

El libro: legitimidad y autenticidad en tres comunidades indígenas de Veracruz

ENRIQUE HUGO GARCÍA VALENCIA*

*Successively, and in a regulated fashion, the center receives
different forms or names. The history of metaphysics,
like the history of the West, is the history of these
metaphors and metonymies.*

Jacques Derrida
Writing and Difference

En varias ocasiones, al hacer investigación de campo me he encontrado con la existencia, o la referencia a algún libro como elemento fundamental en relación al cual se definen o se delimitan claramente los límites de un grupo, al mismo tiempo que los integrantes del mismo se definen como los auténticos representantes de lo que el libro dice. En otras ocasiones es exactamente lo opuesto, el libro o el recurso al mismo es causa de descrédito y deslegitimación.

Me propongo exponer, con cuatro ejemplos, algunos elementos relativos a cuestiones de identidad indígena particularmente en dos aspectos: 1) los intentos de producir una identidad para hacer a los individuos objetos de inventario y como actividad actuarial. 2) Un intento por presentar la identidad indígena, a la que se refiere el libro, de una manera fluida, compleja, que se somete a y somete las realidades históricas, en que el individuo, sujeto del libro, se convierte en centro de la identidad. Éste, a su vez, es conocido y desco-

* Centro INAH Xalapa.

nocido en un juego de ocultamientos, develaciones y revelaciones con un conjunto de otros individuos.

El libro incide directamente en estos juegos de luces y sombras, ya sea al acumular sentidos y significados añejos que compilan procesos —algunos extintos, otros vigentes—, que permiten a conjuntos de individuos operar como una unidad distinguible y diferenciada. Identificada consigo misma. El libro también registra de una vez y por todas hechos fundamentales, pero fugaces, mientras los individuos a que se refiere eligen libremente —también en un juego de acercamientos constantes y sucesivos, pero infructuosos— comunicarse e interactuar con otros individuos que emplean formas similares de identificarse unos con otros, sobre todo con el uso de nombres cambiantes. El libro también impone identidades que emanan del poder político (el imperio) que legitiman y autorizan el actuar étnico dentro de un marco legal y territorial, o en un marco ideológico y normativo. Finalmente, el recurso al libro, cuando procede de un medio cultural ajeno, deslegitima a su usuario, cuando la interacción de éste con pares de su comunidad se basa en conocimientos esotéricos compartidos, pero en abierta competencia.

La investigación de campo la empecé hace casi 38 años en San Miguel Aguasuelos y Landero y Cos, este último anteriormente conocido como San Juan Miahuatlán, dos pueblos totonacos enclavados en lo que se conoce como Sierra de Chiconquiaco, en el centro del estado de Veracruz. Ambos pueblos han tenido como centro rector, durante siglos, a la ciudad mestiza y española de Naolinco. Inicié mi investigación en ambos pueblos en 1972, cuando era todavía un estudiante de la Escuela Nacional de Antropología e Historia e investigador del Museo Nacional de Antropología de México. Los dos casos que presento aquí se benefician con la observación de procesos largos, que he podido seguir con detenimiento a lo largo de este tiempo y mis recurrentes visitas a ambos pueblos durante todo este periodo.

Otro caso lo tomo de mi investigación de campo en el pueblo tepehua de Pisa Flores. Aquí inicié mi investigación a principios del año 2000, intrigado por la información que recibí de que los indígenas de este pueblo eran ortodoxos.¹ Pisa Flores se encuentra encla-

¹ Enrique Hugo García Valencia, “Sistemas normativos y nuevas tendencias religiosas entre los indígenas de Veracruz”, en Ella Fanny Quintal y Aida Castilleja (eds.), *Los dioses, el Evangelio y el Costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*, 2005; del mismo autor, “Religión, política y brujería”, en *Dimensión Antropológica*, año 13, vol. 37,

vado también en la sierra, en una desviación conocida como la Uno en la carretera México-Tuxpan. Este pueblo lo estudió Roberto Williams a mediados del siglo pasado, y el cercano pueblo de Mecapalapa lo estudió el prestigioso investigador francés Alan Ichon. El caso a que hago referencia aquí lo observé en múltiples visitas al pueblo con motivo de mis investigaciones sobre la Iglesia ortodoxa y la Iglesia católica apostólica mexicana, prevalente en esta comunidad tepehua.

El cuarto caso es producto de reflexiones sobre un proyecto fallido.

Introducción

El doctor Piña Cabral, en una presentación en la 11 conferencia bianual de la Asociación Europea de Antropólogos Sociales en Manyooth, Irlanda, en agosto de 2010, propone que el nombre es una categoría intermedia junto con parentesco, liminalidad, ritual, acción simbólica y algunas otras más. La mera idea de mediación en el nombre inmediatamente suscita la cuestión de que media, pero, ¿entre qué? Elaborando sobre la misma cuestión dice que esta categoría (nombre) de manera más abstracta está relacionada con la categoría de persona. El estudio de esta relación le permite a uno intentar entender las identidades cambiantes (*shifting identities*), el desplazamiento del tiempo (*time disjunction*)² en el proceso de nombrar, afiliaciones y distanciamientos sucesivos (*successive attachments and dettachments*) con y de realidades sociales cambiantes y diferenciadas y el encubrimiento y develamiento (*ravelling and unravelling*) de los misterios de uno mismo (*self*) de y a la mirada inquisitiva del otro en el continuo proceso de ser (*process of becoming*) dado y posicionado en contextos sociales.³

El nombrar enriquece su sentido cuando se investiga el sentido de sus categorías opuestas: incógnito y pseudónimo, ambas se asocian con el anonimato en múltiples maneras, que nos permiten

2006, pp. 151-180; "La Iglesia católica apostólica mexicana en Veracruz", en *Ollin*, Nueva época, 2008, pp. 37-43, y "Territorios en disputa y paisajes rituales. Refracciones de globalización y nación en lo local. Un caso tepehua", en Nicolas Ellison y Mónica Martínez Mauri (eds.), *Paisajes, espacios y territorios*, 2009, pp. 197-212.

² Jacques Derrida, *Specters of Marx*, 1994.

³ Gisli Palsson, "Ensamblages of Biosocial Relations", 2010.

vislumbrar el sentido de la verdad en su contexto histórico, y la revelación de la persona en sus relaciones sociales.

Incógnito indica a alguien que no es conocido, como resultado de su intención explícita de no ser conocido. El éxito de tal propósito depende de la eficacia del engaño (*deception*), del disfraz y la falta de conocimiento. La otra categoría, seudónimo, corresponde a relaciones complejas precisamente entre las categorías abstractas de nombre y persona.

Empecemos por la segunda. Al tratar de encontrar el significado original de la verdad (*ἀλήθεια*), Heidegger⁴ investiga todas las expresiones opuestas que ayuden a entender su sentido en el pensamiento griego. Una de ellas, y completamente apropiada para esta investigación es precisamente *pseudo*. Una noción que antes que se entendiera a través de la interpretación romana, se oponía a la noción originaria de verdad. *Aletheia*, en términos de Heidegger significaba exactamente el develamiento de lo oculto, mientras que *pseudo* se refería a lo oculto, de tal manera que un pseudónimo es empleado por una persona verdadera para ocultar, precisamente, su verdadera persona. De esta manera *aletheia* es el develamiento del ser, mientras que *pseudo* oculta y al mismo tiempo revela. Falso, asociado con *pseudo* es una derivación de la palabra latina *falsum* proveniente del verbo *fallere*: caer. Según el mismo autor *fallere* adquiere su sentido romano a partir de una posición imperial basado en un territorio y mandamiento (*commandment*) que es el fundamento esencial de la dominación junto con *iustum* significando lo derecho, lo recto, lo justo y, tener derecho.⁵ La obra romana de conversión de *pseudo* a *falsum* se continúa con el imperio eclesiástico “Su dominación también se basa en el mandamiento” para quien lo opuesto de *falsum* viene a ser *verum* de donde la antigua *aletheia* de los griegos viene a recaer en la razón humana, ya no como un develamiento del ser o de la naturaleza de las cosas. La esencia moderna de la verdad se determina sobre las bases de certeza, rectitud, ser justo y justicia. Una de las fuentes de la certeza es el asentamiento en libros, como veremos en los ejemplos que nos ocupan en este ensayo.

Usando el contraste entre pseudónimo y nombre, notamos que debido a que la noción de falsedad se transformó, de una noción originaria griega de velar y develar a una imperial y eclesiástica de

⁴ Martin Heidegger, *Parménides*, 2005, pp. 39-92.

⁵ *Ibidem*, p. 55.

falso bajo la regla imperial, éste relacionado con lo correcto y la certeza. El nombre y nombrar mismos, como un registro, caen bajo el dominio del imperio, transformando una persona y personalidad, fluida y cambiante en sus interrelaciones cotidianas, en una persona nombrada, subordinada al imperio (en el sentido que lo entiende Heidegger yo lo entiendo como referido al poder, tanto del Estado como de la Iglesia, sobre todo la Iglesia romana). Por el mismo hecho, su opuesto, pseudónimo, transforma, a diferencia de los griegos, no una persona no develada, sino una persona constituida y conocida, en una persona cuya personalidad se oculta poniéndola al abrigo o al margen de lo derecho, del derecho mismo y de la certeza social.

El nombrar se encuentra pues en la encrucijada (*junction*) del anonimato y la persona, al mismo tiempo que en la encrucijada (*junction*) entre una persona verdadera y conocida y una persona falsa y desconocida. El nombrar también establece una encrucijada (*disjunction*) entre un mundo de personas e individuos sin nombre, no completamente integrados al otro mundo, el de los nombrados o integrados completamente a su mundo social. Esta disyunción se basa precisamente en el hecho de que el primer conjunto está formado ya sea por personas que aún no reciben un nombre, o por personas no distinguibles en el conjunto de los nombrados.

En el primer caso los individuos no nombrados aún pertenecen a un ambiente social del cual no son parte totalmente y se encuentran en una situación liminal entre ser y no ser. En el otro caso un individuo finge no pertenecer a un ambiente social dado, de manera que pretende ser un miembro de un ámbito diferente al de su origen. Mientras que en el primer caso un individuo pertenece a un orden imperial o de dominio social, pero no reconocido todavía debido a su falta de nombre, en el segundo caso la manipulación del nombre permite precisamente manipular el orden de dominio social a través del ocultamiento de un nombre previo y la exhibición de uno falso.

Las encrucijadas (*injunctions and disjunctions*) de lo falso y verdadero en el nombre, al mismo tiempo que el velar y develar de la persona se insertan en el proceso continuo de llegar a ser humano (*becoming human*). Este proceso implica necesariamente un antes y un después como una apropiación progresiva del cuerpo y sus facultades, regidas cuando menos por fuerzas naturales y sociales, y finalmente por el reconocimiento social.

La oposición naturaleza/cultura, o naturaleza/regla se ha visto sometida a una severa crítica desde varios frentes, proponiéndose como alternativa una visión unitaria del llegar a ser humano (*becoming human*) en un proceso de desarrollo (*developmental process*) que engloba el mundo exterior y el cuerpo humano con todo lo que éste implica.⁶ El nombrar, como ya lo apuntamos más arriba, se encuentra en el centro de tales encrucijadas, pero aún hay más en relación con el mismo.

Un individuo ya constituido socialmente y nombrado tiene aún la alternativa de optar por salirse de su mundo ya formado, en el cual formalmente fue admitido, e integrarse en otro abandonando su anterior nombre, su personalidad anterior e integrarse a uno de su elección. Finalmente la disyunción última se da entre el no-nombrado y el innombrable. El primero porque todavía no alcanza el reconocimiento social integral y el otro porque está más allá de cualquier comprensión y más allá de cualquier facultad humana de ser comprendido más que figurada y analógicamente.

El nombre ya bajo el régimen estatal y religioso se inscribe en un libro, en el cual se lleva el inventario de todas aquellas personas sobre las cuales estas instancias ejercen su poder, y de las cuales exigen un control minucioso, empezando por los términos cuantitativos. Pero el sentido identitario del libro, entendido como el registro civil, no es la única manera en que se establece la personalidad verdadera y auténtica de un individuo. Otros libros demandan, de igual manera, la sumisión de sus usuarios al escrutinio y control social, de ahí que la noción de imperio como el poder del Estado y de la Iglesia se puede extender al imperio del poder comunitario.

Más aún, algunos libros, colecciones de palabras que corresponden a ejercicios manuales (*manual exertions*) se presentan como expresiones y manifestaciones visibles de Dios mismo. La interpretación de lo escrito en los libros se convierte en (*becomes*) la actuación (*en-acting*) y (*performance*) ejecución de la voz de Dios, restaurada en su forma oral. El libro también cae bajo el dominio, y es expresión, del imperio. Una vez que se reconoce la verdad como expresión del imperio y el individuo escudriña en el libro los modos justos y apropiados de pensar, comportarse y relacionarse, o sea, las formas de llegar a ser humano, tal veneración y sometimiento a la palabra se convierte en otro atributo del imperio. El libro como una extensión

⁶ Gisli Palsson, *op. cit.*

establece criterios de verdad y certeza, con el cual en un orden imperial (de poder), el individuo es continuamente juzgado como cierto y, por tanto, inscrito, registrado, contado, controlado, como consecuencia de la naturaleza vitalista del deseo de poder del imperio (*will of power*).⁷

La peculiar forma verbal del libro, como una expresión de la voluntad humana y un ejercicio manual, se disuelve progresivamente en sus estadios (*progressively dettached*) y expresiones de lo uno en el otro. La imprenta y, para los tiempos de Heidegger, el mecanoescrito, estableció una mediación y disyunción entre la palabra y la mano, inscribiendo al libro más y más en el dominio de la tecnología, una palabra bárbara en términos griegos; o sea, aquellos con una forma extraña de hablar. El libro impreso se tornó significativo incluso si se escribió en una lengua desconocida, e incluso si los individuos no saben leer, como veremos en alguno de los casos descritos más abajo.

En los casos que voy a presentar de palabras inscritas en libros, éstas no son inscripciones divinas, ni su interpretación restaura de manera oral la voz de Dios. En estos casos el libro, ejercicio manual y ya resultado de procesos de impresión —libros impresos— o de ejercicios manuales —registros públicos— son expresión de la voluntad de poder del imperio, religioso, estatal e incluso comunal o de facción. En ellos encontramos los intentos del poder por contar, inscribir, registrar a los individuos y la tensión constante con el permanente fluir de la vida (*becoming human*) en procesos de ocultamiento y develación de la persona en la vida cotidiana. La tensión entre *aletheia* y *verum*.

Procesos históricos acumulados e identidad comunitaria

Primer ejemplo. En mi primera investigación de campo a Landero y Cos, en 1972, me tocó presenciar el cambio de mayordomía que se realizó el 6 de enero de 1973. En esa ocasión

[...] para cumplir sus funciones los mayordomos se ayudan de los fiscales, cuyo signo de poder es una vara de madera con un extremo de

⁷ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, 2004; Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 70.

metal al que llaman corona y que es adornado con flores y una cruz, el día del cambio de fiscales, que es el 6 de enero, los fiscales salientes entregan estos símbolos del poder a los nuevos, junto con unos libros muy antiguos que tienen en mucha estima, aunque no saben de qué tratan, y son restos de más volúmenes que tenían antiguamente, pues actualmente solo quedan casi hojas sueltas que corresponden a dos *Ordo Missae*, uno tiene el *imprimatur* de 1633 y el otro de alrededores de 1700, además, dos o más Breviarios, igualmente antiguos y una página de una novela llamada *Los mil y un días*, de la serie 3a, 1er día, que trata de la mezquita de Theilun. "Historia de Hassa Abd-Alluh o las llaves del destino" (Diario de campo).

Esta novela la publicó por primera vez Petit de la Croix en 1844, con el título de *Les Mille et Un Jours. Contes Persans, Turcs et Chinois*. La primera edición en español la hizo la Tipografía de Juan Olivares en Barcelona en 1863, con el título de *Los mil y un días: cuentos persas, indios, turcos y chinos*,⁸ a tan sólo 19 años de que apareciera la edición original francesa. Ignoro a cuál edición española correspondan los fragmentos de Landero y Cos, pero ciertamente datan de una fecha posterior a la aparición del libro de *Las mil y una noches* en 1704, publicados por Antoine Galland en Caen, Francia, ocasión en que la curiosidad europea se vio avivada por estos cuentos y al aparecer *Los mil y un días* en 1844 sus "cinco volúmenes fueron arrebatados de las manos de sus editores".⁹

Los mayordomos nunca habían visto tales objetos y no sabían la razón por la que estaban ahí, y mucho menos el significado de los textos latinos de los misales. Las hojas sueltas de la novela tampoco contaban una historia completa. ¿De dónde pues provenía la importancia de tales libros y su exhibición en las procesiones anuales del cambio de mayordomía? No se puede aducir el conocimiento o desconocimiento del latín, ni lo fragmentario del libro puesto que ni eran vistos ni tenían algún uso utilitario en los rituales. Más bien todo el contenido, sin saber cuál fuera, se encontraba rodeado de misterio, cuyo sentido probablemente se pierda en las tortuosidades de la historia local.

Pero las tortuosidades de la historia, representadas en el contenido de las cajas en que se guardaban los libros y la novela, son

⁸ François Petit de la Croix, *Los mil y un días. Cuentos persas, indios, turcos y chinos*, 2002.

⁹ Rafael David Juárez Oñate, "Prólogo" a *Las mil y una noches*, 2005, p. 6.

acumulativas. Tenemos, además, que en la misma ceremonia los mayordomos entrantes reciben una caja de ceras de manos de los que salen, costumbre que parece ser común a comunidades que fueran catequizadas originalmente por franciscanos como lo fuera Landero y Cos y toda la Región Xalapa-Misantla¹⁰ El *imprimatur* de los *Ordo Missae* indica que uno data de los tiempos (1633) en que los franciscanos catequizaban el área, mientras el otro corresponde al tiempo (1700) en que la grey de la región estaba bajo el control del clero secular. Las páginas de la novela corresponden a alguna de las ediciones del libro mencionado arriba.

En consecuencia, tenemos una costumbre que data probablemente del siglo XVI-XVII. Uno de los misales data de cuando el área se encontraba bajo el control del clero regular, o sea de los frailes franciscanos. Un *Ordo Missae* del siglo XVIII o sea cuando la región la controlaba religiosamente el clero secular, y una novela del siglo XIX, cuya publicación original al francés se hizo un poco después de la Revolución francesa, mientras la española corresponde, en el tiempo, a las luchas internas en México entre conservadores y liberales, imperialistas y republicanos. Tal vez este libro haya sido propiedad de un sacerdote ilustrado. El conjunto se ha de haber ido acumulando a través de los siglos de una u otra forma, hasta conformarse en la forma en que lo conocí, probablemente en los momentos álgidos de la persecución religiosa en Veracruz y en gran parte de México, cuando muchos sacerdotes liberales tuvieron que tomar partido fuera de la Iglesia católica romana¹¹ y muchos otros plegarse a los llamados papales a rebelarse contra el modernismo, haciendo el juramento contra el mismo *Sacrorum Antistitum (Jusiurandum contra errores modernismi)* de 1910 y apearse a los llamados papales a oponerse a la separación entre Iglesia y Estado.

A falta de alguna otra explicación elaboré la hipótesis de que, durante la persecución religiosa implementada por el gobierno teje-dista en Veracruz, los sacerdotes dejaban los misales encargados con

¹⁰ Enrique Hugo García Valencia, "La región de Jalapa-Misantla en los siglos XVI y XX", en *Sociedad Mexicana de Antropología*, 1975, pp. 345-352; Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, 1986, p. 385.

¹¹ John B. Williman, *La Iglesia y el Estado en Veracruz, 1840-1940*, 1976; Mario Ramírez Rancaño, "La ruptura con el Vaticano. José Joaquín Pérez y la Iglesia Católica Apostólica Mexicana", en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, vol. 24, 2002, pp. 103-142; del mismo autor, *El patriarca Pérez. La Iglesia católica apostólica mexicana*, 2006; Enrique Hugo García Valencia, *op. cit.*, 2006.

los mayordomos locales, o al menos en este caso particular, quienes los guardaban celosamente para que los sacerdotes los utilizaran en sus visitas esporádicas. Landero y Cos, conocido también como San Juan Miahuatlán, nunca tuvo un sacerdote de planta y pertenece a la Parroquia de Naolinco, donde se encuentran los archivos parroquiales, pero ha sido visitado por sacerdotes regulares y seculares desde el siglo XVI. Ciertamente los sacerdotes prófugos durante los años 1920-1930 llegaban furtivamente a pastorear a su grey. Una informante del mismo pueblo recuerda cómo en aquellos tiempos un señor desarrapado y descalzo llegaba a decir misa y a bautizar, ocasión en la que era muy práctico dejar en la población documentos que, en circunstancias adversas, los delatarían fácilmente si fueran interceptados por las fuerzas del gobierno. En el cercano pueblo de Teziutlán, Estercita Villegas, una anciana señorita ahora finada, me mostró en cierta ocasión las duelas bajo las cuales guardaba el Santísimo que dejaban consagrado los sacerdotes perseguidos y que ella, una jovencita llena de fervor religioso, se encargaba de administrar a los enfermos del pueblo; además, Lola de la Sierra, del mismo lugar, conserva una mesita costurero utilizada con el mismo propósito. En situaciones ordinarias tenía un florero encima, mientras en su compartimiento guardaba un relicario con la hostia consagrada.

Los mayordomos, una vez restablecido el culto, conservaron estos objetos como una reliquia no tanto de la persecución, sino como simbolizando de manera incierta el poder que representaban dentro de la comunidad, y si la memoria del origen del contenido de tan peculiar caja se perdió en el olvido, los objetos se asociaron a la parafernalia ritual del cambio de mayordomía contribuyendo a su carácter performativo. El develar el misterio, al abrir la caja, de ninguna manera cambió ni la actitud de sus poseedores acerca de los objetos, ni interfirió con el carácter performativo de las ceremonias en que se exhibían periódicamente. Al contrario, ese hecho por sí mismo incrementó el halo de misterio que los envolvía. Supongo que las hojas sueltas de la novela corrieron una suerte similar al ser conservadas por mayordomos, algunos de los cuales probablemente no sabían leer y para quienes la letra impresa era, por ese mismo hecho, misteriosa.

Así pues, el contenido de las cajas correspondía a hechos históricos. En un sentido expresaba la identificación de este pueblo con la religión católica romana por más de quinientos años. En algún momento tal identificación los orilló a volverse cómplices de la mis-

ma al recibir y aceptar los ritos de sacerdotes proscritos. Las hojas sueltas de la novela nos abren un pequeño espacio para vislumbrar el tipo de esparcimiento intelectual que se permitían los sacerdotes en tiempos aciagos. El contenido de la caja se convirtió, al correr de los años, en misterio, cuando incluso el sentido de confabulación se había perdido adquiriendo un nuevo sentido en el conjunto de elementos performativos que acompañaban al cambio de mayordomía. Cuando yo supe de ellos ya estaban asociados a la parafernalia ritual del cambio de mayordomía, tiempos cuando los misales ya estaban en lengua vernácula y cuando las disposiciones del Concilio Vaticano III habían vuelto obsoleto el uso de los antiguos misales latinos. Pero nuevos tiempos y nuevas ideas empezaban a romper la otrora coexistencia de poder y ritual.

Cuando me tocó observar estos hechos había una disputa por un recurso estatal, y había tres facciones interesadas en su aplicación: el presidente municipal quería emplearlo en mejoras al edificio municipal; la Sociedad de Padres de Familia quería emplearlo en mejoras a la escuela, y los mayordomos querían emplearlo en mejoras a la iglesia. La mayordomía ya estaba en franca decadencia y competía abiertamente con otras fuerzas locales. Pero su importancia performativa era todavía aceptada por todos los habitantes del pueblo, y correspondía en ese momento a un aspecto de la identidad comunitaria de sus habitantes.

Treinta y cuatro años después, precisamente cuando redactaba este ensayo, se me ocurrió averiguar qué había pasado con la caja misteriosa que acompañaba a los ritos de cambio de mayordomía. Así pues, acompañado por el doctor Camilo García Parra me encaminé un día a Landero y Cos, en donde me entrevisté con mi antiguo informante, don Efrén Rivera. Éste me recomendó hablar con uno de los mayordomos actuales, que vive a una cuadra de su casa. El doctor García Parra y yo nos encaminamos al domicilio del mayordomo, en donde nos enteramos con gran pena que la caja con tales libros ya no existía, pero que los mayordomos aún intercambiaban la caja de las ceras, mostrando esa actividad ritual una mayor persistencia que la de la caja de los libros. El intercambio de ceras se ha realizado ininterrumpidamente en este pueblo, y en muchos otros, año tras año por casi quinientos años.

En mis divagaciones, me ha dado por imaginar que el contenido misterioso de la mencionada caja terminó en el acervo de algún coleccionista de antigüedades, de los que en los años ochenta y noven-

ta peinaron la región llevándose cuanto objeto antiguo encontraban a su paso. De tal manera que ahora encontramos mesas de comedor de metal y formaica, que han suplantado a las piezas artesanales que viera yo en aquellos tiempos. Misales antiguos, aperos de labranza, baúles, cunas, etcétera; un códice y una colección de documentos en el cercano pueblo de San José Miahuatlán han desaparecido sin dejar rastro, cediendo su lugar a misales de reciente impresión y en lengua vernácula, a objetos utilitarios manufacturados, además de un vacío histórico por la desaparición de documentos y testimonios irremplazables. Afortunadamente la ausencia de los libros y las piezas artesanales no lograron mellar la autenticidad del lugar, aunque sí le asestaron un duro golpe. La mayordomía persiste, lo mismo que la transferencia de ceras de los mayordomos salientes a los entrantes. El sentido simbólico y en cierta manera de complicidad, de unidad religiosa y comunitaria se ha ido resquebrajando no sólo por la debilidad de la mayordomía ante organizaciones de nuevo cuño, o que han disputado el poder a la mayordomía y se han independizado de la misma como son el municipio y la asociación de padres de familia, sino también por la migración y nuevos fenómenos religiosos en la región.¹² Un ejemplo de ello lo vemos en el siguiente caso.

Identidad actuarial y de inventario

Segundo ejemplo. En cierta ocasión me invitó un vecino judío, en Xalapa, a una fiesta de pubertad celebrada en honor de su hijo. En cierto momento me vi departiendo con el ministro que dirigiera la ceremonia, quien sucede que es originario del pueblo totonaco de Landero y Cos, anteriormente conocido como San Juan Miahuatlán. Discernir su identidad se me antojó un problema antropológico interesante, por lo que me propuse inquirir tanto acerca de su autoadscripción como de sus antecedentes identitarios oficiales. No esperaba enfrentarme a un problema altamente complejo de decentralidad y variedad de nombres, además de la confabulación, como en el caso de arriba, de elementos locales para someter los registros oficiales a las exigencias nativas, todo en un complejo proceso de alejamiento (*dettachment*) y agregación (*attachment*). Al preguntar al

¹² Enrique Hugo García Valencia, *op. cit.*, 2005 y 2006.

ministro si era totonaco, éste me aseguró que no, y añadió que su padre no hablaba totonaco sino que más bien tenía nociones de yidish y latín. Igualmente inquirí quién lo había circuncidado, asegurando que había sido su abuela. Finalmente le pregunté si había sido bautizado, a lo que me respondió que no, y que no había fe de bautismo suya en los archivos parroquiales. Obviamente consideré la información sospechosa por lo que me dirigí a los archivos parroquiales de Naolinco en donde, en efecto, no había registro de que hubiera sido bautizado y, por tanto, no tenía un nombre de pila. Como elemento adicional es de notar que este personaje había cambiado la versión española de su nombre, o del nombre con el que lo conocemos, por una versión, me imagino que, rusa.

Él me aseguró que las autoridades judías, en el proceso de legalizar su adscripción al judaísmo, habían buscado en los archivos con un resultado igual al mío. Aún así el caso se me hacía bastante extraño, por lo que me dirigí a Landero y Cos para inquirir en los archivos municipales. Antes de partir le pedí me dijera en detalle los nombres de sus padres, su fecha de nacimiento y la fecha aproximada en que fue asentado en los archivos del registro civil local. Antes de dirigirme al archivo decidí asegurarme de que tendría la asistencia necesaria, por lo que me encaminé al domicilio de don Efrén Rivera, un antiguo conocido mío del lugar a quien expuse el caso. Este informante me aseguró que su padre y el padre del ministro se sentaban, cuando eran niños, en el mismo mesa-banco en la escuela y que los dos hablaban totonaco con fluidez.

A continuación sucedió algo extraño. Cuando don Efrén se enteró de que me dirigía al Registro Civil me pidió que de pasada averiguara acerca de él mismo, pues el nombre con el que todos lo conocemos no es su nombre oficial, sino otro. Continuamos con la conversación cuando terció su esposa y me hizo el mismo extraño requerimiento, puesto que su nombre ordinario no era el mismo que el de su asentamiento en los archivos. Por lo demás, me aseguró mi informante que de nada me serviría una recomendación suya, pues los funcionarios del municipio actuales pertenecían a un partido diferente al suyo. Posteriormente me enteré que se estaban fraguando ciertos movimientos locales relacionados con las inminentes elecciones municipales, por los cuales se quería inflar el padrón local de votantes con nombres de personas de otro municipio afines a un candidato en particular. (Por extraño que parezca, la manipulación de nombres es un procedimiento local muy socorrido, como veremos

a continuación). Debo aclarar que mi informante había recorrido todos los puestos importantes del pueblo: presidente municipal por el PRI precisamente en 1972, año en que hice mi primera incursión en el pueblo. También fue presidente de la Sociedad de Padres de Familia y mayordomo, además de ser una persona con posibilidades económicas superiores a las de muchos de sus vecinos.

Me dirigí al Registro Civil de la Presidencia Municipal, en donde, después de explicar el motivo de mi visita, me adjudicaron una secretaria que se encargó de pasar las hojas del registro por mí. Fue grande mi asombro cuando noté que frecuentemente en la sección del nombre del infante se asentó “niño sin nombre”, la frecuencia de este hecho me llamó la atención, lo que se aunaba al dato de que mis informantes no tenían los nombres con los que se les había conocido durante toda su larga vida en el poblado, y de que el nombre del ministro judío no aparecía por lado alguno. Finalmente llegamos a una entrada que llenaba todos los requisitos que yo había solicitado del ministro y, para mayor asombro mío, sucedió que tampoco él se llamaba como decía llamarse —obviamente en la versión española del mismo y no la rusa que adoptara una vez que se reconociera como judío, sino que tenía otro nombre.

En el caso de don Efrén tal parece que tenía dos nombres: uno era su nombre de pila o con el que fue bautizado y otro el nombre del Registro Civil, que no necesariamente coinciden, existe también la posibilidad de que algunas personas sean conocidas por el nombre del día en que nacieron y los otros dos nombres no se ocupen más, como fue el caso de don Efrén. Esta persona lleva el nombre del santo del día en que nació, pero fue asentado con otro nombre. En el caso del ministro judío no encontré una fe de bautismo, pero sí el nombre del Registro Civil, que no era igual al nombre con el que se le conoce en la vida ordinaria.

Estos hechos de ninguna manera son aislados u ocasionales, sino que obedecen a un patrón del cual aventuré alguna explicación en mi libro sobre San Miguel Aguasuelos,¹³ que tiene que ver con el nombre y su imposición en el bautismo como el elemento más importante de identidad personal, por el cual se asocian una persona y un nombre simbolizando la unión permanente entre alma y cuerpo. De igual manera su ocultamiento tiene sentido en un contexto de gran desconfianza, por lo que se teme que el nombre real sea

¹³ Enrique Hugo García Valencia, *San Miguel Aguasuelos: estrategias de residencia*, 1991.

utilizado para hacer brujería o mal de ojo a los niños. De ahí que la imposición y la recepción del nombre sea un hecho único e irrepetible y, paradójicamente, el uso del mismo resulte totalmente prescindible por el resto de la existencia del individuo que lo lleva. Este acercamiento y distanciamiento del otro, e incluso de sí mismo, como lo vimos en los casos descritos, alcanza un punto absoluto y definitivo con la muerte, cuando el individuo pasa a formar parte de la categoría amenazante de “espanto” o a la benévola y bienvenida categoría de alma, sombra o ánima¹⁴ en un proceso gradual de desaparición y alienación relativa, regulada por los rituales funerarios.

El doctor Alan Sandstrom, quien tiene más de 30 años haciendo investigación de campo en una población nahua de la Huasteca veracruzana, cuyo nombre ficticio es Amatlán (concordando este procedimiento con la tradición local de ocultamiento de nombres), me pidió que lo acompañara precisamente para ver qué interpretación podría obtener de un hecho igual en ese lugar. Así pues, dirigido por él mismo me aproximé a un informante suyo al que conoce bien, al cual le pregunté su nombre y me respondió con algún nombre propio, el doctor Sandstrom le hizo notar que el día anterior él mismo le había dicho otro nombre. Ésta, me aseguró el doctor Sandstrom, era una situación que se había repetido una y otra vez durante sus más de treinta años de visitar el mismo lugar. La respuesta del informante fue que esos eran nombres de “chiste” y, en efecto, nunca supimos a ciencia cierta cuál era su nombre. O más bien, nuestra obsesión actuarial y de inventario por obtener ese tipo de respuesta en ninguna manera correspondía con los usos e intereses locales.

Las razones por las que don Efrén quería saber su nombre real (oficial) eran que ya estaba viejo y tenía que hacer su testamento, pero no podía firmarlo con el nombre con el que todo mundo lo conocía, su nombre falso, puesto que no era su nombre oficial —su nombre real (verdadero)—, el cual había permanecido ignorado durante la mayor parte de su larga existencia por él mismo y todos quienes lo conocemos. De no corregir esa laguna en su identidad actuarial dejaría legalmente desprotegidos a sus hijos y esposa una vez que muriera. Hombre previsor, tenía contemplado cambiar legalmente todos sus documentos, y eso significa absolutamente todos:

¹⁴ Enrique Hugo García Valencia, “Análisis estructural de los ritos funerarios de San Miguel Aguasuelos, Veracruz”, en *La Palabra y el Hombre*, vol. 62, 1987, pp. 15-23; Enrique Hugo García Valencia, *op. cit.*, 1991.

acta de nacimiento, certificado de primaria, credencial de elector, credencial de miembro de la Asociación Ganadera local y, sobre todo, sus títulos de propiedad de casas, terrenos, vehículos, etcétera. Hasta ese momento me di cuenta de las implicaciones y consecuencias que, en un contexto en que la identidad individual se tiene que modelar conforme a las exigencias actuariales y de inventario de un Estado moderno, del imperio, podría tener una costumbre indígena, y que probablemente haya contribuido a la perpetración de múltiples abusos en contra de ellos. Lo más interesante era, sin embargo, que se ocultara un elemento tan importante de identidad, como es el nombre asentado en el Registro Civil, en un juego de ocultamientos y develaciones que esconden y exhiben una identidad manipulable a voluntad y el valor utilitario de rescatar el nombre oficial.

A diferencia de Bali, donde la identidad real es la identidad teatral dada por la máscara ocultada con la actuación de la vida diaria,¹⁵ aquí la identidad real dada por el nombre de pila y el nombre del Registro Civil se oculta de manera casi absoluta, tomando varios nombres en la vida cotidiana que sólo parcialmente develan la verdadera identidad del individuo. Esto obedece no a un voluntarismo sin sentido, sino a un juego de ocultamientos, develaciones y revelaciones de aspectos significantes de la persona, reconocidos y nombrados a su vez, con nombres de chiste, por los individuos que conocen a esa persona en una interacción continuamente oblicua y nunca directa. Actuar de otra manera conduciría a acusaciones de brujería si algo negativo o adverso ocurre en una interacción directa real o supuesta. En un exceso de alejamiento, el ministro judío cambió su nombre (falso) español, por el cual siempre fue conocido en el pueblo, por una versión rusa del mismo en un doble alejamiento (*dettachment*), y no estoy seguro de que haya registrado cabalmente la información que le di, por la cual le revelé el nombre bajo el cual está asentado en el registro civil de Landero y Cos, el cual nunca utilizó y nunca utilizará; más aún: nunca supo cuál era su verdadero nombre y nunca le interesó adoptarlo una vez que lo supo. Para él no ha sido utilitario recuperar este nombre ni su nombre de pila, al contrario, éstos permanecen en el olvido, e incluso el nombre ordinario con el que siempre se le conoció también lo transformó en una versión ajena y alejada del contexto social en que vivió y creció.

¹⁵ George E. Marcus, y Michael Fischer, *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, 1986, p. 47.

Al igual que la comunidad entera del caso anterior se volvió cómplice de una Iglesia perseguida y de ministros proscritos, en este caso los oficiales del Registro Civil, concedores de los usos y costumbres del pueblo, no dudaron en asentar como válido el nombre de “niño sin nombre” en los registros oficiales, sometiendo una vez más las exigencias oficiales a su interpretación cultural.

Pero la necesidad histórica de tales manipulaciones parece haber dejado de ser vigente, y tales ocultamientos en un contexto moderno producen ya sea problemas de identidad personal y psicológica, como en el caso del ministro judío, o problemas legales que no pueden ser resueltos con los recursos tradicionales de la comunidad, como son el conocimiento individual, de persona a persona, de cada uno de sus miembros. En este caso nos encontramos la identidad individual ya sea jurídica, ya sea emocional y afectiva, e incluso performativa, relacionada con un libro, el cual oculta y devela nombres, en lugar de procesos históricos, como en el caso anterior. Desafortunadamente no pude indagar a profundidad los motivos que tuvieran los encargados de los registros para admitir “niño sin nombre” como un procedimiento correcto —verdadero y legítimo, además de la certeza jurídica que da al poseedor del nombre—. La explicación de la secretaria que me ayudó con los libros es que en muchas ocasiones los padrinos o los abuelos que iban a registrar al niño iban borrachos y no se acordaban del nombre del niño, explicación por lo demás creíble, pero no suficiente.

En mi última visita a este pueblo, cuando redactaba este ensayo, me enteré de que don Efrén logró que se reconociera legalmente su nombre falso, Efrén, como su verdadero nombre, que es aquel por el cual lo conoce todo el mundo en el pueblo y yo también, el cual se volvió equiparable con su nombre oficial, verdadero, que es Basilio. Su esposa, afortunadamente, no tuvo que recurrir a tal procedimiento legal, porque al final descubrió que su nombre, por el cual la conocen todos en el pueblo y yo también, sí es su verdadero nombre y lo puede seguir usando sin que un juez tenga que hacer válida su identidad con un juicio. Pero según don Efrén ahora muchas personas del pueblo se encuentran con el problema legal de identificar dos o varios nombres con una sola persona. Aparentemente el pueblo se ha reconciliado con la idea de identificar a los individuos bajo un solo nombre en un largo proceso centenario que culminará en unas cuantas décadas, o sea el triunfo del imperio, la certeza, sobre la

noción griega de verdad como develación siempre inacabada del ser social en un proceso continuo de llegar a ser (*becoming*).

El libro y el territorio: identidad domesticada

Tercer ejemplo. Con ocasión de la publicación de un libro editado conjuntamente con el doctor Alan Sandstrom,¹⁶ cuya existencia se divulgó antes de su publicación, recibí la visita de un consultor extranjero interesado en promover la creación de compañías indígenas que dieran servicio a Petróleos Mexicanos cuando las obras de esta compañía pasaran por sus comunidades. La idea era que los indígenas mexicanos se capacitaran en universidades extranjeras, con financiamiento de indígenas de otro país, y una vez capacitados regresaran a formar sus propias compañías. La idea pareció peligrosa a altos oficiales de varias instancias y no pudo prosperar. Sin embargo, a lo largo de nuestras conversaciones vino a cuestión ¿quiénes podrían ser los indígenas que pudieran aspirar a formar tales compañías? En interpretación del consultor el problema era que, en su país (Canadá), eran indígenas aquellos que estaban inscritos en el libro o un registro escrito de los miembros de una tribu que habitan una reservación, mientras en México, y en particular en las regiones en que habíamos pensado, no existía tal libro, ni había forma definida de decidir quién podría participar en el esquema. Antes de que pudiéramos tomar decisiones se abandonó el proyecto debido a la renuencia oficial en apoyarlo y el consultor se fue a otro país.

Planteado desde el punto de vista del consultor, el problema era poder dilucidar quiénes eran indígenas auténticos. Obviamente esta cuestión se vuelve un problema relevante desde una perspectiva externa y relacionada con ciertas estructuras de poder. En su país, el gobierno, no los indígenas, tiene un libro donde se asientan los nombres de los que aspiran a tal reconocimiento y con toda seguridad se elaboró en un proceso largo y arduo de consulta con expertos y con los interesados mismos. En nuestra conversación no salió a relucir el hecho de que el elemento que completa al libro de ese otro lugar es el territorio, un territorio restringido y limitante de los indígenas, con el doble valor de derecho y de obligación, ambos: libro

¹⁶ Alan R. Sandstrom y E. Hugo García Valencia (eds.), *Native Peoples of the Gulf Coast of Mexico*, 2005.

y territorio, referidos al imperio y la certeza. El libro y el territorio permiten y legitiman el que los indígenas puedan dar servicios profesionales a las compañías petroleras que hagan obras dentro de los confines de sus territorios, y se beneficien económicamente de tales servicios, siempre y cuando sus nombres estén inscritos en el libro y radiquen en los confines de ese territorio.

La comparación con México hacía ver que en este país no existen tales condiciones para definir a un indígena, ni un libro, ni un territorio restringido como reserva indígena. En cambio, la negativa de los ejecutivos de la compañía con quien discutiera el agente estos asuntos exhibían un temor manifiesto, fundado tal vez no en que los indígenas organizados en compañías especializadas representaran un peligro para sus intereses o los de la nación en general, sino más bien en que los indígenas salieran del *ghetto* mental en que esta nación los tiene confinados. Este confinamiento y relegación de los indígenas a un *ghetto* preconcebido e ideológico no permite que sea legítimo o deseable el que puedan ser promovidos por el Estado y la sociedad nacional como agentes de la modernidad y la técnica. Proceder de otra manera rompería drásticamente con un orden subconsciente pero establecido desde hace mucho tiempo, según el cual solo se pueden promover, como siempre lo han sido, ya sea como personal no calificado, con trabajos eventuales y de rango inferior, o de plano promover su naturaleza folclórica y agrícola.

En consecuencia, en ambos casos advertimos la existencia de la idea de que los indígenas deben estar confinados a espacios restringidos —reservas— e inventariados en un libro, o configurados idealmente en espacios que sólo permiten concebirlos en ámbitos subordinados y supeditados que restringen su acción fuera de tales esferas, so pena de perder su identidad y legitimidad indígenas.

En todos estos casos el libro tiene la virtud de exhibir elementos salientes de la identidad indígena. Ya sea agrupados en torno a un símbolo construido históricamente, el cual exhiben periódicamente de manera performativa, como en el primer caso, en el cual elementos externos son asumidos por la comunidad y son construidos como un símbolo y como un misterio que da unidad y añade sentido a algunas de sus manifestaciones culturales, el cual, siendo un agregado, puede desaparecer como en el ejemplo visto más arriba, dejando elementos todavía más fundamentales como símbolos de identidad y aglutinamiento moral y performativo. En el segundo caso, el libro es resultado de una actitud actuarial y controladora del Estado, cuyos

registros, contra toda expectativa, conjugan, en una misma lógica de ocultamientos y develaciones con un alto contenido cultural y regional, los fines de control estatal con los de la comunidad, prestándose a un juego de identidades que acompaña al individuo por el resto de su vida en su interacción con otras personas de su comunidad. En el tercer caso, la comparación entre una sociedad que define por medio de un libro, en última instancia, la identidad de los individuos que ocupan un territorio determinado, nos muestra como contraparte los compartimientos culturales y sociales a los que se confina a los indios en una sociedad sin el libro. Aquí la necesidad actuarial se torna más ingente e impositiva: por un lado el registro estricto de cada individuo y su confinamiento a un territorio contrasta con los compartimientos sociales a que son confinados los indígenas en México; en un caso el individuo se adscribe a una lista permitida, dentro de un territorio legitimador, lo que contrasta con el mapa social de la sociedad mexicana, que asigna un espacio ideal pero compulsivo a lo indígena e impide su movilidad social a menos que reniegue de su propia identidad.

El libro en Pisa Flores. Competencia por la identidad legítima

Al hacer investigación sobre diversidad religiosa en Veracruz me encontré de manos a boca con un miembro de un grupo de danzantes quien me advirtió, en cierto momento, que desconfiara de aquellos nativos que viven en los pueblos y que les da por llamarse indios. Era obvio que dejaba a mi iniciativa el concluir, por razones que él solo conocía, que él si era un indio verdadero y auténtico. No le di importancia a tal observación y ni siquiera la registré en el diario de campo, pero me vino a la cabeza cuando, al correr del tiempo, me encontré en situaciones en que la legitimidad de ser lo que una persona clama ser se pone en tela de juicio por sus mismos pares.

Al visitar Pisa Flores por primera vez lo único que sabía del pueblo era que en esa localidad la mayoría de sus habitantes hablaba la lengua tepehua y la mayoría profesa la religión ortodoxa rusa en la versión de la Iglesia ortodoxa de América combinada con la Iglesia católica apostólica mexicana y una Iglesia holandesa poco conocida, llamada la Iglesia Antigua. En esa visita el padre ortodoxo de la localidad me informó que los ritos indígenas se podían celebrar

dentro de la iglesia misma sin problema alguno. También supe en ese momento que había un curandero indígena que había erigido un centro ritual en el pueblo, centro conocido como *Lakachinchin*, que permitía ahora la celebración de ritos ancestrales fuera del ámbito del edificio de la Iglesia ortodoxa local. Rápidamente entablé contacto con el mencionado curandero, quien me recibió de la manera más afable e inmediatamente puso a mi disposición la información que yo requería acerca de los ritos que él celebra: papel recortado, oraciones, cantos, ritos, inmolaciones y sacrificios cruentos, y largas secuencias rituales en las que participaban varios de sus asistentes y personas del pueblo. Los símbolos y motivos nativos se me hicieron correspondientes a una añeja tradición indígena ampliamente documentada.¹⁷ También me informó este personaje que su madre había sido “espirituista”.

La mayor dificultad que yo encontraba al comunicarme con él, era que el curandero en cuestión difícilmente se podía expresar en español, lo que hacía muy difícil entender las largas explicaciones que me daba acerca de varios aspectos rituales. Con paciencia y auxiliándome de grabadora, cámara fotográfica, video y casetes, además de mi diario de campo, pude irme adentrando lentamente en conocimientos que yo pensé arcanos y sólo compartidos con un reducido círculo de iniciados. Mi aprendizaje era, y todavía lo es lento, tedioso y difícil.

En algún momento el curandero empezó a elaborar sobre algunos símbolos que aparecen en los ritos. Por ejemplo, que la fiesta del 5 de mayo tiene como objetivo bendecir las siete mazorcas que se revolverán con la semilla de la siembra para que haya buenas cosechas. Añadió que son siete mazorcas porque así viene en el rosario. También porque hay siete variedades de maíz discernibles por su color: 1) maíz amarillo, 2) negro, 3) blanco, 4) anaranjado, 5) rojo, 6) morado o lila, 7) morado. También hay otro maíz conocido como “diente de caballo”

Los aires, me informó también, son ocho o nueve: 1) negro (agua=nubes oscuras) 2) amarillo (tiene gusanitos), 3) verde (agua), 4) blanco (nieve, nieve=agua), 5) colorado (agua= sangrado de la luna), 6) azul (agua azul), 7) morado, 8) anaranjado.

¹⁷ Roberto Williams, *Mitos tepelhuas*, 1972.

Por fin sentí que adquirirían actualidad los antiguos conocimientos que obtuvieran Ichón y Williams.¹⁸ Para mayor satisfacción mía, el curandero empezó a hacer algunas asociaciones sugerentes: Ponciano Marcos es verde. Mateo Marcos es rojo y tiene su escoba. Cuando hacen alguna brujería se barre con su escoba. También me informó que en el agua andan niños verdes, negros o de cualquier color (gris). Ponciano Marco y Mateo Marcos son la luna. Para informarme, finalmente, que todo eso lo sacó de un libro de magia y reconoce que hay magia negra, verde, roja y blanca. El libro a que hace referencia se llama “Libro de magia completa”. Y lo describió como sigue: Viene en cuatro colores. En la pasta tiene dibujos de dos mujeres murciélagos, una estrella, un chivo. La muerte ahí esta sentada. Las mujeres tienen escoba. Y de pasada me pidió que le consiguiera una copia, pues la suya ya no servía.

Fue interesante notar que a pesar de su casi total monolingüismo, era capaz de leer el libro, con fluidez, facilidad y entendimiento, y que su afición por la magia probablemente se despertara al observar las sesiones espiritistas que su madre dirigiera en otros tiempos.

Inmediatamente me lancé a la búsqueda del libro mencionado por el curandero, pero sin éxito alguno. No lo pude encontrar ni en Veracruz, ni en Xalapa. En el mercado de Veracruz me informaron que se había dejado de publicar hace algún tiempo porque el autor o editor se había vuelto “hermano” (convertido al protestantismo). En otra librería quedaron de conseguirlo, sin que hasta la fecha eso haya sucedido. A sugerencia de algunas personas me lancé a su búsqueda al Mercado de Sonora en el Distrito Federal, pero sin éxito, aun cuando ahí obtuve la información adicional de que no existía un libro con tal título y que con toda seguridad era el intitulado *El libro supremo de todas las magias*, el cual, según información que me dieran en la Editorial Porrúa esta agotado desde 1994. Total que no puedo dar cuenta del mismo en este artículo.

En otra ocasión decidí vagar un poco por las calles del pueblo y visitar parajes en donde no me había adentrado. Al dar vuelta en una esquina escuché música de “costumbre”, por lo que me acerqué al lugar de donde procedía con la intención de ser invitado, o al menos que se me permitiera observar el rito, pero todo fue infructuoso. Lo más que logré fue que un personaje ebrio que me observaba insis-

¹⁸ Roberto Williams García, *Los tepahuas*, 1963; Roberto Williams, *op. cit.*, 1972; Alan Ichon, *La religión de los totonacos de la sierra*, 1990.

tentemente se me acercara e inquiriera los motivos de mi presencia en el pueblo. En su estupor alcanzó a informarme que el ritual estaba a punto de terminar, pero que me podría conducir a casa del curandero más efectivo del pueblo. Y hacia allá nos dirigimos. Su casa se encontraba situada en la cima de una calle empinada, cercana al lugar de mi encuentro con el peculiar personaje.

Don Bartolo, según mi guía ebrio, es uno de los curanderos más reconocidos del pueblo. Al preguntarle a don Bartolo acerca de la veracidad de tal afirmación, eludió dar una respuesta afirmativa o negativa, y su actitud más bien consistió en descalificar al resto de curanderos del pueblo, asegurando que todos ellos son nuevos y todos son hechiceros que hacen brujería utilizando libros. Afirma que las antiguas ceremonias se han perdido. Esta conversación me recordó inmediatamente la petición de mi anterior informante, quien quería que le consiguiera un libro de brujería.

Pero mi informante no había procedido de manera diferente al inicio de nuestras conversaciones, representando a sus acompañantes como aprendices que no conocían los ritos a la perfección, y legitimándose en varios hechos que no apuntaban necesariamente a la ejecución de ritos tradicionales.

Primero me mostró su “esquema”, o sea el orden y estructura en que cuelga las cortinas que representan vientos y colores protectores del pueblo. En seguida procedió a enseñarme un programa de un evento organizado por el INI, en el cual asegura que ganó un primer lugar; el hecho de que el *Lakachinchin* se encuentre en un predio altamente disputado es otro punto de autolegitimación. El predio del *Lakachinchin* fue donado por los fundadores del pueblo, con el propósito de tener un lugar ritual. Al correr de los años él fue capaz de erigir una estructura empleada ahora como lugar de ceremonias, pero el predio mismo lo disputan representantes de otras facciones del pueblo. Al preguntarle si otros curanderos también celebran el costumbre ahí, me dijo que son libres de hacerlo pero que no quieren.

Todos estos elementos indican los recursos retóricos empleados por los curanderos para deslegitimarse entre sí, en un proceso continuo de legitimación y deslegitimación. Pero tales disputas no ponen en tela de juicio el ser indígena, sino más bien el actuar una parte importante del ser indígena, o sea el de ser auténticos curanderos. En tal legitimación o deslegitimación los criterios de autenticidad e inautenticidad se vuelven cada vez más importantes, en la medida en que no sólo los habitantes del pueblo tienen criterios elaborados

para distinguir a los buenos curanderos de los malos, sino, y en grado creciente, en que la sociedad nacional demanda servicios y productos culturales auténticos precisamente de parte de estos personajes.

Conclusión

La noción de verdad, entendida por Heidegger como un proceso semántico evolutivo ligado al desarrollo de ciertas estructuras de poder: la democracia griega, como un inicio, y su transformación sucesiva en el Estado romano, particularmente el Imperio, para afianzarse con el control ulterior de la Iglesia romana y las nuevas democracias asume que la noción de *aleteia* o verdad griega quedó abolida y en la actualidad la única que impera es la verdad del Estado subordinada al deseo de poder. El doble proceso de identificación existente en las comunidades totonaca, nahua y tepehua del estado de Veracruz nos muestra que la verdad —como hace ver Heidegger— como una revelación (*aleteia*) es una noción presente no sólo en las comunidades indígenas que estudio, en donde aparentemente es una forma idiosincrática de ocultar el individuo elementos salientes de su identidad tales como su nombre, su adscripción a formas organizativas comunitarias, proscritas en algunos casos, en continua tensión con la otra versión de verdad fundada en el poder, y en particular en la compulsión a contar y medir como medio de control. Esta es una manifestación más de la constante tensión entre un Estado moderno obligado a ejercer control de su población y sectores de la población que prefieren formas locales de identificación. Los intereses gubernamentales y religiosos se manifiestan en múltiples registros: actas de nacimiento, boletas de bautismo, cartillas múltiples, o en procedimientos científicos de supuesta infalibilidad absoluta: huella digital, iris de los ojos y, finalmente ADN. Pero el afán de poder del Estado y de la Iglesia ahora compite con muchas otras instancias ávidas de control que también optan por encontrar formas de identificar personas: tarjetas de crédito, tarjetas inteligentes. Y los antropólogos mismos han derramado mucha tinta para encontrar formas indiscutibles e infalibles de poder distinguir a los indígenas de quienes no lo son, llegando incluso a clasificarlos por grados de indianidad. A todas ellas se oponen múltiples formas de falsificación y usurpación de identidad: documentos falsos, clonación

de tarjetas y probablemente a eso corresponda también la clonación de individuos. Tal tensión en las comunidades indígenas no tiene como objetivo, o no responde a una necesidad por ocultar o suplantar identidades, sino a formas culturales de protección e interacción basadas en principios tenidos en alta estima. Incluso los registros oficiales han sido sometidos a un “tratamiento indígena”, con el objeto de ocultar la verdadera personalidad de esos individuos y protegerlos de posibles malas influencias y acciones. Así pues, encontramos que los libros representan formas de identidad individual cuando en la comunidad imperan formas de identificación comunitarias dadas por el conocimiento interpersonal de las relaciones sociales en que se encuentran inmersos los sujetos. Las dos formas de verdad coexisten en contextos específicos de poder. Ya sea el poder estatal a través del Registro Civil, o el poder eclesiástico enfrentado con el estatal durante la persecución religiosa, en que las comunidades tomaban posiciones por uno u otro partido y se hacían custodios de documentos que los identificaban, pero al mismo los hacían actuar en la clandestinidad. La ausencia de un libro que indicara la adscripción tribal, el uso de una lengua específica y un territorio discernible eran motivo para no poder distinguir indígenas en un contexto de producción industrial, donde ni siquiera se interrogó a los indígenas sobre cómo podrían resolver esa situación y se optó por entenderlos como “peligrosos”. Finalmente, el uso del libro en situaciones rituales, que son eminentemente situaciones de poder, da pie a una feroz competencia entre curanderos en la que uno deslegitima a otro precisamente por el uso del libro, el cual de alguna manera revela, en un proceso de develamiento, la ausencia de cualidades apropiadas para el ejercicio comunal de esa función. En todos los casos advertimos la tensión constante entre una verdad que se devela comunitariamente, y una verdad rigurosa y autoritaria que se impone sobre los individuos. Aparentemente la segunda noción es la imperante, pero un estudio cuidadoso de la sociedad nos hace ver, como en los casos aquí estudiados, que la realidad es mucho más compleja y que, a diferencia de Heidegger, las dos nociones coexisten y se determinan mutuamente en contextos de poder diversos.

Bibliografía

- Derrida, Jacques, *Writing and Difference* (trad., introd. y notas por Alan Bass), Londres/Nueva York, Routledge, 2001.
- Derrida, Jacques, *Specters of Marx*, Nueva York/Londres, Routledge, 1994.
- García Valencia, Enrique Hugo, "La región de Jalapa-Misantla en los siglos XVI y XX", en *Sociedad Mexicana de Antropología*, 1975, pp. 345-352.
- , "Análisis estructural de los ritos funerarios de San Miguel Aguasuelos, Veracruz", en *La Palabra y el Hombre*, vol. 62, 1987, pp. 15-23.
- , *San Miguel Aguasuelos: estrategias de residencia*, México, Gobierno del Estado de Veracruz (V Centenario), 1991.
- , "Sistemas normativos y nuevas tendencias religiosas entre los indígenas de Veracruz", en Ella Fanny Quintal y Aida Castilleja (eds.), *Los dioses, el Evangelio y el Costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*, México, INAH, 2005.
- , "Religión, política y brujería", en *Dimensión Antropológica*, año 13, vol. 37, 2006, pp. 151-180.
- , "La Iglesia católica apostólica mexicana en Veracruz", en *Ollin*, nueva época, 2008, pp. 37-43.
- , "Territorios en disputa y paisajes rituales. Refracciones de globalización y nación en lo local. Un caso tepehua", en Nicolas Ellison y Mónica Martínez Mauri (eds.), *Paisajes, espacios y territorios*, Quito, Abya-Yala/Erea/CNRS, 2009, pp. 197- 212.
- Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, México, UNAM, 1986.
- Heidegger, Martin, *Parménides*, Madrid, Akal, 2005.
- Ichon, Alan, *La religión de los totonacos de la sierra*, México, Conaculta-INI, 1990.
- Juárez Oñate, Rafael David, "Prólogo" a *Las mil y una noches*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2005.
- Marcus, George E. y Michael Fischer, *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1986.
- Palsson, Gisli, "Ensembles of Biosocial Relations", ponencia presentada en la EASA 2010, Maynooth, Irlanda, 24-27 de agosto de 2010 [Invited Workshop 007: "Beyond the Biological and the Social: Anthropology as the Study of Human Becomings"].
- Petit de la Croix, François, *Los mil y un días. Cuentos persas, indios, turcos y chinos* (presentación de Nicasio Torres), Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 2002.
- , *Los mil y un días. Cuentos persas, Indios, turcos y chinos*, Barcelona, Tipografía de D. Juan Olivares, 1863.

- _____, *Les Mille et Un Jours. Contes Persans, Turcs et Chinois*, Traduit par [& c.] augmentes de nouveaux contes traduits de l'Arabe par M. Sainte-Croix Ajpot. Edition Illustree, París, Pourrat Freres, 1844.
- Piña Cabral, Joao, "The Personal Name as a Category of Comparison", Ensayo leído en la 11 Conferencia de la Asociación Europea de Antropólogos Sociales, Maynooth, Irlanda, 25 de agosto.
- Ramírez Rancaño, Mario, "La ruptura con el Vaticano. José Joaquín Pérez y la Iglesia católica apostólica mexicana", en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, vol. 24, 2002, pp. 103-142.
- _____, *El patriarca Pérez. La Iglesia católica apostólica mexicana*, México, UNAM, 2006.
- Sandstrom, Alan R. y E. Hugo García Valencia (eds.), *Native Peoples of the Gulf Coast of Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 2005.
- Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación* (trad., introd. y notas de Pilar López de Santa María), 2 vols., Madrid, Trotta, 2004.
- Williams García, Roberto, *Los tepehuas*, Xalapa, Instituto de Antropología-Universidad Veracruzana, 1963.
- Williams, Roberto, *Mitos tepehuas*, México, SEP (SepSetentas, 27), 1972.
- Williman, John B., *La Iglesia y el Estado en Veracruz, 1840-1940* (trad. de Ana Elena Lara Zúñiga), México, SEP (SepSetentas), 1976.

