabe destacar que no todos ellos serían herederos del antiguo grupo "sacerdotal". En las estratificadas sociedades prehispánicas, la élite urbana del conocimiento coexistía con especialistas comunitarios ligados a las necesidades campesinas. Así, los poseedores del Alto Conocimiento —como los definían los mayas— convivieron y se identificaron en los pueblos con los especialistas locales, buscando transmitir sus conocimientos a las generaciones venideras.²¹ No los animaba sólo una vocación científica sino una voluntad de resistencia cultural, de mantenimiento de una imagen del universo codificada en sus propios términos. Su papel en la configuración de la que he calificado como *cultura de resistencia*, se advierte por las menciones a su presencia y acción en todas las rebeliones coloniales (M. Bartolomé, 1988). Durante siglos estos especialistas intentaron "refrescar" la memoria colectiva de sus pueblos, recordándoles continuamente la tradición de un mundo propio. Cumplieron así un importante papel en el mantenimiento de una identidad social cuyo componente religioso no podía ser olvidado. Ante cada necesidad ritual, terapéutica, predictiva e incluso al interior de los sistemas políticos, se manifestaba la presencia de los hombres y mujeres de conocimiento. Llegaron, de esta manera, hasta nuestros días cumpliendo papeles que no se limitan a las tradicionales prácticas referidas a la terapéutica, la hechicería o el ritual que les atribuyen. El concepto de "gente de conocimiento", propuesto por Carlos Castaneda, es quizás el más adecuado para ser utilizado en forma genérica.

El panorama actual de la presencia y acción de los especialistas varía de sociedad en sociedad, pero tal vez sea factible proponer la existencia de algunas pautas comunes.²² En todas las culturas existen intelectuales orgánicos, hombres y mujeres que pretenden acce-

²¹ A ellos se debe el mantenimiento de la escritura nativa y la custodia de códices durante siglos. Entre los mayas sabemos de la existencia de libros sagrados que fueron copiados a lo largo de las generaciones coloniales llegando hasta el presente (libros de *Chilam Balam*). Pero también otros pueblos cumplieron ese papel, como los zapotecas del sur de Oaxaca, cuyos sacerdotes *colanis* conservaban libros calendáricos en el siglo xvii (H. Berlín, 1988).

²² Para el presente me basaré en mi experiencia personal y en la información etnográfica proporcionada por estudios realizados en las últimas dos décadas sobre una docena de culturas mesoamericanas. Estas cubren prácticamente todo el ámbito geográfico mexicano adjudicado a dicha tradición: mayas de Yucatán (M. Bartolomé, 1988), mayas de Chiapas (E. Vogt, 1966), nahuas de Veracruz (Signorini y Lupo, 1989), otomíes de Hidalgo (J. Galinier, 1987),

der a conocimientos que los ayuden a comprender la vida propia y eventualmente guiar las de los demás: el ámbito de la manipulación de lo sagrado les brinda un marco para inscribir su voluntad cognoscitiva. Cuando existe tal actitud, con frecuencia estos intelectuales son buscados o reclutados por especialistas que los inician en sus conocimientos. En algunos casos el aprendizaje es previo o posterior a una revelación iniciática que legaliza, al sacralizarla, la voluntad demostrada. El aprendizaje no es sólo enseñanza sino una orientación hacia una especial actitud del conocer; ello supone tanto una mayor amplitud perceptiva como aprender a relacionarse con las entidades anímicas. He conocido y llevado amistad con muchos hombres de conocimiento, y yo mismo he sido iniciado como chamán por los guaraníes del Paraguay (M. Bartolomé, 1977). En consecuencia creo poder proponer que lo que se pretende de un iniciado es que aprenda a manejar su intuición y que busque jugar con sus intuiciones hasta aprender a respetarlas y aceptarlas como revelaciones. Quizás entre los grupos de selva la iniciación se oriente más hacia las técnicas intuitivas que en Mesoamérica, donde existen conocimientos tan sistematizados como el calendario que requiere de un aprendizaje formal. La medicina, la adivinación, la predicción, la guía ritual, el manejo del tiempo, el conocer las tradiciones, aconsejar las conductas sociales, etcétera, representan todos aspectos del conocimiento general al que aspiran los nativos sabios. La discreción y el secreto que rodea las prácticas de la gente de conocimiento hace que su presencia no sea claramente visible para los extraños. Se trata de instituciones sociales que han encontrado en la clandestinidad parte de las condiciones que les permiten sobrevivir, reforzando su carácter oculto, misterioso y sacralizado.

Por un compulsivo proceso de inversión simbólica, lo sagrado propio pasó a ser demoníaco y la religión impuesta el ámbito de la pureza; por ello, en muchos casos los especialistas aparecen vinculados a lo maligno y son calificados de brujos. Las mismas designaciones que se utilizan dan pistas sobre sus actividades, aunque por lo general todas las denominaciones tienden a definirlos como la "gente de sabiduría".²³ Es decir, personas que han aprendido a conocer tanto el mundo social como el sobrenatural conjugando los

totonacos de Veracruz (A. Ichon, 1973), zoques de Chiapas (N. Thomas, 1974), mazatecos (E. Boege, 1988), mixes (O. Martínez Pérez, 1994), chinantecos (M. Bartolomé y A. Barabas, 1990) y mixtecos (R. Ravicz, 1965) de Oaxaca, y popolocas de Puebla (K. Jäcklein, 1974).

²³ Entre los mixes el término *xemabie* señala que son los "contadores de días", especialistas calendáricos, a pesar de que normalmente lo traducen como "abogado". Los mayas de

indiferenciados papeles de curadores, guías rituales, consejeros, hechiceros, adivinos, etc. Pero sobre todo, son aquellos capacitados para relacionarse eficientemente con las entidades anímicas, con las *tona* o *alter ego* de los seres humanos y dotados con la capacidad del nahualismo, esto es la transformación en sus *alter ego*. Tanto la cura como la adivinación o la videncia e incluso la guía ritual requieren del acceso a ese mundo paralelo.

Cada vez que una persona de conocimiento realiza una curación, involucra a su paciente en un universo simbólico compartido, que vuelve a participar en la vida cotidiana con la intensidad emocional que brindan la angustia de la enfermedad y el deseo de la cura. A través de la acción terapéutica el curador y el paciente reafirman su compromiso cultural. Así, toda curación supone una reactualización de la identidad social y la promesa de mantener las prácticas que la expresan en agradecida respuesta a la eficacia demostrada. La eficacia existe aun cuando no registre mejoría el paciente, ya que esto es interpretado generalmente como una prueba de que el enfermo había trasgredido determinados códigos culturales. La situación inversa a la cura, es decir recibir un *daño* por parte de un brujo, supone similar tipo de reactualización cultural ya que implica la participación en códigos comunes. Por medio de la agresión sobrenatural su destinatario recibe la abrumadora presencia de lo sagrado en su aspecto negativo, lo que refuerza su vivencia del sistema religioso y lo obliga a adoptar las prácticas necesarias para contrarrestar la presencia maligna. Cura y daño aparecen así como dos aspectos de un mismo proceso que expresa la vigencia y actualización del propio mundo de lo sagrado a través de la mediación ejercida por la acción de los especialistas.

En muchas sociedades el papel de los especialistas se relaciona con el manejo de los antiguos sistemas calendáricos, que en algunos casos están reestructurados, pero por lo general expresan la vigencia del ciclo sagrado de 260 días que se intersecta con el ca-

Yucatán los llaman *h-men*, literalmente "hacedor", aunque esta designación abarca a todo un grupo de especialistas de distintas jerarquías y características, entre los que destacan los *ah-kin*, cronólogos. Para los otomíes un *vadi* es "el que sabe". Los mayas tzotziles los llaman *h'iloletik*, lo que se traduciría como "videntes". Para los nahuas de Veracruz el oficio de curador, *tapahtiani*, coexiste con el de *nahual* o hechicero susceptible de transformarse. Entre los chatinos sus *ne'ho'o* son los "hombres santos" capaces de vincularse y vincular a los demás con las deidades. Los totonacos los llaman *lkuyunu'pun*, "quemador de copal", es decir sacerdote que sahuma a las deidades. Cronólogos, sabios, santos, médicos, videntes y sacerdotes, que son arbitrariamente englobados bajo la calificación de "brujos y curanderos".

lendarario solar de 365. Hombres de conocimiento mayas, nahuas, mixtecos y zapotecas pero también chinantecos (I. Wietlaner, 1936) chatinos (J. Greenberg, 1987) o mixes (P. Carrasco, W. Miller y R. Weitlaner, 1959) todavía manejan este milenario sistema mesoamericano. El conocimiento calendárico supone no sólo conocer las épocas adecuadas para siembras y cosechas, sino también guiar ritualmente el destino humano, ya que todas las fases del ciclo vital —especialmente el nacimiento y la determinación del *alter ego*— encuentran su lugar dentro de una temporalidad precisa y dotada de una específica “carga” de significados. El manejo del calendario supone proporcionar a individuos y comunidades una orientación existencial y los hace destinatarios de un universo simbólico codificado en sus propios términos. Tanto la identidad individual como la social encuentran en este mecanismo cósmico-social legalizaciones sacralizadas que dan a la vida marcos culturales de referencia.

El conocimiento de los especialistas nativos es generalmente antagónico al de los funcionarios de la religión colonial. Este antagonismo opera objetivamente como acentuador del papel identitario de la religión propia, al enfatizar su contraste con la religión de los “otros”. Incluso se propuso que durante la Colonia y hasta el presente los “brujos nahuales” se han comportado como líderes de un movimiento anti-aculturativo (Aguirre Beltrán, 1973, p. 104). Sin embargo, esta confrontación admite numerosas negociaciones y mediaciones, manifestadas a nivel de la síncretismo y redefinición de los símbolos externos. Los especialistas los integran a su información ya que no pueden ser ajenos al estado contemporáneo del conocimiento y visión del mundo, de la cultura de la cual forman parte, puesto que su misma presencia y capacidad de acción depende precisamente de los poderes que la sociedad les proporciona al creer en ellos. Los hombres y mujeres de conocimiento se comportan como depositarios y actualizadores de las cosmovisiones indígenas, ya que su pérdida supondría una necesaria redefinición de sus propios papeles sociales. Sin embargo, no debe ser excluida la presencia de una deliberada voluntad política encaminada hacia la reproducción de los esquemas considerados tradicionales, en la medida en que proporcionan un cierto nivel de autonomía a los marcos simbólicos de los sistemas organizativos propios.

El liderazgo ritual es lo que permite calificar a ciertos hombres y mujeres de conocimiento como sacerdotes de los cultos tradicionales. Sólo los especialistas de mayor jerarquía son los que conocen el

sentido profundo de los actos rituales y están por tanto capacitados para guiarlos. Ya me he referido al papel identitario de los rituales por lo que bastará enfatizar la importancia que poseen sus conductores. Al igual que no puede haber misas sin curas, tampoco habría ritos colectivos sin conductores nativos, incluyendo los que guían la ingestión de psicotrópicos.²⁴ En algunas culturas los especialistas en la manipulación de lo sagrado conservan un papel destacado en las organizaciones políticas, actuando en ocasiones como un "poder atrás del trono", ya que el sistema político aparece formalmente liderado por las autoridades municipales. En estos casos las decisiones sociales y las obligaciones comunales adquieren mayor obligatoriedad al estar reforzadas por poderes ligados a lo sobrenatural (E. Hermitte, 1970; E. Vogt, 1979; A. Villa Rojas, 1985).

Quisiera proponer ahora una breve reflexión sobre el papel de los llamados chamanes. En varios ensayos se habla de chamanismo, extrapolando esta categoría etnológica a especialistas cuyas prácticas quizá no han sido suficientemente analizadas. Uno de los rasgos de la tradición local es lo que podríamos calificar como "ansiedad temporal", de la cual el calendario es sólo una de sus manifestaciones. En sociedades agrarias, cuya vida está ritmada por un proceso interminable de siembras y cosechas, la concepción cíclica del tiempo refleja este aspecto estructural y crítico de la existencia humana. El anhelo y las técnicas por conocer el tiempo surgen de la convicción de que las duraciones tienen cargas identificables y por tanto predecibles. El verdadero más allá con el que buscan conectarse los especialistas mesoamericanos es el infinito ámbito del tiempo, para así poder identificar su carga. Una lectura interesada en la vasta experiencia etnográfica, permite identificar el *acceso al tiempo* como la búsqueda central de las prácticas adivinatorias y profético-predic-

²⁴ En algunas culturas la acción de los especialistas sacerdotales es más claramente definida que en otras. Así, durante la celebración de la ceremonia de petición de lluvias en Yucatán, el *H-men* oficiante que es un sacerdote de alta jerarquía, un *Nohoch maestro* (Gran maestro), y su aprendiz ayudante son los únicos que saben la compleja simbología involucrada en el *Cha'chaac*. De igual manera el *xemabie*, el "abogado", de los *ayuuk* es el encargado de dirigir rituales sacrificiales propiciatorios cuyo sentido esotérico se escapa a la mayoría de sus participantes. En oportunidades, la ceremonia de matrimonio es oficiada por sacerdotes propios, como es el caso de los ancianos chinantecos (líderes comunales dotados de poderes sobrenaturales) que casan doblemente a la pareja después de que ésta vuelve de la iglesia de ser casada por el cura (M. Bartolomé y A. Barabas, 1990, p. 177). Entre los mayas tzotziles los especialistas *h'iloletik*, "videntes", tiene a su cargo la guía de las ceremonias colectivas llamadas *k'in krus*, destinada a los patrilinajes y al culto de los manantiales, legalizando el parentesco y los ritos tradicionales (E. Vogt, 1966, p. 124).

tivas.²⁵ A esa temporalidad se puede acceder a través del éxtasis y del sueño, pero también a partir de las matemáticas, la astronomía y sus concreciones en el calendario. En las insurrecciones indígenas cuando un profeta indicaba que había llegado el momento de la rebelión, tal vez había recibido una revelación divina, pero quizá sólo había realizado los cálculos necesarios. Se podría proponer así que muchas de las prácticas chamánicas en Mesoamérica se refieren a una exploración del tiempo en busca de salud, fortuna o certezas vitales. La importancia crucial de la acción de estos especialistas para la identidad cultural de sus colectividades, radica en el hecho de que las vuelven destinatarias de un proceso cósmico y social del que son las protagonistas principales.

Finalmente, quisiera señalar que no creo que un discurso como el expuesto admita reflexiones conclusivas a nivel etnológico, puesto que pretende buscar más aperturas a la investigación que certezas conceptuales. Sin embargo, espero que sea suficiente para destacar el papel que los sistemas religiosos pueden jugar en las configuraciones identitarias, en la medida en que forman parte integral de los sistemas culturales en los cuales éstas se basan. Todo pueblo tiene derecho a un mundo simbólico propio que contribuya a su definición como tal. La desacralización supone no sólo la pérdida de un sentido posible de la realidad, sino también una reformulación necesaria de la identidad de sus miembros, que deberá recurrir a otros referentes para definirse. Por consiguiente deberé insistir, una vez más, respecto al hecho de que la evangelización de las poblaciones indígenas continúa agrediendo uno de los aspectos constitutivos de su conciencia social. Los sistemas religiosos nativos expresan no sólo visiones alternas del cosmos y la sociedad, sino que también son concreciones de un quehacer científico y humanístico desarrollado durante milenios por las sociedades que los generaron. Si bien se puede mantener la

²⁵ Entre los mayas el tiempo (el mes) nace antes de la creación del mundo. Incluso las autoridades indígenas en muchas culturas deben aprender a predecir el tiempo (cabañuelas) bajo la guía de especialistas (chontales, chatinos, chinantecos, mixes, zapotecas, mixtecas, mayas, etc.). Especialistas mazatecos me han relatado sus experiencias iniciáticas como traslados en el tiempo, durante los cuales pudieron observar sus propias muertes y así acceder al poder. Cura y enfermedad entre los chatinos dependen de la suerte entendida como expresión de una temporalidad con carga específica. Cuando los *chagoleros* zoques se comunican con los antepasados ilustres enterrados en la iglesia a través de "psicoductos", buscan en el conocimiento del pasado la experiencia para actuar en el presente (M. Bartolomé y A. Barabas, 1995). Incluso en los dichos mexicanos se observan concepciones similares en términos tales como "ya le tocaba" para referirse a un fallecimiento; el fatalismo no es sino la creencia de que el destino se encuentra inscrito en el tiempo.

identidad étnica a pesar de las transformaciones cosmológicas, ésta referirá cada vez más a un cuerpo cuya alma ha sido cambiada y vaciada de los contenidos que las generaciones habían depositado en él.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia*, México, Instituto Nacional Indigenista (Serie Científica, núm. 1), 1973.
- Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé, "Ritual y etnicidad entre los nahuas de Morelos", en *Cuadernos de los Centros Regionales*, México, Centro Morelos, INAH, 1982.
- , *El Rey Cong-Hoy: tradición mesiánica y privación social entre los mixes de Oaxaca*, México, Comité de Publicaciones del Estado, Centro Regional Oaxaca, INAH, 1984.
- Bartolomé, Miguel, "La Iglesia maya de Quintana Roo", en *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, t. II, México, 1974.
- , *Chamanismo y religión entre los Avá-Katú-Eté del Paraguay*, México, 2a. ed., Universidad Católica del Paraguay, 1991 (Serie Antropología Social, núm. 17, III), 1977.
- , *La dinámica social de los mayas de Yucatán*, México, Instituto Nacional Indigenista (Serie de Antropología Social, núm. 80), 1988.
- , "Sexualidad y pluralismo cultural: una perspectiva antropológica", en *Información Científica y Tecnológica*, vol. 17, núm. 228, México, Conacyt, 1995.
- Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas, *La resistencia maya: relaciones interétnicas en el Oriente de Yucatán*, INAH (Serie Científica, núm. 53), 1977 (2a. ed. 1982).
- , *Tierra de la palabra. Historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*, México, INAH (Serie Científica, núm. 108), 1982.
- , *La presa Cerro de Oro y el Ingeniero el Gran Dios*, México, Instituto Nacional Indigenista-CNCA (Colección Presencias, núms. 19 y 20), 1990.
- Barrera Caraza, Estanislao, "Una síntesis sobre modelos médicos, curanderos y terapeutas enteogénicos", en *América Indígena*, vol. LIV, núm. 3, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1994.
- Berger, Peter, *El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu Editores, 1971.
- Berlín, Heinrich, *Las antiguas creencias en San Miguel Sola, Oaxaca* (comentario a los textos de Gonzalo de Balsalobre 1656 sobre la idolatría en Oaxaca), Oaxaca, Ediciones Toledo, 1988.
- Carrasco, P., W. Miller y R. Weitlaner, "El calendario Mixe", en *El México Antiguo*, t. IX, México, 1959.

- Carrasco, Pedro, *El catolicismo popular de los tarascos*, México, Secretaría de Educación Pública (Colección Sepsetentas, núm. 298), 1976.
- Caso, Alfonso, "¿Religión o religiones mesoamericanas?", en *38º International Congress of Americanist*, vol. III, Alemania, 1971.
- Durkheim, Emile y Marcel Mauss, "De ciertas formas primitivas de clasificación", en *Institución y culto*, Barcelona, España, Barral Eds., obras II, (1971), 1902.
- Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, España, Ediciones Guadarrama, 1967.
- Furst, Peter (ed.), *Flesh of the Gods: the ritual use of hallucinogens*, Nueva York, EUA, Praeger Publishers, 1972.
- , *Alucinógenos y cultura*, México, FCE (Colección Popular), 1980.
- García Canclini, Néstor, *Las culturas populares en el capitalismo*, México, Nueva Imagen, 1982.
- Giménez, Gilberto, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978.
- Gluckman, M., *Order and Rebellion in Tribal Africa*, London, U.K., Coehn and West, 1963.
- Greenberg, James, *Religión y economía de los chatinos*, México, Instituto Nacional Indigenista (Serie Antropología Social, núm. 77), 1987.
- Hemitte, María Esther, *Poder sobrenatural y control social*, México, Instituto Indigenista Interamericano (Ediciones especiales, 57), 1970.
- Hoogshagen, Searle, "Notas sobre los hongos sagrados (narcóticos) de Coatlán Oaxaca", en S. Nahmad (ed.), *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos Ayuuk (mixes)*, Oaxaca, México, CIESAS-IOAC (Colección Antropología), 1994.
- Hostettler, Ueli, "Unidad doméstica y estratificación sociocultural: el caso de los mayas cruzoob", en *Boletín Escuela Antropología*, año 19, núm. 112, México, Universidad de Yucatán, 1994.
- Ichon, Alain, *La religión de los totonacas de la sierra*, México, Instituto Nacional Indigenista (Serie de Antropología Social, núm. 16), 1973.
- Jiménez Moreno, Wigberto, "Estratigrafía y tipología religiosas", en *Religión en Mesoamérica*, XII Mesa Redonda, México, SMA, 1972.
- Joramelon, Peter, "The Olmec Dragon: a Study in Precolumbian Iconography", en H. B. Nocholson (ed.), *Origins of Religions Art and Archeology in Preclassic Mesoamerica*, Los Ángeles, Cal., EUA, UCLA, 1976.
- Kubler, George, "La evidencia intrínseca y la analogía etnológica en el estudio de las religiones mesoamericanas", en *Religión en Mesoamérica*, XII Mesa redonda, México, SMA, 1972.
- Leach, Edmund (ed.), *Dialectic in practical religion*, Cambridge U.K., Cambridge University Press, 1968.
- Leach, Edmund, "Ritual", en Davis Dills (dir. ed.), *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, vol. IX, Madrid, Aguilar, 1976.

- León Portilla, Miguel (ed.), *De Teotihuacan a los aztecas*, México, UNAM (Lecturas Universitarias 11), 1977.
- López Austin, Alfredo, *Hombre-Dios: religión y política en el mundo náhuatl*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1989.
- Martínez Pérez, Daniel, "Religión ayuuk de Tamazulapam", en S. Nahmad (ed.), *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuk*, Oaxaca, México, CIESAS-IOC, 1994.
- Miller, Walter, "El Tanalamatl mixe y los hongos sagrados", en *Summa Antropológica en Homenaje a Roberto Weitlaner*, México, INAH, 1966.
- Ochiai, Kazuyasu, *Cuando los santos vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios tzotziles*, Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas, Centro de Estudios Indígenas, 1985.
- Paden, William, *Religious Worlds. The Comparative Study of Religion*, Boston, Mass., Beacon Press, 1988.
- Radcliffe Brown, A.R., *The Andaman Islanders*, U.K., Cambridge University Press, 1922.
- Rappaport, R., "Ritual regulation of environmental relations among a New Guinea People", en *Ethnology*, VI, EUA, 1967.
- Ravicz, Robert, "La Mixteca en el estudio comparativo del hongo alucinante", en *Anales del INAH*, núm. XIII, México, 1961.
- Reyes, Luis, "Una relación sobre los hongos alucinantes", en *Tlalocan*, vol. VI, núm. 2, México, 1970.
- Rubel, Arthur y Jean Gettelfinger-Krejci, "The Use of Hallucinogenic Mushrooms for Diagnostic Purposes among some Highland Chinantecs", en *Economic Botany*, núm. 30, EUA, 1976.
- Rubio, Miguel Ángel, "Tiempo de peregrinar. El Señor de Tila y los chontales", en *América Indígena*, vol. LIV, núms. 1-2, III, México, 1994.
- Signorini, Italo y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida*, Xalapa, México, Biblioteca Universidad Veracruzana, 1989.
- Scarduelli, Pietro, *Dioses, espíritus, ancestros: elementos para la comprensión de los sistemas rituales*, México, FCE, 1985.
- Thompson, Eric, *Historia y religión de los mayas*, México, Siglo XXI (Colección de Antropología), 1975.
- Thomas, Norman, *Envidia, brujería y organización ceremonial: un pueblo zoque*, México, SEP (SepSetentas, núm. 166), 1974.
- Turner, Víctor, *El proceso ritual: estructura y antiestructura*, Madrid, España, Taurus, Alfaguara, 1988.
- Villa Rojas, Alfonso, *Los elegidos de Dios*, México, Instituto Nacional Indigenista (Serie de Antropología Social, núm. 56), México, 1978.
- Villa Rojas, Alfonso, "El nahualismo como recurso de control social entre los grupos mayances de chiapas", en AVR (autor), *Estudios etnológicos: los mayas*, México, UNAM, 1985.

- Vogt, Evon, *Ofrendas para los dioses*, México, FCE, 1979.
- Wasson, Gordon, *El hongo maravilloso Teonanacatl. Micolatría en Mesoamérica*, México, FCE, 1980.
- Weitlaner, Irmgard, "A Chinantec Calendar", en *American Anthropologist*, vol. 38, núm. 3, Menasha, Wisconsin, EUA, 1936.

