



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Curanderismo en San Juan Jonotla

Sierra Norte de Puebla.

Etnografía

que para acreditar las unidades de enseñanza aprendizaje de

Seminario de Investigación e Investigación de Campo

y obtener el título de

LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

presenta

Josué Cornejo Montes de Oca

Comité de Investigación

Director: Dr. Enzo Segre Malagoli

Carlos Garma
Asesores: Dr. Carlos Garma / Dra. Ma. Eugenia Olavarria

México, D.F. Julio del 2002

Matrícula: 96319629

José Segre M.
Eugenia Olavarria

RESUMEN

El presente, es un intento de analizar la manera en que las funciones del curandero interpelan a las formas de organización social bajo la filiación étnica, reivindicando en cada sujeto el sentido de pertenencia, fragmentado en contextos de interacción que van más allá de las fronteras locales. El modelo del complejo shamanístico sirve de guía al análisis.

La información etnográfica corresponde al pueblo de San Juan Jonotla enclavado en la Sierra Norte de Puebla.

Tomando como punto de referencia un marco histórico que nos permita bosquejar los diversos ámbitos en que se establecieron los contactos interétnicos, apoyo el enfoque que concibe la persistencia de ciertos elementos de la cosmovisión prehispánica mediante los procesos de sincretismo y resistencia cultural que se desprenden del contacto interétnico a partir del descubrimiento de América; mismos que se reelaboran en los diagnósticos y las terapéuticas que el curandero utiliza en su quehacer cotidiano.

Una parte importante se centra en los cambios que acontecen en la acción política de los movimientos indígenas frente al Estado-nación con lo cual se torna fundamental la problemática de la multiculturalidad frente a los procesos de globalización.

ÍNDICE

Índice.....	1
Introducción.....	2
Mesoamérica.....	9
La Formación del Estado-nación.....	18
El contexto del descubrimiento.....	21
Los indios de América.....	22
La gente sin Estado.....	23
La gente sin razón.....	26
La gente sin religión.....	27
La lengua como vehículo de identidad.....	28
¿Evangelización radical?.....	34
Participación política.....	39
La Sierra Norte de Puebla.....	49
San Juan Jonotla.....	51
El complejo shamanístico.....	75
Conclusiones.....	110
Bibliografía.....	122

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo tiene como objetivo estudiar la manera en que lo étnico se ha ido transformando a través de los años, considerando las distintas interacciones y sus correspondientes niveles entre los grupos sociales, identificadas como relaciones interétnicas entre grupos indígenas; con la sociedad mestiza y con la sociedad nacional; relaciones entre las fuerzas de las autonomías locales y las fuerzas de la nacionalización y la globalización.

El estudio se realizó en el poblado de San Juan Jonotla, cabecera municipal del municipio de Jonotla en el estado de Puebla; durante dos períodos de tres meses cada uno, el primero de mayo a julio del 2000 y el segundo de enero a marzo del 2001.

Lo anterior nos remite forzosamente a concebir el estudio de las comunidades indígenas no desde el punto de vista tradicional sobre alteridades frente a la cultura nacional y su consecuente integración –que implica cierta actitud paternalista que subestima el potencial ordenador, creador y reformador de los grupos indígenas otorgándoles un rol substancialmente pasivo dentro de contextos sociopolíticos específicos–, sino perfilado al cambio y reformulación constante de la manera en que se originan y organizan las identidades étnicas a partir de un juego de autodefiniciones y heterodefiniciones.

De este modo, es importante reconocer que:

“...hay diferentes *tipos de manifestaciones* de la identidad: a) raciales y racistas; b) religiosas; c) deportivas; d) sexuales; e) nacionales o nacionalistas; f) étnicas; g) de clase, de condición social o gremiales, y h) políticas.

Me parece, además, que se pueden advertir algunas *formas y factores* de identidad, como las que siguen: a) pertenencia territorial o grupal; b) de participación política; c) por oposición, y d) otros más como afinidad, simpatía o antipatía” (Méndez 1995:30).

Si atribuimos de *étnicos* a ciertos grupos culturales que no participan, o sólo de manera marginal, dentro de la cultura nacional, surge el problema étnico, y al interior del mismo se proponen varios tipos de identidades étnicas, es decir, diferentes niveles de autoconciencia en la manera de vivir lo étnico.

Lo étnico no es estático, es una forma de organización dinámica, vista ya como una tradición de linaje, una forma pasiva que no acepta un proyecto de emancipación o una forma activa, un vehículo de lucha política; caracterizadas una por su indiferencia frente a la integración nacional y la modernidad, y otra por los intereses étnicos dirigidos hacia éstas. Limitadas las variaciones entre dos extremos que acotan la cuestión central de nuestro estudio, a saber: modernidad vs. indianidad o modernidad indiana.

Por lo tanto: “parece ser que la identidad comprende diferentes *niveles*: personales, grupales, comunitarios, regionales, nacionales, etc.” (Méndez 1995:30), esto significa que el concepto de identidad puede ser analizado en distintos niveles, pero todos se interrelacionan formando aspectos diversos de un mismo fenómeno que se construye dentro de un marco que condiciona lo social con base en la aprobación o rechazo de ciertas pautas.

El desarrollo del trabajo estará dividido en cinco capítulos, el primero de los cuales, se enfoca hacia el concepto de Mesoamérica, introduciéndonos en cuestiones sobre la legitimidad del concepto respecto del territorio que designa y las relaciones con otras áreas culturales en cuanto a la autonomía que el concepto le otorga. Del mismo modo, el concepto sugiere una homogeneidad sobre las culturas que pertenecen a este vasto territorio, por lo que centraremos nuestra atención en señalar las diversas estrategias étnico-culturales de los distintos grupos culturales implicados.

En éste, haré unas breves observaciones sobre la conformación histórica de las fronteras actuales que delimitan el territorio mexicano debido a que dentro de ciertos sectores del nacionalismo mexicano, se considera a Tenochtitlan como pasado directo del Estado mexicano actual, estimándola representativa de Mesoamérica, aunque cuya delimitación política no corresponda a las fronteras actuales.

Finalizaré señalando algunas consideraciones sobre la continuidad de Mesoamérica en cuanto a sus rasgos culturales en confrontación con la Conquista, vista como una nueva etapa (inicial) de la constitución del nacionalismo mexicano.

El capítulo segundo es un intento de indicar la problemática indígena a través de la historia, iniciando con el descubrimiento de América y el

conjunto de fuerzas que se ponen en juego al entrar en contacto los dos mundos; así la situación durante los tres siglos de la Colonización española en relación con el ayuntamiento, el papel que corresponde a cada uno de los actores (colonizados y colonizadores) durante la guerra de Independencia, la Reforma y la Revolución.

La problemática central estará en torno a los procesos de formación de la cultura nacional, la homologación legal, la homogeneización, los problemas de aculturación y sincretismo a cuyo objetivo nos será útil orientarnos hacia la tradición oral y la evangelización.

El tercer capítulo se forma de un panorama general sobre la sierra Norte de Puebla y en particular por la etnografía de San Juan Jonotla, con el interés de reflejar las condiciones en las que se desarrolla la organización sociopolítica de los habitantes del pueblo en relación constante frente a las fuerzas locales, nacionales y de la globalización.

El estudio de la práctica médica tradicional en el pueblo de Jonotla formará el contenido del siguiente capítulo, como una práctica que me permita establecer las condiciones en las que éstas identidades étnicas se han ido transformando, recontextualizando y refuncionalizando para permanecer vigentes hasta nuestros días como resultado de un inagotable proceso de sincretismo.

Para fines prácticos, en el desarrollo de este capítulo, me baso en el modelo del *complejo chamánico* propuesto por Levi-Strauss. Tomar como base este modelo me sirvió para crear un marco de referencia que me guiara, en tanto me indicara, los elementos que entran en juego y sus relaciones, considerando la práctica médica tradicional o curanderismo como un sistema, una estructura.

Bien es cierto que no pretendo *chamanizar* a los curanderos con una simple transposición de un sistema a otro; también es cierto que mi estudio no se centra en la búsqueda de rasgos chamánicos en la comunidad de estudio. Me refiero a los rasgos que definen propiamente a un chamán (según M.Eliade):

“... Una primera definición de tan complejo fenómeno y quizá la menos aventurada, sería ésta: Chamanismo es la *técnica del éxtasis*.” (Eliade 2001:22).

“... el chamanismo entraña una “especialidad” mágica particular, acerca de la cual insistiremos largamente: el “dominio del fuego”, el vuelo mágico, etc. ... En cuanto a las técnicas chamánicas del éxtasis, desde luego no agotan todas las

variedades de la experiencia extática atestiguadas en la historia de las religiones y la etnología religiosa; pero no se puede considerar a un extático cualquiera como chamán; éste es el especialista de un trance durante el cual su alma se cree abandona el cuerpo para emprender ascensiones al Cielo o descendimientos al Infierno.

... El chaman domina sus “espíritus”, en el sentido en que él, que es un ser humano, logra comunicarse con los muertos, los “demonios” y los “espíritus de la naturaleza”, sin convertirse por ello en un instrumento suyo”. (Eliade 2001: 25).

Debo reconocer que durante mi estancia no pude comprobar empíricamente la realización de algunas de estas cualidades (vuelo extático, posesión) en las personas que colaboraron conmigo, mas sin embargo, considero válido mi procedimiento debido a que existe todavía una importante discusión acerca de la diferenciación entre el chamán y otros hombres sabios.

Así podemos ver que existe una gran dificultad en la estricta definición de cada uno de los rasgos que caracterizan al chamán:

“... La especialidad de éste es la lucha contra el infortunio de manera general y en forma particular contra la desgracia biológica. También sucede que los vocablos “chamanismo” y “chamán”, a los cuales hacemos referencia, llegan a reducirse a una mezcla de otros términos muy precisos o muy vagos tales como: vuelo mágico, ascensión celeste, éxtasis, trance, etc. Una presentación fenomenológica, heterogénea y parcial, popularizada por el trabajo enciclopédico de M. Eliade ... ha contribuido ciertamente a su falta de precisión.” (Lagarriga 1995: x).

Este problema se vuelve más complejo en cuanto a la uniformidad en la presencia de estos rasgos en distintos grupos sociales:

“... la experiencia de campo muestra de manera clara que rasgos emblemáticos como el viaje iniciático, la crisis de posesión, la marginalidad social, no necesariamente aparecen representadas en todos estos especialistas por igual. La función terapéutica conoce estas diferentes ponderaciones según las sociedades...” (Lagarriga 1995: xii).

Entonces podemos decir que para realizar el análisis de determinado sistema no es necesario que éste cumpla, en una comparación uno a uno, con todos los elementos tal cual se presentan en el modelo a seguir:

“... Porque lo propio de un sistema es atribuir a un elemento neutro en si mismo una posición particular en relación con otros elementos. Si no se reconoce esta limitación, se puede decir cualquier cosa, hasta el peor de los absurdos, comparable al que consistiría en “demostrar” la existencia de elementos cristianos

en la religión de cualquier sociedad tradicional que no haya tenido jamás el menor contacto con el cristianismo...” (Lagarriga 1995: 11).¹

Por otro lado, el chamanismo lo podemos encontrar estrechamente relacionado con otros sistemas de creencias, muestra de la plasticidad que tiene el pensamiento humano de expresarse mediante conclusiones hechas a partir de procesos sincréticos:

“El chamanismo se basta a sí mismo. Constituye en sí una religión. Así lo confirman todos los ejemplos americanos de sociedades –poco numerosas hoy día- que permanecen renuentes a la occidentalización, o que al menos su tradición vernacular ha sido modificada, sólo superficialmente, por el cristianismo latino. Pero lo que llama la atención es que al igual que otras áreas culturales donde el chamanismo ha coexistido, aquí con el budismo, allá con el confucianismo, o incluso con el Islam, se revela en esos casos como un sistema intelectual cuya plasticidad es tal, que permite diversas formas de cohabitación, de interpretación o de coexistencia con las grandes doctrinas de salvación.” (Lagarriga 1995: xv).

Esto me permite poder vincular el modelo del complejo chamánico con el curanderismo bajo la óptica de diagnósticos y terapéuticas heredadas de tradiciones prehispánicas:

“En sociedades como México, los elementos chamánicos han pervivido desde la época prehispánica. Ya los cronistas se refirieron a ellos. Su presencia en el medio rural, sobre todo en comunidades indígenas que mantienen un gran conservadurismo cultural, no tiene entonces por qué sorprendernos.” (Lagarriga 1995: 95),

y de otros sistemas terapéuticos como los utilizados por el espiritualismo trinitario mariano, como es el caso, y que además comparten interesantes similitudes en sus procedimientos:

“El espiritualismo trinitario mariano se ve influido por tradiciones judeo-cristianas. Preconiza la creencia en el Gran Jehová y en una trilogía integrada por Jesús, Moisés y Elías. Acepta igualmente a la Virgen María. Toma también elementos del espiritismo de principios de siglo, afirma la existencia de tres tipos de espíritus: de Luz..., de Media Luz... y de oscuridad.... Con todos estos espíritus buscan, a través de mediums que pueden ser hombres o mujeres o bien homosexuales, establecer contactos, los cuales les sirven para ejercer una terapia que engloba curas de tipo mágico derivadas de la medicina tradicional con raíces prehispánicas, coloniales españolas y negras. Usan la herbolaria y técnicas mágicas como los barridos corporales con ramas aromáticas, huevos, alumbre, fuego, succiones, imposición de manos, baños medicinales y laxantes empleados como medios purificatorios. Utilizan también los masajes y vendajes. Practican

¹ Hago referencia a la nota 5 al pie de dicha página.

“operaciones e inyecciones invisibles”, así como medicinas alópatas y homeopáticas”. (Lagarriga 1995: 92).

“El hombre-médico espiritualista trinitario mariano consigue sus curas gracias a que es un especialista de enfermedades tradicionales, que a fin de cuentas no son otra cosa que desarreglos de carácter funcional motivados por condiciones de tensión, resolubles a través de reubicaciones simbólicas de los sujetos en un lugar dentro de su comunidad, a fin de que puedan hacer frente a sus situaciones de vida. Juega entonces un papel de reintegrador psicosociológico. Por otro lado, en las explicaciones que da de las enfermedades, emplea la propia terminología cultural de sus pacientes, les reafirma de ese modo en sus creencias y les proporciona un esquema de causalidad aceptable y manejable.” (Lagarriga 1995: 97-8), y relacionado con tradiciones cristianas fuertemente arraigadas en esta comunidad debido a la aparición de la Virgen de Guadalupe en el cerro del Peñón.

Por último, las funciones del curandero bien se pueden comparar con algunas funciones del chamán descritas por el mismo Eliade:

“Como en todas partes, la función esencial y rigurosamente personal del chamán suramericano continúa siendo la curación. Ésta no tiene siempre un carácter exclusivamente mágico. *También el chamán suramericano conoce las virtudes medicinales de las plantas y de los animales, utiliza el masaje, etc. pero como a su juicio la mayoría de las enfermedades tienen una causa de índole espiritual -esto es, que supone ya la fuga del alma, ya la introducción, por los espíritus o los hechiceros, de un objeto mágico en el cuerpo-, se ve obligado a recurrir a la curación chamánica.*” (Eliade 2001: 262 cursivas mías).

Además, si tomamos en cuenta que la especialidad del chamán es recuperar las almas, tal como lo dice Eliade:

“Llamado junto a un enfermo, el chamán trata primeramente de descubrir la causa de la enfermedad. Se distinguen dos principales tipos de males: los que proceden de la introducción de un cuerpo patógeno, y los que se derivan de la “pérdida del alma”. El tratamiento difiere esencialmente de una hipótesis a la otra; en el primer caso se trata de expulsar la causa del mal; en el segundo, de hallar y reintegrar el alma fugitiva del enfermo. *En este último caso el chamán es indispensable;* porque sólo él puede ver y capturar las almas. En las sociedades que cuentan, fuera de los chamanes, con hombres-médicos y curanderos, estos últimos pueden tratar determinadas enfermedades, *pero la “pérdida del alma” está siempre reservada a los chamanes. ...*” (Eliade 2001: 242),

entonces tenemos un problema no fácil de solucionar, al querer definir y tratar de diferenciar al chamán del curandero, puesto que este último también se especializa en la recuperación de las almas mediante terapias

muy similares como la comunicación con espíritus auxiliares y el dominio del fuego.

Finalmente, en el último capítulo expondré algunas de las conclusiones o consideraciones que he obtenido de este trabajo haciendo énfasis en algunas tendencias actuales sobre la forma en que se manifiestan las identidades étnicas.

Tengo que mencionar que el uso a discreción que hago de citas extensas proviene por un lado, de no albergar ningún sentimiento de culpa por mencionar cuestiones que, en las correspondientes obras de cuyos autores he revisado para la elaboración de este trabajo han quedado claramente establecidas y por otro, porque el trabajo está centrado mayormente sobre una presentación de la argumentación apoyada firmemente en el trabajo bibliográfico que retroalimiente esta argumentación, de modo que destaque la función hermenéutica que del presente se pueda derivar.

Más sin embargo, lo anteriormente dicho no impide, ni mucho menos elimina las consideraciones (llámense conclusiones, etc.) que pueda emitir personalmente bajo criterios que he formado como resultado de mi educación antropológica.



MESOAMÉRICA

Durante la primera mitad del siglo XX, a la par del desarrollo de la Revolución Mexicana, existía un sector que intentaba gestar la identidad de los habitantes del territorio bajo un proyecto de integración nacional, obligado a buscar la edad temprana del país en épocas pasadas, este sector estuvo influenciado en su mayor parte por cierto intelectualismo alemán:

“...de 1910, a 1940, se establecieron en México diversos investigadores alemanes que colaboraron con la revista *El México Antiguo*, con Hermann Beyer al frente. Aquí se discutieron las teorías historicistas que, a pesar de sus diferencias, hacían provenir a las culturas mesoamericanas de un antiguo estrato de culturas avanzadas que irradiaron hacia Oriente medio, de ahí al noroeste de Europa, y luego a todo el mundo. Estos planteamientos resultaban muy desagradables a los arqueólogos mexicanos, excesivamente nacionalistas, pero a la postre, fueron la inspiración para hablar de una cultura arcaica o “madre”, que desembocó en la definición de la cultura olmeca mesoamericana, a partir de las fuentes históricas y lo arqueológico” (Castellón 2000:184).

El concepto de Mesoamérica es sugerido por el antropólogo alemán Paul Kirchhoff que propone “...áreas y subáreas culturales, parte para Mesoamérica, como para el suroeste americano...” (Castellón 2000:185), como una contribución al nacionalismo mexicano que remite al pasado prehispánico, germen de la formación de la identidad del Estado Mexicano actual, distinto de Norte y Sur América, basado en el “...estudio de fuentes documentales, arqueología y lingüística...” (Ibid.).

En 1943 el concepto se retoma con el cardenismo que cree ver en él una autonomía cultural; México remite más a Mesoamérica que a las otras áreas culturales y por lo tanto el México mesoamericano se convierte en el pasado directo del México actual, considerados como centros de poder político-administrativos.

El concepto no es ciertamente una definición geográfica, sino una definición relacionada con cierta formación cultural comprendida entre 1500-1200 a.C. hasta la Conquista de México en 1521 d.C., fecha en la que surge la Nueva España colonial, en la que algunos autores ven el verdadero origen del Estado Mexicano actual.

La fecha de 1521 como inicio de la historia del México actual fue fijada por Oviedo y Góngora bajo el supuesto de que la evangelización fue perfecta y borró completamente el mundo prehispánico. Esta idea es acorde

según la creencia de los evangelizadores españoles en su plan de conversión del México pagano al cristiano.

Establecer la fecha de 1521 para iniciar una nueva etapa de la construcción histórica de México es intrépida porque hace pensar que la evangelización se logró exitosamente y se terminó con el mundo prehispánico indígena, lo cual implica que se sustituye una cosmovisión (prehispánica) por otra (católica).

Debemos tomar en cuenta entonces que después de 1521 aún persisten varias decenas de lenguas indígenas; varios asentamientos que permanecen en el mismo lugar, es decir una continuidad en la división espacial que permite una continuidad en la organización social; la dieta (maíz, chile, jitomate, frijol, etc.) y la siembra de los insumos que implican continuidad de la religión agrícola; las prácticas de medicina tradicional y la herbolaria. Todo lo cual contiene por principio una persistencia, al menos en la existencia de algunos elementos, que implica cierta cosmovisión y religión (principios energéticos, vehículos de fuerzas, relaciones con las divinidades, etc.) prehispánicas.

Finalmente podríamos cerrar esta sección señalando que si Mesoamérica termina en 1521, ¿cuál es el origen de los actuales movimientos indígenas que tienen como base ideológica la reivindicación del papel histórico que ha desempeñado el indígena en la construcción del Estado-nación mexicano?

Lo que caracteriza a Mesoamérica es sustancialmente una tecnología de agricultura superior, es decir: domesticación de plantas (conocimiento de la vegetación); conocimiento de los calendarios (ciclos naturales del agua, sol, luna, etc.); control de recursos hidráulicos (riego, presas, acueductos, terrazas); conocimiento sobre la preparación del terreno y sus cualidades; ideología religiosa relacionada con dioses agrícolas (agua, lluvia, tierra, fertilidad).

Este tipo de economía permite un excedente destinado al mantenimiento de grupos dirigentes (sacerdotales) que reproducen la estratificación social (de tipo mecánico) y generan formas políticas complejas.

Mesoamérica se asemeja más al Modo Asiático de Producción (M.A.P.), debido a que implica un centro coordinador de las actividades

laborales para una mayor producción, el cual funge como centro ceremonial y dirigente; vive del mismo excedente que estimula con su organización hidráulica. El M.A.P. mesoamericano se caracteriza y se complementa por el pago de tributos, tanto al interior como al exterior del mismo centro con la conquista de otras civilizaciones.

Este centro despilfarra el excedente y tiene ritmos lentos de transformación debido a que no reinvierte en el mismo asentamiento en el que se produce, sino que se gasta en otro grupo, por eso hay civilizaciones con lentos ritmos de desarrollo histórico. Con la colonización se aceleran estos tiempos de proceso en las sociedades con un Modo Asiático de Producción.

Sin embargo, fue hasta 1949 cuando Steward, basado en los estudios de Wittfogel sobre la determinante hidráulica en la formación de los Estados despóticos antiguos, propuso que:

“...Mesoamérica y la región andina podían ser incluidas comparativamente en el orden de las sociedades hidráulicas y ocupar legítimamente su lugar en la categoría civilizada de la evolución, que les había sido negado; a Mesoamérica, por la ausencia de rasgos definitorios postulados en la evolución del Viejo Mundo como lo son el uso de metales en la tecnología productiva y el arado” (Monjarás 1985:238).

Es preciso señalar que las fronteras políticas que delimitan el territorio mesoamericano no corresponden a las fronteras culturales, ni unas ni otras son fijas, ambas presentan a través del tiempo interesantes contracciones y dilataciones:

“La frontera o límite meridional de la civilización de Mesoamérica –que se extiende aproximadamente de los diez grados de latitud norte, de Puerto Limón, en el Mar Caribe hasta el Golfo de Nicoya, en el Pacífico- no era una barrera natural, sino una simple frontera de carácter político y económico. Marcaba el perímetro máximo de expansión alcanzado por los colonos y comerciantes de Mesoamérica que se abrían paso a través del angosto camino hacia Sudamérica. La atracción centrífuga de las lealtades políticas ha separado la región de esta frontera cultural entre Guatemala, Honduras y El Salvador” (Wolf 1991:20).

Respecto de la frontera norte:

“Esta frontera no era una línea simple e invariable que separaba de un lado los campos cultivados y del otro los secos matorrales, sino más bien una zona grande y cambiante, dominada unas veces por los recolectores y otras por los cultivadores; y que el control estuviera de un lado o de otro dependía grandemente de que la zona ocupada tuviera o no contactos con bases exteriores. En la época de

la Conquista, los contactos fueron cortados, pero no siempre ha sido así. Existen indicios de que el cultivo se extendió durante cierto período, mucho más lejos hacia el norte” (Wolf 1991:108).

Podemos entonces observar, que las relaciones entre las distintas zonas que mantenían contacto con Mesoamérica, no eran tan independientes ni evolucionaban aisladas de ésta:

“...los mismos chichimecas o algunos subgrupos de ellos, tenían una movilidad en tierra de sedentarios que poco se ha estudiado. Desde esta perspectiva hay que entender que algunas etnias llamadas chichimecas no estaban tan alejadas geográficamente ni eran tan marginales a Mesoamérica como se ha supuesto con frecuencia” (Manzanilla 1995:231).

Lo cuál genera un problema sobre la autonomía de Mesoamérica respecto de las otras zonas que no se reduce al aspecto tecno-cultural, sino que incluye condiciones geográfico-temporales en las cuales se lleva a cabo la división de sus respectivos bagajes tecno-culturales:

“Los especialistas que han estudiado estos asuntos han señalado como causas posibles de dicha movilidad, los cambios climáticos que originarían la oscilación de los regímenes pluviométricos. Se ha constatado que zonas ahora áridas, estuvieron aptas para la agricultura, lo cual debe haber favorecido asentamientos de agricultores. Los chichimecas el norte habrían sufrido por ello algunos reacomodos y cambios en sus tipos de economía...” (Manzanilla 1995:234).

Dentro de lo homogéneo que pueda designar el concepto de Mesoamérica (hecho que sucede con todo intento de clasificación), en cuanto a las diferentes culturas que quedan dentro de este territorio, es preciso señalar que existía una amplia gama de diversidad lingüística, ambiental (clima y geografía), migratoria (diversos orígenes) y fenotípica (adaptaciones fisiológicas del cuerpo a ciertas condiciones climáticas y ecológicas):

“Huastecos, totonacos, tepehuas, nahuas y otomíes se desarrollaron en una zona geográfica que comprende un amplio abanico ambiental, desde las costas y llanura costera, a las sierras, climas que van del tropical lluvioso a los de carácter semidesértico, con temperaturas que oscilan entre los 18°C y 40°C y una media anual superior a los 24°C en esa área, los abundantes pantanos, lagunas, ríos y arroyos, jugaron papel de primer orden entre los grupos humanos que allá se establecieron, no sólo desde las épocas más tempranas, sino a lo largo de todo el proceso civilizatorio” (Manzanilla 1995:15).

Dadas estas condiciones, no es extraño advertir que los procesos de contacto cultural no son exclusivos ni principian a partir de la conquista, existen desde antes con los movimientos migratorios entre los distintos grupos que conforman las zonas de Norteamérica, Sudamérica, Mesoamérica, Aridoamérica y Oasisamérica. Este fenómeno migratorio lo podemos observar igualmente al interior de las mismas. Esta diversidad aceleró el temprano intercambio comercial:

“El contraste entre la costa y la sierra, con su definida variedad de productos, debió ser poderoso estímulo para el comercio. Testimonios arqueológicos indican intercambio temprano del Totonacapan con el Valle de México, la Huasteca, Cholula y la Mixteca” (Ochoa 1989:296).

Desde inicios del horizonte preclásico hasta el posclásico, las rutas comerciales fluctuaron considerablemente:

“...los olmecas fueron los primeros en establecer formas organizativas de intercambio, y fijaron las bases para un posterior desarrollo comercial en el horizonte Clásico con centros como Teotihuacan y algunos mayas, que mantenían una relación comercial con regiones de la Costa del Golfo, Oaxaca e islas del Caribe.

Durante el Preclásico funcionó en general una ruta de jade, entre la costa sur del Golfo y el México central, además de incorporar a Morelos, Guerrero, Puebla y Oaxaca. Otra ruta debió implicar el intercambio de la obsidiana, y las fuentes en los estados de México e Hidalgo” (Manzanilla 1995:359-60).

“Durante el Preclásico tardío y el Clásico temprano,... se abren nuevas regiones como el norte de Puebla y el centro de Veracruz, Hidalgo y Guerrero, y rutas como la Balsas-México y México-norte de Veracruz,...” (Manzanilla 1995:362).

“Las rutas de intercambio se establecieron hasta regiones apartadas de Yucatán, Guatemala, El Salvador, Nicaragua; incluso Costa Rica y Panamá” (Manzanilla 1995:363).

“Durante este horizonte [Posclásico] pierden importancia sitios relacionados con el intercambio de Teotihuacan..., sin embargo, permanecen las rutas Toluca-Morelos-norte de Guerrero y entre la Costa del Golfo y Morelos... Así, funcionaron como unidades las regiones de Toluca, Tenancingo, Morelos, norte de Guerrero, el norte y centro de Veracruz, y la región Puebla-Mixteca” (Manzanilla 1995:367-8).

Tales movimientos corresponden en gran medida a las organizaciones sociopolíticas establecidas al contacto intercultural y en torno al centro político y de intercambio que predominaba en la época:

“En el Posclásico tardío se reestructuran de nuevo las redes de comercio, ya con la expansión Mexica y el control ejercido por Tetzaco y más tarde por Atzacapotzalco” (Manzanilla 1995:368).

En otro punto, relacionar Tenochtitlan como pasado directo del Estado Mexicano actual y más concretamente con la ciudad de México como centro de poder, se debe en gran parte a procesos socio-políticos que se han venido gestando a través del tiempo; esto es importante porque sabemos que el territorio delimitado por el concepto de Mesoamérica incluye a varios países (México, Guatemala, Belice, Honduras, El Salvador, Nicaragua y Costa Rica) cuyas divisiones territoriales están perfectamente definidas en la actualidad y no corresponden a las fronteras mesoamericanas.

Sencillamente, el caso específico de México manifiesta en sí el gran esfuerzo que representa forjar una entidad política artificialmente homogénea (en el sentido que resulta de un proceso histórico concreto), que contiene gran diversidad interna:

“Imaginemos por un momento que las fronteras políticas estuvieran en las fronteras culturales reales, México sería al menos dos países: el del sur, correspondiente al sucedáneo de Mesoamérica, la superárea de civilización y pueblos agricultores y sedentarios anterior a la llegada de los europeos, que se prolongaría hasta Nicaragua y Honduras. El del norte, sucedáneo del país de los pueblos nómadas y recolectores, que se extendería por las áridas regiones septentrionales de México y el sur de los Estados Unidos, por los actuales estados de California, Arizona, Nuevo México y Texas, territorios que formaron parte de México hasta el despojo por los norteamericanos en 1848” (Rojas 2000:198).

Debemos tomar en cuenta que las fronteras políticas del territorio mexicano actual, se han venido conformando en un trascendental juego de presiones que atienden por un lado a intereses internos enfocados a centralizar la administración de recursos y menguar las fuerzas centrífugas de sus grupos satelitales y por otro, a fuerzas externas corporizadas en las relaciones internacionales a lo largo de la historia:

“...la historia de Mesoamérica ha puesto a trabajar varias otras fuerzas hacia una cohesión siempre en aumento. Tradicionalmente tales fuerzas se han originado en las áreas cuyas regiones interiores poseían tierras, cultivos y medios de transporte relativamente abundantes, capaces de engendrar mayor energía de la que era necesaria en el interior de cada una de ellas. Estas regiones son la zona clave del desarrollo social, los puntos nodales del crecimiento que atraen a otras regiones dentro de sus campos de fuerza. En Mesoamérica las regiones de esta índole han sido en una época o en otra: el valle de México...” (Wolf 1991:25-6).

“De estas regiones surgieron los movimientos tendientes a la integración de Mesoamérica, bajo sus formas antiguas y modernas. Así fue como Teotihuacan difundió su influencia desde el valle de México a través de toda Mesoamérica,

durante el primer milenio de nuestra era. Así, los ejércitos de Tula y Tenochtitlan partieron del valle o de sus cercanías para conquistar vastos territorios de Mesoamérica, durante la primera mitad del segundo milenio de nuestra era; los españoles trataron de gobernar desde la ciudad de México a la Nueva España durante un período de tres siglos (XVI, XVII, XVIII) de dominio colonial. La Independencia conquistada por las poblaciones colonizadas tuvo como resultado, en Mesoamérica, un breve período de integración política en las primeras décadas del siglo XIX hasta que esta estructura se desintegró en un caos político. Hoy día las repúblicas de México y de Guatemala se esfuerzan desde sus respectivas capitales, en el valle de México y en el valle de Guatemala, por organizar sus países en sistemas galácticos, centrípetas para contener las siempre subsistentes tendencias centrífugas hacia el localismo y el aislamiento regional” (Wolf 1991:26).

También la división fronteriza actual se ha visto incentivada por la gran lejanía que existía entre el centro y los extremos geográficos de país:

“La causa primordial por la que México perdió el territorio que hoy esta en poder de los Estados Unidos, consistió en el alejamiento geográfico del mismo con respecto al resto del país lo que trajo consigo divergencia y luego antagonismo en ideas nacionalistas” (Gamio 1992:10).

Resulta entonces que, históricamente, el valle de México siempre ha ocupado un lugar privilegiado:

“...Así como la meseta central ha dominado tradicionalmente a la periferia, el valle de México ha dominado siempre a la meseta central. Finalmente todas las carreteras de Mesoamérica conducen al valle de 9,600 kilómetros cuadrados y situado a 2,200 metros sobre el nivel de mar” (Wolf 1991:14).

Aprovechando las condiciones geográficas que el mismo lugar ofrecía:

“...El valle poseía todas las ventajas militares debido a sus cortas vías interiores de comunicación por estar rodeado por un perímetro defensivo montañoso” (Wolf 1991:14).

A lo anterior, debemos agregar que en el valle fue posible desarrollar una fuerte estructura organizacional que permitiera obtener un importante control de recursos, tanto al interior como al exterior del mismo, cuya máxima dimensión la obtuvo bajo la supremacía de la Triple Alianza: “...este poder hegemónico tenía conquistada la mayor parte del área cultural a la llegada de los españoles en 1519 dC” (Manzanilla 1995:265), esto permitió a los españoles considerar a este territorio como representativo de la centralización del poder de todo Mesoamérica, por los grados de complejidad alcanzados:

“...resulta incuestionable que ningún otro estado prehispánico de los desarrollados en el centro-sur de México y en Centroamérica, alcanzó dimensiones y grados de complejidad sociopolítica semejantes a los que caracterizaron a ese imperio. Por tanto, ha sido visto como la culminación del proceso cultural mesoamericano...” (Manzanilla 1995:265).

Indudablemente, el gran desarrollo alcanzado por el señorío de Tenochtitlan, permitió a los conquistadores reestructurar, sobre sus cimientos, su nuevo régimen centralizado, puesto que las condiciones infraestructurales no cambiaron en gran medida, por ejemplo:

“...Muchos caminos coloniales e incluso algunos modernos usaron las mismas rutas generales de paso, dado que el ordenamiento de la red no debe haber cambiado en forma considerable a menos que los puntos regionales de equilibrio cambiaran de manera considerable, un suceso que no ocurrió en el México colonial y que no ha sucedido en el moderno” (Monjarás 1985:182).

Esta política de sustituir un centro con amplio poder de concentración fue general para diseñar la estructura habitacional de la Nueva España porque, como sabemos por ejemplo, sobre los centros religiosos se construían las nuevas iglesias católicas, en lugares que habían sido ya lugares preestablecidos de culto, como los actuales poblados de Cholula y Chalma por dar algunos ejemplos representativos.

Finalmente, no podemos dejar pasar por alto una situación que resulta altamente interesante, así como fantaseada y que se refiere a la continuidad *propia*, por llamarla de alguna manera, de la historia de Mesoamérica como germen que diera origen al México actual, debido a que:

“A principios del siglo XVI el imperio vivía una clara tendencia a la centralización del poder hacia sus capitales, dentro de éstas, al liderazgo incuestionable de México-Tenochtitlan. Con ella se iban creando nuevas formas de organización y control social, que empezaban a resultar contradictorias con las imperantes desde muchos siglos antes; estas nuevas instituciones hubiesen podido transformar por completo la historia mesoamericana. Sin embargo, este proceso fue interrumpido violentamente por la llegada de los españoles y el estallido de la guerra de Conquista” (Manzanilla 1995:302-3).

Tal vez las fronteras mesoamericanas se han borrado en la actualidad y el concepto no sea aplicable ya a una realidad como tal, y pueda ser utilizado esencialmente en forma metodológica, con las precauciones correspondientes, es decir, definir un espacio temporalmente, no impide

que ciertos rasgos característicos persistan en la actualidad intrínsecamente dentro de este proceso de sincretismo que viene más allá de la conquista, desde la historia del contacto cultural.

LA FORMACIÓN DEL ESTADO-NACIÓN

En este capítulo ubicaremos algunos de los contextos en que se origina el conflicto étnico, con principal énfasis en situaciones donde el contacto cultural es evidente. Enfocarnos en esta área permite ver claramente el aspecto original del conflicto, su desarrollo y manifestación en el presente, visto como un pasado que actúa y considerando la existencia de un pasado que muere y puede resurgir.

Considero importante empezar con algunas aclaraciones. El objetivo de este trabajo gira alrededor de los procesos de aculturación y sincretismo, por lo tanto, estimo conveniente definir el concepto que estoy tomando, entonces:

“Aculturación es el proceso de cambio que emerge del contacto de grupos que participan de culturas distintas. Se caracteriza por el desarrollo continuado de un conflicto de fuerzas, entre formas de vida de sentido opuesto, que tienden a su total identificación y se manifiesta, objetivamente, en su existencia a niveles variados de contradicción” (Aguirre 1987:44).

Como resultado del contacto cultural, se origina el proceso de mestizaje cultural, pero éste no se establece completamente por azar, sino por reglas establecidas socialmente que definen lo que se da y lo que se recibe de manera selectiva:

“...El fenómeno de la aculturación no constituyó un traspaso mecánico de los elementos de una cultura a la otra, sino que hubo una reelaboración y reinterpretación de tales elementos para hacerlos encajar funcionalmente en la vieja estructura tradicional, originándose con ello una total reestructuración de esa cultura, al favor de cambios internos catalizados por los cambios externamente introducidos” (Aguirre 1987:28-9).

Es el caso por ejemplo, de los Nahuas de Cuetzalan (poblado cercano al lugar de estudio) que se visten con el traje tradicional para atraer al turista y vender las artesanías de hilo y tejidas a mano que producen. Indudablemente esta actividad les permite establecerse en otros ámbitos que rompen la dependencia del mercado local (debido a la gran afluencia de turismo nacional e internacional que llega a Cuetzalan) y elevan considerablemente sus ingresos familiares: si venden al precio de un peso la artesanía más barata, en términos de gasto energético, les resulta más benéfico vender que ir al rancho a cortar café siendo que el kilo se paga

(actualmente) entre ochenta centavos y un peso con veinte centavos, además, el corte de café, por ser de temporada no ocupa todo su tiempo, así en épocas que no se requiere cortar, la venta resulta en una actividad más favorable a su economía que si se dedicara únicamente al café; esto aunado a que por pertenecer a familias numerosas generalmente, el trabajo se divide entre la venta de artesanías y el café.

Resulta entonces que los indígenas tradicionales (por la forma de vestir) no representan netamente al campesino indígena que vive en relación directa con el campo, que conforma la clase económica menos favorecida y que ha dejado su vestimenta tradicional. Los primeros han encontrado una bisagra (el interés del turista por lo exótico) que les permite interactuar en distintos niveles adaptando a su posición cambios internos catalizados por situaciones externas.

Es en este sentido y únicamente en él, cuando afirmamos que la artificialidad de lo indígena (dentro de los procesos de globalización que lo han llevado a vender una imagen) no es negativa, porque implica que existe detrás una refuncionalización, resultado de un proceso histórico y una elaboración creativa y no como resultado de la conjugación natural de las condiciones en que se establecen los contactos interétnicos. Lo étnico no es sólo un eje de organización social, sino también de negociación política.

No es mi intención tratar con el mismo significado a mestizaje cultural y a aculturación, pero es innegable que desde el descubrimiento de América y Australia; y la colonización de África y Asia, la cultura occidental se ha vuelto la cultura universal, acompañada de la expansión colonial occidental y cargada de un fuerte etnocentrismo; deben verse como momentos integrantes de un mismo proceso que se realiza en el contacto cultural y que se establece en distintas condiciones:

“El contacto entre el hombre occidental y el mundo indígena fue, por regla general, un choque violento en el que el europeo prevaleció como grupo dominante. En el caso particular del *contacto* entre el español y el indio precortesiano, el proceso que emergió del encuentro tuvo distinto signo, según el grado evolutivo alcanzado por las bandas o las comunidades plurales involucradas en el conflicto” (Aguirre 1987:24).

Desde entonces en la historia del mundo existen más procesos de aculturación que procesos de transculturación (visto como un proceso de intercambio más igualitario). El desarrollo plurilineal (potencial) se pierde a

medida en que la cultura occidental va enjaulando a las demás culturas que tienen que irse adaptando a la cultura occidental, sin que esto implique una anulación de los mecanismos de defensa de la propia cultura:

“...Como se ha dicho, el sincretismo contiene en sí elementos de contraculturación (toda aceptación selectiva es contraculturativa), y de deculturación. La nueva síntesis cultural necesariamente conlleva una deculturación respecto de la cultura originaria” (Segre 1987:38).

El año en que Cristóbal Colón *descubre* América va a marcar una profunda huella en la constitución del *ser americano*. Las consecuencias que se desprendieron del desmedido contacto entre ambas tradiciones (europea y americana indígena) las podemos trazar en tres principales problemáticas relacionadas con la cuestión indígena:

1) surge el problema de la estigmatización como eje principal del problema étnico. Esto es, la inferiorización de los habitantes de América frente a la Cultura Occidental. Esta estigmatización tiene al menos cuatro aspectos importantes por los cuáles podemos abordarla: a) la imposición del concepto de *indios* a los pobladores del continente; b) las diferencias en el desarrollo de las formas políticas; c) las diferencias en las organizaciones económicas y d) las diferencias en las prácticas religiosas.

2) el problema de la pérdida de la lengua como vehículo de transmisión y permanencia de la cultura; los problemas de traducción de un código cultural a otro, el uso del bilingüismo y, relacionada con lo anterior, la problemática de la articulación entre la persistencia de la cosmovisión prehispánica frente a los procesos de evangelización.

3) por último, el papel político que han jugado los grupos étnicos, en términos de la delegación del poder hacia cierto grupo o la activa participación en la toma de decisiones. Para tal efecto se hará una breve revisión de manera muy general que nos permita ubicar la situación de los grupos étnicos a lo largo del forjamiento histórico del Estado Nación Mexicano, considerando los cambios más relevantes en las instituciones sociales en términos de representatividad política.

Cabe mencionar que esta división es de carácter teórico porque en realidad todos los aspectos anteriores se interrelacionan unos con otros y sus fronteras son ciertamente muy difusas.

El contexto del descubrimiento

Para iniciar la revisión de las problemáticas anteriores, reproduciré la situación en América y España, con el objetivo de enmarcar las condiciones sociohistóricas en que el contacto se lleva a cabo. Esto obedece a una necesidad de poder contextualizar, aunque sea de manera relativa, el pensamiento de ambos actores.

“Contexto socioeconómico de la conquista. Siglos XV-XVI

España

España era un país feudal, que había sufrido la dominación árabe durante ocho siglos, sin un Estado consolidado, en donde se luchaba por reconquistar su territorio² y por restaurar la fe católica como hegemónica.

Con el matrimonio de Isabel I de Castilla y Fernando de Aragón (1479-1516) se unifican los dos reinos más poderosos de la península ibérica y comienza la consolidación del Estado español. La política social de los Reyes Católicos facilitó el equilibrio de la sociedad después de las graves crisis del siglo XV. La corona dispuso políticas proteccionistas a la ganadería y al comercio facilitando la expansión económica castellana y consolidando el poderío económico de la nobleza con la confirmación de la posesión de vastos latifundios y sus derechos jurisdiccionales. Con la instauración en 1478 de la Santa Inquisición y la conversión forzosa de moros y ganadinos, los Reyes Católicos eliminaron a las “minorías infieles” preservando la unidad espiritual del país y retomando ideas medievales al unir los objetivos políticos con los religiosos. La defensa del cristianismo se convirtió en la misión fundamental del Estado. Después de conquistar Granada en 1492 –último reducto de los moros- inician la expansión al exterior en busca de nuevos mercados, sobre todo el mercado de especias: 1. se expanden hacia el norte de África, como continuación de las cruzadas contra el Islam, y ocupan Orán e Islas Canarias; 2. se da la expansión política hacia Italia y se conquistan Sicilia y Nápoles; 3. arriban al nuevo mundo americano” (Portal 1995:17).

“Situación de América.

A la llegada de los españoles, el territorio mexicano estaba habitado por un mosaico étnico de más de 600 grupos indígenas que se encontraban en diversas etapas de desarrollo económico y social. Había desde grupos nómadas recolectores y cazadores –particularmente en el norte- hasta florecientes imperios con sistemas sociales y políticos muy desarrollados como los aztecas, los tarascos y los mayas. Estos grupos eran sedentarios dedicados a la agricultura, habitaban en grandes centros urbanos o dispersos en aldeas rurales.

Se hablaban unas 80 lenguas pertenecientes a 15 familias lingüísticas distintas.

² Creo conveniente matizar que dado el contexto socio-histórico en el que se desarrolla la guerra contra los moros, los intereses españoles están dirigidos a establecer la recristianización de los territorios conquistados por los moros, y no a una reconquista del territorio como tal, puesto que, como bien se menciona más adelante, éste, apenas comenzaba su consolidación.

La agricultura en estas sociedades sedentarias se basaba en el maíz –que constituía su base alimentaria–, el frijol, las calabazas y el chile, complementada por tomate, aguacate y frutas como melón, plátano y piña. El cacao se usó como bebida y como moneda y se cultivaba el algodón para confeccionar telas.

Contaban con escasos animales de uso doméstico: guajolotes y perros, careciendo de vacas, borregos y caballos.

La milpa era la unidad de cultivo que mediante un sistema de rotación, permitía la utilización de la tierra 2 ó 3 años para luego desmontar otra parcela y dejar descansar las ya utilizadas.

En algunas partes de la meseta central y la vertiente del Pacífico se utilizaron sistemas de riego que permitían obtener hasta tres cosechas anuales. Sin embargo, las condiciones naturales, impidieron en México el surgimiento de grandes sistemas de irrigación como en Mesopotamia y Egipto.

El intercambio comercial tuvo gran auge y el mercado ocupaba un lugar central en las ciudades.

Algunos estudiosos del periodo prehispánico estiman que la población precortesiana en el México central era de unos 25 millones de personas.

Cuando llegaron los conquistadores reinaba en el Imperio Mexica Moctezuma II que, al ser apresado, es sustituido por su hermano Cuitláhuac, quien muere al poco tiempo de viruela. Sube al trono su sobrino Cuauhtémoc, último emperador azteca” (Portal 1995:20)

Los indios de América

El estigma se construye por diversas razones y cambia en el tiempo. La estigmatización que se produce al encuentro con los indígenas podemos remitirla a la cuestión sobre qué pensaba Cristóbal Colón cuando clasificó como *indios* a los habitantes de América.

Por un lado, sabemos que en su proyecto de viaje, Colón no pensaba en América, sino en llegar a las Indias tratando de encontrar una ruta de más fácil acceso que viajando hacia el continente asiático (acorde con los intereses del imperio español de buscar mercados de especias), debido a que el Sagrado Imperio Romano de Oriente había caído bajo la conquista de los turcos a Constantinopla, cortando así el acceso por tierra a la India; por otro lado, los Portugueses tenían el monopolio de la ruta marítima rodeando el continente africano, lo cual obligaba a los Españoles a buscar nuevas rutas de acceso.

Colón zarpó bajo la premisa de que la tierra era redonda y no plana como se había afirmado desde hacía muchos siglos antes y que no encontraría tierra en medio del trayecto a las Indias, de ahí que nombrara a

los habitantes *indios*. No sería hasta años después, a la llegada de Américo Vespucio quien daría a conocer que estas tierras eran parte de un nuevo continente.

De tal modo que la categoría de indio impuesta a los pobladores de América se refiere a los habitantes de otra región del mundo con lo que se manifiesta la negación de las características propias de los grupos étnicos con los que establecieron contactos, negando la historia específica (identidad, territorio, pasado) y la diversidad de cada uno de los grupos culturales que habitaban América.

Es desde entonces que los indígenas han tenido que soportar las consecuencias de este casual e inevitable suceso, es decir, *su descubrimiento*.

Inevitable en el sentido de que el reconocimiento precede al conocimiento; la cultura nos brinda elementos para reconocer y clasificar. El conocimiento se elabora gradual y lentamente en el contacto entre las dos culturas. De modo que los *indios* americanos se sitúan frente al resto del mundo ocupando un papel que no les corresponde.

Este concepto en sí negativo se siguió utilizando durante mucho tiempo, pero cambió de acepción en contextos de homogeneización del Estado y la división socioeconómica del país:

“La mayoría de los pobres de México seguía excluida de los bienes de la nacionalidad (igualdad ciudadana, educación pública, derecho de representación en el Estado) pues los recursos de la burocracia nacional eran magros y, peor todavía, esos recursos se utilizaban primordialmente para beneficio de los poderosos de la época. Es por esto que en el siglo XIX el término “indio” cobró una nueva acepción, al fusionar factores de raza con factores de clase: todo campesino pobre se convirtió en un “indio” para las clases medias y altas de las ciudades. Es decir, la palabra “indio” se volvió una forma de mencionar a aquellos que no eran ciudadanos cabales” (Lomnitz 1999:57).

La gente sin Estado

Esta estigmatización consistía sustancialmente en considerar a los indígenas como gente sin Estado, sin un aparato institucional constituido sobre la base de una estratificación social y el uso de fuerzas represivas.

De una tradición occidental cuyo origen se remonta a Aristóteles quien concibe al hombre como un animal político, un ser público cuya

naturaleza social se manifiesta en la *polis*: el hombre fuera de la sociedad no es un hombre en su totalidad:

“Las sociedades primitivas son sociedades sin Estado: este juicio de hecho, exacto en sí mismo, disimula en realidad una opinión,... Lo que en realidad se enuncia es que las sociedades primitivas están *privadas* de algo – el Estado- que le es, como a toda otra sociedad –la nuestra por ejemplo-, necesario. Estas sociedades son pues *incompletas*. No son totalmente verdaderas sociedades –no son civilizadas-, subsisten en la experiencia quizá dolorosa de una *carencia* –carencia del Estado- que intentarían, siempre en vano, llenar. Más o menos confusamente es lo que dicen las crónicas de los viajeros o los trabajos de los investigadores: es imposible pensar la sociedad sin el Estado, el Estado es el destino de toda sociedad. En esta actitud se revela un fondo etnocéntrico, tanto más sólido cuanto que es a menudo inconsciente...” (Clastres 1978:165).

Esta estigmatización se dio cuando los conquistadores establecieron los primeros contactos con los habitantes de América, principalmente en las Antillas: “...¿Qué puede haber sido más extraño, para gentes que venían de sociedades donde la autoridad culminaba en las monarquías absolutas de Francia, de Portugal o de España? Aquellos sólo eran salvajes que no vivían en sociedades civilizadas...” (Clastres 1978:14), pero esta concepción no prevaleció cuando se encontraron frente a los señoríos de México y Perú: “...La preocupación y la molestia de encontrarse en presencia de lo anormal desaparecía en cambio en el Méjico de Moctezuma o en el Perú de los Incas. Allí los conquistadores respiraban un aire conocido, el aire más tonificante para ellos, el de las jerarquías, de la coerción, en una palabra, del verdadero poder...” (Clastres 1978:14-5).

Ahora, el hecho de que no tuvieran Estado, no implica que los grupos sociales no se organizaran bajo relaciones políticas reales:

“...El mismo prejuicio –ya que en definitiva se trata de eso- pervierte y destina al fracaso, el esfuerzo por analizar el poder político en dichas sociedades. En efecto, el modelo con el cual se le compara, y la unidad que lo mide, están, constituidos *con anterioridad* por la idea del poder, tal como éste fue desarrollado y formado en la civilización occidental...” (Clastres 1978:15),

puesto que esta confirmada la presencia de jerarquías (aunque mínimas): “...Los primeros viajeros del Brasil y los etnógrafos que los siguieron lo afirmaron repetidamente: la peculiaridad más notable del jefe indígena consiste en su falta casi completa de autoridad;...” (Clastres 1978:27) y ciertamente, bajo formas muy particulares:

“...Pero esta subordinación no es más que aparente: oculta de hecho una especie de chantaje que el grupo ejerce sobre el jefe. Ya que, si éste último no hace lo que se espera de él, su aldea o su banda simplemente lo abandona para unirse a un líder más fiel a sus deberes. Sólo mediante esta dependencia real puede el jefe mantener su estatuto...” (Clastres 1978:43).

Por otra parte, en lo que corresponde a algunas culturas del territorio mesoamericano, indudablemente se había alcanzado un nivel elevado de desarrollo en la organización sociopolítica, religiosa y económica de los señoríos Mexica e Inca por ejemplo, pero esto no se igualaba a los regímenes absolutistas europeos, por lo que debemos tomar algunas consideraciones.

El término comunidad remite a un grupo social basado en formas tradicionales de organización social asentadas en el linaje, la lengua y tradiciones comunes, a la cuál se pertenece mediante el nacimiento; se contraponen a sociedad que remite a una forma moderna de organización social fundada en la razón, que implica un acuerdo, un plan entre los que participan de ésta y un proyecto expresado en la Constitución del Estado-Nación.

En estos términos, Mesoamérica se asemeja más a una comunidad que a una sociedad debido a las actitudes de los integrantes en los mecanismos de la organización social y la relación entre lo político y lo religioso que convergen en un solo punto de poder, asimismo, como las formas para pertenecer a los diferentes estratos sociales que existen en el estado Mesoamericano.

De igual forma, la división étnica del trabajo implica una especialización del trabajo (amantecas, toltecas, etc.), por lo tanto sugiere adscripción a identidades étnicas diversas; el incesto es controlado por la pertenencia étnica. Estas características se contraponen a la división del trabajo correspondiente a una formación política del Estado-Nación, ya que supone una homogeneización que no considera la identidad étnica; el incesto no se controla por la filiación étnica.

El Estado-Nación nace por necesidades de producción, de homogeneidad en el proceso productivo, de modo que las culturas locales diversas se vuelven una traba para este proceso, por lo tanto se requiere de hablar una misma lengua, compartir un tipo de vida análogo, con el fin de facilitar la sustitución de la fuerza de trabajo en las industrias bajo un proyecto de modernidad y desarrollo; se exige estandarizar a la gente por medio de la educación.

La división étnica supone una traba para la remplazabilidad de los individuos dentro del proceso de producción industrial, ésta necesita una

formación homogénea de la cultura nacional, lo que implica olvidarse de las culturas locales étnicas de origen del individuo y forjar una nueva identidad nacional.

La gente sin razón

El término razón proviene del latín *ratio* que significa cálculo, capacidad de previsión, facultad de pensar. La cuestión es que trasladado al indígena, que se desarrolla en contextos ceremoniales en donde el excedente de la producción en las aldeas se enviaba a las ciudades para el mantenimiento de las clases gubernamentales y no existe la reinversión, era inevitable confundirse y pensar que los habitantes de América eran *gente sin razón*, organizados bajo el proyecto de un desarrollo social que inhibe un rápido progreso.

Esto permitió entonces considerar a los indígenas como *gente de costumbre*, porque no tiene capacidad de prever, despilfarra y no reinvierte; con la consecuente concepción de que los indígenas no piensan.

Esto tiene importantes consecuencias en la conformación de la auto y la heteroidentidad ya que estos términos son aún utilizados ampliamente:

“...en la mayor parte de las áreas de relación interétnica de México sobreviven las bárbaras calificaciones coloniales que designan a los indios como *gente de costumbre* confrontada con la *gente de razón* que serían los mestizos y blancos. ... Las denominaciones *gente de costumbre* y *gente de razón* aluden entonces a la configuración de la diada básica, no gramatical por la mutua ininteligibilidad, paradójica y negativamente articulada, pero fundamental para tornar comprensibles las identidades resultantes de los procesos de articulación étnica en el ámbito nacional” (Bartolomé 1997:46-7)

Estas designaciones implican una articulación real pero en términos de supra y subordinación, creando una imagen falsa y distorsionada de las manifestaciones étnicas, con la cual se estructuran las subsiguientes relaciones, decisiones y acciones (siempre externas al grupo étnico) que condicionan su existencia:

“Dentro de la articulación entre identidades sociales subalternas e identidades institucionalizadas por el Estado-nación existe una asignación identitaria generalizante que pretende referir a “lo indio”. Esto implica una esencialización de lo indígena a partir de la generación de *identidades atribuidas*. Es decir que el Estado aplica sobre las minorías étnicas la misma lógica que le hace concebir a la nación como una “comunidad imaginada”, pretendidamente homogénea, pero cuya estructuración es más el producto de una voluntad política que sobredetermina las

relaciones sociales, culturales e identitarias que de una real configuración comunitaria preexistente”(Bartolomé 1997:56).

Estas relaciones entre imaginados sujetos colectivos se desarrollan insertos en una sociedad clasista cuyas repercusiones invaden los ámbitos económico y político:

“... Así, la explotación económica y la discriminación cultural pretendieron legitimarse a través de una ideología que las justificaba como una necesaria relación entre grupos jerárquicamente articulados; mestizos e indios, *gente de razón* y *gente de costumbre*” (Bartolomé 1997:70).

De lo cuál se desprende la justificación evangelizadora (durante la Colonia) y paternalista (posteriormente) que se ha tenido por siempre con relación a los indígenas, al grado de creer que, en un primer momento los misioneros, posteriormente la Iglesia y ahora el Estado, son obligados a indicarles la manera en que serán llevados e integrados a la modernidad.

La gente sin religión

Cuando dos culturas con sus correspondientes estructuras ideológicas (cosmovisiones) entran en contacto, se establece inmediatamente un juego de autoafirmación por parte de cada uno de los grupos involucrados, lo que supone una negación del *otro* en términos de igualdad, resaltando sus mutuas diferencias.

La serie de actitudes y prejuicios que surgen de esa autoafirmación conduce a instaurar relaciones jerárquicas sobre sujetos colectivos cuyo pasado e identidad se desconocen. En el caso de la conquista al territorio mesoamericano, acompañado de la victoria militar, el cristianismo encontró terreno fértil para establecer su ortodoxia, con los intereses y beneficios que esto involucraba:

“ El cristianismo se desempeñó como justificativo ideológico de la invasión europea a América, porque legitimizaba la empresa mercantil atribuyéndole un carácter salvacionista. Por ello todavía subsiste 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, en realidad destinado a obtener la subordinación ideológica de los dominados” (Bartolomé 1997:101-2).

No obstante las similitudes que existían entre ambas prácticas religiosas no lograron constituir interacciones más igualitarias, adjudicando a los habitantes conquistados la categoría de paganos.

El término pagano proviene del latín *paganus*³ que denota a un aldeano; el término se aplica a los idólatras y politeístas, especialmente a los antiguos griegos y romanos.

Bajo la óptica cristiana, colocada como representante en la cima de la evolución cultural, las sociedades encontradas en Mesoamérica tienen más características de paganismo que de un verdadero cristianismo (aún deformado), características propias de una sociedad rural que corresponden a una religión agrícola.

Históricamente, el término ha sufrido importantes modificaciones en su acepción; originalmente fue aplicado a los Griegos y Romanos, posteriormente éstos últimos lo retomaron cuando aceptaron el Cristianismo dándole un sentido extremo de intolerancia religiosa que expresa actualmente la negativa de los Católicos a reconocer las semejanzas que se puedan establecer entre el propio y cualquier otro pensamiento:

“...vale recordar que el término “pagano” (del latín *pagus* = “distrito rural”) fue aplicado por los antiguos escritores cristianos a las religiones de Grecia y Roma. Por extensión se adjetivó con él a los mahometanos y a todos los no cristianos... “Paganos” llaman hoy día los sacerdotes a los creyentes comprometidos en devociones que quedan fuera de la frontera marcada por la Iglesia católica, por más que éstas se vinculen con la cosmovisión cristiana” (Báez-Jorge 1998:225).

De modo tal que, el hombre descubierto en América carece de dos cualidades: no es político y es pagano (rural e inculto), por lo tanto son hombres parcialmente completos.

La lengua como vehículo de identidad

Frente a la significativa reducción de la diversidad lingüística (en términos de la merma de los hablantes potenciales) durante todo el proceso de conquista y de colonización, surgen algunas interrogantes: ¿cómo se conserva la identidad si se ha perdido la lengua?, ¿qué parte de la cultura se transmite con la lengua en la traducción?

³ Tomado de: Martín Alonso Enciclopedia del Idioma tomo III. México, 1991.

Para tratar de responderlas es necesario conocer algunas características generales de la lengua y su importancia en relación con el grupo social que la usa. Así como las implicaciones de su extinción o el uso del bilingüismo. Un cambio en la lengua no determina necesariamente la desaparición total de una cultura, pero implica una traducción y sus problemas de significación.

Para abordar más ampliamente el problema de la lengua en relación con sus implicaciones sociales, hace falta que tomemos en consideración las siguientes cuestiones:

“a) las lenguas implican, *necesariamente*, al grupo que las reproduce;... b) las lenguas no desaparecen, no se pierden, sino que son reemplazadas o sustituidas por otras. Esto significa que: b.1) la condición primaria para que esto suceda es la existencia de un *conflicto social*, que se manifiesta en lo lingüístico. La forma más típica de darse es mediante el *bilingüismo*. b.2) el reemplazo resultante es, en la mayoría de los casos, parte de las estrategias de sobrevivencia de un grupo dado, normalmente el subordinado, y b.3) por ello, este proceso no necesariamente implica la desaparición o extinción de sus hablantes... c) la lengua... es un conjunto de reglas, de unidades y de principios de construcción... una manera de interactuar: es la materia prima del pensamiento; es uno de los principios básicos de la cohesión social (y por ello de la identidad)...” (Ochoa 1995:69).

La lengua ha sido el principal vehículo de la identidad porque remite a los hombres verdaderos, es decir, los que hablan esa lengua. Los que no hablan esa lengua, son alteridad por principio y se emiten entonces juicios de valor. Esto se da tanto al interior como al exterior del grupo lingüístico:

“Por las formas en que se emplea para transmitir mensajes se pueden reconocer dos de las características más sobresalientes. Una es el uso de un canal acústico, oral-auditivo; otra es la posibilidad de transformar ese canal a una forma visual, gráfica. Estas dos formas establecen una diferencia importante entre los grupos que sólo utilizan la comunicación oral y los que pueden hacer uso de ambas, porque se les define como ágrafos o analfabetos y alfabetos, respectivamente. Esta diferencia identifica a los seres humanos y coincide con otras para establecer argumentos de discriminación y dominación.

Otra característica universal del lenguaje es la transmisión lineal del mensaje a través de elementos que van articulados uno tras otro, de acuerdo con determinadas reglas o costumbres. El conocimiento y uso sistematizado de la manera en que se organizan los elementos crea también una diferencia arbitraria entre lenguas consideradas o designadas como “modernas” y “atrasadas”, o inteligibles e ininteligibles, que identifican en grupos separados a sus hablantes para también ejercer diferenciaciones sociales y económicas.

Otra característica general más es el cambio y la variación que atraviesan las lenguas a través del tiempo y el espacio. Aunque esto se da en todas, por lo menos

en nuestro país, es motivo para encasillar en el concepto de atrasadas a las que tienen gran diversificación frente a la lengua nacional y es motivo también para la discriminación y el chantaje político” (Méndez 1992:31-2).

Los párrafos anteriores nos permiten ubicar perfectamente los diversos problemas que conllevan los cambios ocurridos al nivel lingüístico, uno de los cuales es la discriminación, que traducida en términos políticos se convierte en una arma de sometimiento y control en contra de los indígenas, pero que también constituye la bisagra que les permite reivindicar su identidad en términos de una negociación política que les reconozca ser actores de su propio destino y decidir la forma en que se integran a la sociedad nacional.

A partir de la conquista surge el problema de la lengua en tanto vehículo de identidad. Antes de esto el polilingüismo era común en muchos habitantes de Mesoamérica: “En ciertas partes de Mesoamérica, algunas gentes crecen aprendiendo dos o más lenguas que no tienen la menor relación entre sí” (Wolf 1991:41).

Aunque Aguirre lo dice en otro contexto el párrafo siguiente muestra claramente las ventajas que el bilingüismo otorgaba como un valioso instrumento de cooperación e intercambio, facilitando la cohesión entre diversas culturas:

“La *polarización lingüística* representa, al parecer, el momento supremo de la *aculturación* idiomática y el nivel más adecuado en la *integración sociocultural* de una *región de refugio*, ya que no se destruye una a otra de las lenguas opuestas y accede una conveniente comunicación entre las comunidades de habla contrapuestas” (Aguirre 1987:110).

Sin embargo, esta cohesión no siempre se genera en un ambiente de integración, sino de clara dominación y centralización política: “...es indudable que la confederación azteca, al suscitarse el *contacto*, se hallaba en franco período de *concentración* dialectal e imponía el dialecto de Texcoco a los pueblos emparentados” (Aguirre 1987:94).

Por otra parte, el hecho de que un idioma predomine sobre otro, se debe también a ciertas políticas exteriores (emitidas por el grupo dominante); como sucede en la actualidad, el Nāhuatl es visto como el idioma representativo de Mesoamérica pero esto no siempre fue así debido principalmente que: “... El valor social aumenta o mengua con el menoscabo o elevación del status que guarda la comunidad de habla con el rol súper o subordinado que ésta desempeña” (Aguirre 1992:102).

Cabe mencionar, que a lo largo de la colonización no se impuso el idioma español, sino las prácticas lingüísticas de los grupos que estaban en el poder y que el reemplazo lingüístico no es resultado únicamente de la llegada de Colón, sino debido a otras situaciones:

“1. Los diferentes momentos de penetración de los europeos y las diversas maneras de control político, ideológico y social de las sociedades americanas; 2. Los distintos tipos de políticas del lenguaje que se enfrentaron tanto entre los grupos europeos con los americanos como entre los americanos mismos y 3. la innegable hispanización y europeización que se vivió desde el siglo xv y no se ha detenido” (Ochoa 1995:79).

El cuadro que presento abajo servirá para ejemplificar las políticas lingüísticas que favorecían ciertas lenguas durante la Colonia⁴.

AÑO	REY	LENGUA FAVORECIDA
1492	Reyes católicos	castellano
1526	Carlos V	lenguas vernáculas
1542	Carlos V	lenguas vernáculas
1550	Carlos V	castellano
1565	Felipe II	lenguas vernáculas
1570	Felipe II	náhuatl
1572		lenguas vernáculas
1603	Felipe III	lenguas vernáculas
1634	Felipe IV	español
1686	Carlos II	español
1691	Carlos II	español
1693	Carlos II	español
1770	Carlos IV	español

Segre lo corrobora cuando habla del sincretismo en el folclore mexicano posible en buena parte gracias a estas políticas: “La política lingüística española permitió que, junto a la literatura *folk*, continuara, de 1529 a 1750, la literatura culta náhuatl, ambas bajo el signo de la aculturación y del sincretismo” (Segre 1991:28).

Esto permite entonces fundamentar que existe una continuidad mesoamericana que no termina con la conquista:

“ciertamente algunos de los relatos que se cuentan aún hoy provienen del siglo XVI español, mientras que algunos de los géneros de la literatura oral

⁴ El cuadro fue tomado de Ochoa, Lorenzo. Conquista, transculturación y mestizaje pp. 77

difundida en el México indígena y mestizo derivan de géneros en vigor tanto en la España de los conquistadores, como en Mesoamérica precolombina” (Segre 1991:16).

No podemos hablar de un corte tajante en la identidad lingüística por distintos factores, uno de ellos es que cuando se da un contacto lingüístico, los elementos de ambas estructuras se fusionan (aunque esta fusión no se lleva a cabo necesaria ni generalmente en términos de igualdad) prevaleciendo elementos de ambas y dando forma a una síntesis cuyas raíces podemos sustraerlas allende el contacto con los españoles: “El relato folklórico que los españoles difundieron en México venía de la India a través de los árabes y de los judíos” (Segre 1991:23).

Entonces, siguiendo a Segre, podemos hablar de un sincretismo lingüístico que permite (aún con la desaparición del idioma nativo) una secuencia en las identidades indígenas totalmente legítimo:

“Estas narraciones, cuando se sincretizan, como muchas veces sucede, o cuando manifiestamente son de origen occidental, deben ser siempre consideradas indígenas. Reflejan, ciertamente, acontecimientos históricos, contactos y prestamos con otras tradiciones, como ha sucedido también en otras literaturas orales y escritas, donde los profundos sincretismos o las adopciones no han, por eso, dado lugar a discusiones sobre su continuidad e identidad cultural” (Segre 1991:13),

y más adelante continúa diciendo que:

“cuando son originalmente indígenas atestiguan una larga fidelidad; y cuando sincréticas, son entonces traducciones-traiciones, en las cuales los códigos culturales indígenas han reinterpretado los materiales europeos, renovando y conservando al mismo tiempo la cultura náhuatl” (Segre 1991:13-4).

Podría objetarse que con la Conquista se destruye y se termina con el alto sacerdocio prehispánico y, sabemos que las versiones oficial y popular de la cosmovisión pueden variar entre sus manifestaciones, pero por un lado, la relación que se establece entre ambas no es más de oposición que de una exacerbada simbiosis:

“Es difícil negar la estrecha relación entre la literatura culta y la popular, que en varios casos no fue más que la vulgarización de la primera, aún si es lícito revertir esta relación, subrayando la tradición *folk* sobre la cual se basó la literatura culta” (Segre 1991:29).

y por otro, mientras exista la comunidad de habla, el lenguaje se manifiesta como el principal ordenador de las relaciones sociales, permitiendo la reproducción cultural:

“Bien visto, el idioma es el último de los instrumentos integrativos que desaparece con la *aculturación*; de ahí que la persistencia de un sistema particular de vida no tenga término, en tanto la cohesión social sea sostenida por la participación del grupo en una misma comunidad de habla” (Aguirre 1987:101).

En tanto que la identidad se conserva apoyada por la escritura de la lengua, la literatura oral entra en franco conflicto con la literatura escrita. La primera es exuberante, múltiple en tanto que cada uno de sus portadores puede realizar su propia versión, es decir, al menos en potencia. La segunda constituye la única versión auténtica, se oficializa y excluye la creatividad. Esto tiene importantes consecuencias, tales como que la literatura oral queda relegada al mito, donde se vuelve objeto de fantasía y pierde su credibilidad como fuente de información.

La vieja identidad que remite a la lengua (en su sentido oral), remite también a una delegación política hacia la nación y los partidos políticos. Las nuevas identidades, dinámicas, constituyen un vehículo de lucha política.

En este contexto, el uso de la lengua se sitúa dentro de espacios territoriales y sociales, frente a situaciones de bilingüismo. Podemos hablar así del bilingüismo como un mecanismo que permite a la etnicidad adaptarse a los cambios producidos por factores externos (el contacto cultural, la inserción en la sociedad nacional y la globalización). El bilingüismo perfecto debe ser de toda la vida y no se convierte en una traba para la integración:

“... Entre los chinantecas, los individuos conocidos como *caracterizados* influyen en las decisiones de importancia para la comunidad. Los caracterizados son varones adultos que saben leer y dominan la lengua nacional, y a quienes se atribuye la capacidad de saber resolver los problemas difíciles, especialmente los que se refieren a las relaciones entre la comunidad y fuerzas externas a ella (por ejemplo, los gobiernos federal o estatal, las compañías madereras o comunidades vecinas). Aunque muchos de los caracterizados han pasado por la estructura jerárquica civil-religiosa, alcanzando el respetado *status de ancianos*, algunos de ellos no lo han hecho. Su papel es el de asesores del presidente municipal y sus funcionarios, en forma muy parecida a como el grupo de ancianos sirve en capacidad de asesores de los funcionarios municipales. ...” (Rubel 1989: 45).

La herramienta del Estado-Nación para formar y homogeneizar la cultura es la Secretaría de Educación Pública (SEP). En el caso de la educación promulgada por la SEP, como instrumento de cohesión

nacional, el bilingüismo queda relegado a último término. Hasta hace pocos años que empezaron a editarse los libros de texto gratuitos para la educación básica en las lenguas maternas.

Evangelización radical

Otras situaciones en donde podemos observar los problemas étnicos están situadas alrededor del tema de la evangelización, partiendo de la continuidad o fin de las creencias y prácticas religiosas prehispánicas que permiten la reconfiguración de las mismas y de todo el pensamiento indígena.

Es necesario recalcar que la aculturación y el sincretismo no son exclusivos ni se dan sólo a partir de la conquista; en todo proceso de contacto cultural, no existen léxicos o códigos culturales nuevos que no se construyan sobre léxicos o códigos culturales viejos, debido a que no se puede trascender de la propia cultura ni de la propia experiencia; entonces se establecen paralelos. El problema de la traducción cultural está presente en la evangelización porque se trata de códigos religiosos distintos y se materializa en la enseñanza misma y en la reinterpretación de uno al otro.

Con la conquista surge la pregunta acerca de si ¿fue la evangelización radical o no?, cuando se habla de las prácticas y creencias desde las capas populares de la población indígena ¿estas continúan o se acaban al derrocar a las clases sacerdotales?.

Al respecto Báez-Jorge sugiere que:

“...Al destruirse el aparato sacerdotal de la religión mesoamericana, al dismantelarse su organización ceremonial y reprimirse sus manifestaciones canónicas, los cultos populares de la religiosidad autóctona emergieron como alternativa a la catequesis cristiana, o bien como mediadores simbólicos que, en algunos casos, terminaron sincretizándose con las deidades católicas. En el primer caso operaron como claves de la resistencia ideológica, mientras que en el segundo funcionaron como materias primas de una nueva superestructura, en la cual la devoción a los santos y a la Virgen María (en sus diversas advocaciones) tendría singular importancia, toda vez que a su ámbito numinoso polisémico se incorporaron numerosos atributos (oficios sagrados) de las deidades prehispánicas” (Báez-Jorge 1998:246-7).

La evangelización en un primer momento llevada a cabo por las distintas órdenes misioneras tiene como función principal establecer la ortodoxia del Cristianismo (la conquista de América va paralela con la

conquista de los Moros). En el caso del Perú, pueden distinguirse dos etapas perfectamente orientadas a ese objetivo:

“...Una de *cristianización intensiva*, ... En cuanto a métodos misionales, aunque la etapa se inicia con el de “*tabula rasa*”, por el carácter demoníaco que la teología imperante atribuía a la religión indígena, se termina con el de sustitución ... Durante esta etapa desaparece la religión oficial incaica, se bautiza a la mayoría de los indios y los misioneros implantan las líneas maestras del catolicismo peruano” (Marzal 1985:105).

“La segunda etapa de este período constitutivo se caracteriza por las campañas de *extirpación de idolatrias*... Aunque la religión oficial incaica había desaparecido, no ocurrió lo mismo con la religión popular andina. Muchos indios siguieron practicándola, al lado o debajo de la religión cristiana, como consecuencia de la poca preparación con que habían recibido el bautismo y como un modo de afirmar su propia identidad ante el derrumbe de su mundo cultural...” (Marzal 1985:106).

Se debe hacer notar que a pesar de tener un objetivo común, las distintas órdenes misioneras tomaron actitudes muy características en la forma en que buscaban introducir el pensamiento católico en las cosmovisiones prehispánicas:

“...Barbara Gretenkord ha sugerido que mientras los dominicos se distinguieron por su posición ortodoxa, los franciscanos se manifestaron indecisos o escasamente interesados en apoyar las soluciones sincréticas. Los agustinos, en cambio, no tuvieron dificultades para tolerar el simbolismo ambivalente la doble veneración de las advocaciones marianas y los santos sincretizados. Al extremo, los miembros de la Compañía de Jesús incorporaron, con tolerancia, ideas indígenas en su actividad evangelizadora.” (Báez-Jorge 1998:109).

Entre los pensamientos católico y prehispánico existían ciertas analogías que permitieron que se diera el sincretismo que conocemos actualmente como religión popular entre los pueblos indígenas:

“...Las dos tradiciones religiosas tenían el rito del bautismo... poseían una especie de confesión... tenían un rito de comunión... utilizaban el incienso en las iglesias; aunaban y efectuaban penitencias; iban en peregrinación a los santos lugares; mantenían casa de vírgenes que guardaban celibato... creían en la existencia de una madre sobrenatural así como en el parto virginal... hacían uso de la cruz” (Wolf 1991:153-4).

Estas similitudes remiten a una evangelización en América, desde el punto de vista católico, realizada por el apóstol Santo Tomás que al momento de la llegada de los misioneros está degradada por Satanás, debido a la gran distancia que separa a América del Viejo Mundo, pero que

retiene varios aspectos importantes. Esto explica la similitud de instituciones entre Mesoamérica y el Catolicismo y así mismo, las diferencias encontradas:

“Los misioneros... fueron incapaces de decidir si estas similitudes eran sencillamente obra de Satán que se entretenía en copiar en la Iglesia infernal los ritos de la Iglesia santificada por Dios o bien si eran residuos de alguna enseñanza cristiana anterior, traída al Nuevo Mundo por un personaje que quizá fue nada menos que el Apóstol Santo Tomás” (Wolf 1991:154).

“...Frente a la interpretación del “origen diabólico” de las religiones indígenas, ...surge la del “origen apostólico”, que atribuye dichas religiones a la predicación de alguno de los apóstoles, especialmente a Santo Tomás o a San Bartolomé... Partiendo de la similitud entre las dos tradiciones religiosas, Calancha la atribuye a la predicación de un personaje misterioso, del que hablaban muchos mitos indígenas, el cual tenía que ser un apóstol, pues, de lo contrario, Dios hubiera sido muy injusto con esta mitad del mundo, y explica la posterior deformación de este cristianismo indígena comparándolo con lo ocurrido en la India, Persia y Grecia. Esta explicación facilitaba la evangelización, pues permitía, a los misioneros, una revaloración póstuma de las religiones indígenas y, a los indios, reconciliarse con su pasado, que no había sido una gran mentira diabólica, sino que también estuvo asentado sobre la verdad” (Marzal 1985:106-7).

Generalmente, hemos visto el proceso de sincretismo desde un punto de vista del vencedor, sin considerar que en un momento dado los misioneros se encontraron en una posición muy confusa y para sostener sus hipótesis: “...los frailes españoles acabaron creyendo que Quetzalcóatl no era otro que el apóstol Santo Tomás, venido al Nuevo Mundo para convertir a los indios” (Wolf 1991:152).

Por lo anterior, queda claro que los conquistadores (de almas) también están reconociendo ídolos detrás de los altares y es claro que el proceso de sincretismo se realiza en el acto mismo de aceptación del credo católico por el credo prehispánico, sin que esto remita forzosamente a una sustitución automática, a un desplazamiento.

La evangelización estaba más centrada sobre la difusión de los sacramentos que por una verdadera enseñanza de la doctrina. Esto se debe en gran parte a que los sacramentos actúan por fuerza propia: el bautismo convierte, expulsa el mal; implica una conversión completa que mediante la palabra no se puede llevar a cabo. Sin embargo, si se hubiera optado por una mejor enseñanza doctrinal, el impacto hubiera sido más radical. Durante la conquista se termina con el alto sacerdocio, pero con la falta de adoctrinamiento no se transforma el pensamiento de las masas.

Posteriormente, la religión ha sido el más importante vehículo de transformación del pensamiento prehispánico al católico pero mediante el sincretismo. Se aceptan los dioses cristianos pero en el fondo se relacionan con dioses prehispánicos. La relación que se da entre el catolicismo y los indígenas consiste en aceptar la religión pero conservando tradiciones.

Esta relación, sin embargo, no se establece como norma general, existen casos en los que los grupos indígenas han introducido concepciones católicas mínimas o ninguna a su corpus religioso, como los Huicholes por citar algún ejemplo. No debemos olvidar que: "...los indígenas no constituían una población homogénea en el plano cultural; sus actitudes ante la cristianización dependieron de su origen étnico y de su posición en la estructura social" (Báez-Jorge 1998:112).

Lo anterior se explica mejor analizando las estructuras de ambos pensamientos; por ejemplo, en ambas religiones era posible que un dios, debido a sus cualidades y atributos, pudiera estar representado por personajes distintos, atendiendo a ciertas circunstancias:

"...constituyó una característica de su religión –como de toda religión de Mesoamérica- el que sus múltiples divinidades no fueran jamás concebidas como esencialmente distintas unas de otras, ni ejercieran su autoridad sobre un reino separado con funciones bien definidas. Además, se fundían muchas veces unas en otras, algunas veces mezclando sus atributos y prerrogativas, y otras unidas en oposición radical, e incluso, en otros momentos, indiferentes unas a otras y ejerciendo juntas funciones similares" (Wolf 1991:133).

"...de forma que el dios Desollado podía ser Espejo de Obsidiana en algunos de sus atributos, lo mismo que Dios el Hijo de Dios y el Espíritu Santo pueden ser considerados por una parte encarnaciones de una misma divinidad, y por otra, tres personas distintas" (Wolf 1991:134).

Es en estos términos de sincretismo que debe quedar establecida la relación entre lo sagrado y lo profano:

"Lo sagrado y lo profano no se presentan como una oposición radical, al contrario, son complementarios y constituyen un *continuum* que se va esfumando uno en el otro. Lo profano es parte de un universo mágico-religioso, hecho concretamente de la cultura sincrética ibérica-náhuat" (Segre 1991:51).

Hay que considerar también, que los indígenas no tuvieron mejor opción entre acercarse a la Iglesia Católica o la resistencia armada; por lo menos, bajo la primera obtenían ciertas ventajas, es decir, la iglesia brinda amparo a los indígenas bajo la protección de la cruz y no de la espada.

Existe también el problema que se origina en las relaciones entre la religión popular y la religión oficial como institución, problema que adquiere grandes dimensiones cuando los sentimientos religiosos se conjugan con un proyecto nacionalista, resultando en un sistema de doble presión que somete a los grupos étnicos por ser representantes de la alteridad nacional y religiosa, tal como sucede en México:

“El nacionalismo eclesial surge en esencia de un temor a la penetración del protestantismo anglosajón, el cual vendría a alterar las costumbres y formas de vida tradicionales de los mexicanos... Así pues, el antiimperialismo eclesial, ... se unió al antiimperialismo de los regímenes revolucionarios a pesar de tener características básicamente distintas...

...podría decirse que la estrategia de la Iglesia en México rindió frutos considerables, puesto que el catolicismo es visto en la actualidad como uno de los elementos esenciales de la nación mexicana...” (Blancarte 1992:416-7),
y por lo visto, fenómeno muy extendido en toda Latinoamérica, al menos así lo evidencia la historia en Brasil y Chile:

“La interpretación de la religión y las instituciones eclesiásticas como símbolos de la nacionalidad ocurrió en el siglo XIX. En ambos países la iglesia católica se convirtió en la iglesia del Estado, y así se abrió el camino institucional hacia la identificación de la nación con el catolicismo...” (Robertson 1980:178).

Siendo así, la situación se torna más alarmante y la diversidad religiosa se traduce inmediatamente en fragmentación nacional:

“...La ideología plural de algunas minorías étnicas para quienes la preservación de su propia herencia cultural era más importante para el desarrollo del país que la asimilación a la cultura brasileña, se percibía como una amenaza para la unidad nacional y como un peligro político real...” (Robertson 1980:181),

con el grupo étnico al centro del conflicto, que tiene que articular entre ambas presiones en un intento desesperado de adaptarse o extinguirse.

En este aspecto, la Iglesia católica ha tenido que tomar varias posiciones que podemos resumir citando a Bâez-Jorge:

“...la religiosidad popular de los grupos indígenas ha sido visualizada en términos de problema por la Iglesia católica desde el período colonial, tal como lo evidencian numerosos testimonios (Sahagún, De la Serna, Ruiz de Alarcón, De Basalobre, etc.)... En la actualidad, el clero enfrenta formalmente estas dinámicas devocionales desde la perspectiva doctrinal del Concilio Vaticano II (en el que se define a la Iglesia como “pueblo de Dios”) y de otros pronunciamientos como la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI (1975); de la “opción por los pobres” a la que convocan las conferencias episcopales de Medellín (1968) y Puebla (1979), y de la encíclica *Redemptoris Missio* de Juan Pablo II (1990). El *Catecismo de la Iglesia Católica* dedica un apartado especial a los cultos populares, señalando que además de la liturgia sacramental y la de los sacramentales, la

catequesis debe tener en cuenta “las formas de piedad de los fieles y la religiosidad popular”...” (Báez-Jorge 1998:202).

Sin embargo, lo anterior no resuelve el conflicto, puesto que se pide consideración hacia las prácticas populares, más no otorga plena libertad de acción por la fisión y el descontrol que eso provocaría:

“...Es cierto que el tono y la orientación del discurso evangelizador (y su concreción misma), ha variado en los últimos años en lo que toca a la concepción de la religiosidad popular. Pero no es menos cierto que, en el fondo de esta orientación, subyacen las intenciones de control, manipulación y rechazo etnocéntrico por parte de la Iglesia...” (Báez-Jorge 1998:226).

Participación política

Durante el periodo de conquista y colonización hubo cambios importantes que permiten situarnos en el conflicto sobre las dinámicas de identidad de los grupos étnicos.

Durante los primeros cien años de la América Hispánica, se había terminado con los grandes señoríos Mexica e Inca, pero aún quedaban grupos de nativos en zonas aisladas sin contactos significativos con los europeos; en el norte surge la guerra de guerrillas (la guerra Chichimeca, 1550-1600) por parte de los indígenas. Estos grupos atacaban sorpresivamente a las comitivas de mantenimiento y provisiones, con un éxito relativamente importante debido a que habían aprendido el uso del arma de fuego y de los caballos.

En 1542 fueron promulgadas las nuevas Leyes de Indias por el emperador Carlos V a favor de los indígenas, estableciendo el fin de la encomienda, considerándolos hombres libres y súbditos de la corona, que los libraba de la realización de los trabajos forzados y malos tratos y a recibir salario en caso de trabajar; lo que aceleró la importación de miles de esclavos africanos.

En 1585 los Españoles cambian su técnica de guerra por una política conciliadora, promoviendo la colonización del territorio chichimeca mediante la fundación de pueblos habitados por Tlaxcaltecas e indígenas nortños. El norte se convierte así, en la fuente principal de mano de obra minera y posteriormente ganadera:

“Aquí, los españoles no se detuvieron mucho tiempo. Franquearon esta región, primero vacilantes y después con decisión, hacia el año de 1600, ya estaban

sólidamente establecidos en la “Gran Chichimeca” donde fundaron ciudades, minas, granjas y molinos” (Wolf 1991:17).

La población nativa de la Nueva España había disminuído considerablemente de alrededor de 20 millones en 1519 a 1,400,000 en 1592:

“...Por el momento, nos conformaremos con hacer notar que probablemente más de los dos tercios de la población india desapareció entre 1519 y 1560” (Wolf 1991:38).

“...La causa principal parece haber sido el resultado, no de los malos tratos inflingidos conscientemente a los indios, sino de la introducción de enfermedades nuevas contra las que aquellos no estaban inmunizados” (Wolf 1991:174).

En este sentido el verdadero conquistador fueron las enfermedades que produjeron fuertes epidemias y que diezmaron parte importante de la población. Esto permitió la occidentalización de Mesoamérica.

La educación estaba a cargo de la iglesia y no del Estado, pero sólo la clase dirigente tenía acceso a la educación superior.

En 1692, holandeses, ingleses y franceses entraron a un sistema económico industrializado e invadían otras partes del continente. Mientras España seguía con un sistema mercantilista atesorando las riquezas extraídas de la explotación de sus colonias americanas.

La organización económica en la Nueva España seguía siendo de tipo feudal, aún formuladas las reformas Borbónicas (1760) que abrían el comercio de las colonias a otros países con el objetivo de obtener un mayor control político y mayores ganancias sobre la colonia con el fin de financiar la guerra que sostenía con Francia e Inglaterra debido a los intereses de expansión de mercado.

Los mecanismos aplicados para conseguir estos objetivos implicaron cambios importantes en el ámbito político:

“El mas notorio en la estructura del poder tradicional fue la expulsión de los Jesuitas en 1767 y la expropiación de sus propiedades por el Estado. También el clero secular tomó posesión de los ex-conventos e iglesias de las órdenes religiosas, como la de los franciscanos” (Ochoa 1995:31).

También en el terreno económico, las reformas propiciaron cambios importantes en la organización productiva, de esta manera la hacienda tuvo su auge alrededor del siglo XVII.

A pesar de que muchos grupos indígenas no estaban controlados por los europeos, los que se encontraban bajo su custodia recibían muy malos tratos. Durante estos siglos, el papel político que los indígenas desarrollaron se dio en condiciones ambiguas. Por un lado estaban apoyados por la legislación española, por otro, los intereses feudales de los conquistadores, los sometían a inhumanas condiciones laborales.

Entre estos extremos, los indígenas aprendieron a reclamar sus derechos, dado que paradójicamente, lo habían aprendido de la educación recibida mediante la evangelización⁵: “Varios grupos indígenas tenían que presentar sus quejas a las cortes reales o al Consejo de las Indias (con sede en Sevilla) para tratar de protegerse de los hacendados” (Ochoa 1995:29).

Esta actitud, ha devenido en elemento central de la forma en que los indígenas reivindican su posición ante la explotación y la desigualdad que les impone la nacionalidad, y lo podemos observar en movimientos actuales:

“Los mayas de Las Cañadas hicieron lo que sus antepasados habían hecho tantas veces durante los siglos de dominación anterior: recibir lo a ellos predicado y convertirlo en algo suyo. Estamos frente a un proceso de reinterpretación creativa que esta en pleno desarrollo y no dejará de sorprendernos” (Vos 1997:100).

El siguiente párrafo ilustra adecuadamente las miserables condiciones de explotación a las que eran sometidas los indígenas:

“Gracias a los diferentes tipos de renta que se les pagaban, las haciendas obtenían mano de obra gratuita, frutos de la tierra y dinero en efectivo, todo a cambio de permitir al campesinado indígena trabajar la tierra. Las obligaciones para con el hacendado se sumaban a las tareas dedicadas a la propia reproducción y autosubsistencia, ocasionando a los campesinos abrumadoras jornadas de trabajo” (Chenaut 1995:162).

Así la identidad del hombre americano se construyó con base en diversos intereses: teocráticos, feudales y esclavistas; aunque en general no existía una política de integrar a los indígenas a la sociedad española, ya que esta permitía la existencia de propiedades comunales indígenas (congregaciones o reducciones) donde se podían recrear situaciones que remitieran a una cosmovisión tradicional.

⁵ En este sentido, la evangelización no había servido únicamente como medio de control y sometimiento, sino como herramienta que los indígenas aprendieron a utilizar para defender y apropiarse de la *humanidad* que el credo católico les había mostrado.

Al llegar el siglo XIX y a todo lo largo del mismo, podemos identificar varias situaciones en las que el conflicto interétnico entre comunidades indígenas por un lado y las políticas estatales por el otro toman una fuerza increíble hasta llegar a formar fuertes confrontaciones.

Dos grandes movimientos sociales serán característicos de este siglo: la guerra de Independencia y la guerra de Reforma. Es en estos movimientos contundentes de la organización social donde el papel del indígena se va a circunscribir aferrándose a su derecho de formar parte del naciente Estado Mexicano.

Durante la guerra de Independencia, el papel del indígena no tendrá mayor relevancia, las indignas condiciones de vida no serán abatidas; este movimiento fue hecho para los intereses del grupo dirigente, a pesar de que el indígena se convirtió (en un primer momento) en carne de cañón defendiendo intereses ajenos:

“El camino social que experimentó México al lograr su independencia del dominio extranjero, se dirigió a consolidar los logros de la cultura que emergió del contacto continuado y de primera mano entre conquistadores y vencidos. La sociedad mestiza no heredó simplemente la posición dominante sustentada por los hombres de la cultura occidental, sino que hizo todos los esfuerzos posibles para que, al cambio de las relaciones posicionales, siguiera una transformación cultural perseguida al través de la secularización de las instituciones y de la individuación social” (Aguirre 1987:42).

De modo que la amplia brecha que existía entre las condiciones de reproducción social del indígena y su bienestar, no tuvo transformaciones significativas, pareciera en todo caso, que se haría mayor:

“La separación, la divergencia de esos dos grandes grupos sociales existió no sólo durante la Conquista y la época Colonial, sino que se hizo más onda en los tiempos contemporáneos, pues la Independencia, hay que decirlo de una vez sin reservas hipócritas, fue hecha por el grupo de tendencias y orígenes europeos y trajo para él libertades y progreso material e intelectual, dejando abandonado a su destino al grupo indígena...” (Gamio 1992:9-10).

Existieron también, otros motivos que impulsaron la movilización indígena en el quehacer del México Independiente. El indígena de la Independencia no fue nunca más el de la Conquista ni mucho menos el de la Colonia que había permanecido la mayor parte del tiempo sumido y abnegado a las disposiciones de su amo. Había aprendido y comprendido

los mecanismos para hacer escuchar sus demandas y no pensaba desperdiciarlos.

Los principales motivos de los conflictos que originó la demanda indígena están relacionados fundamentalmente con los problemas de la tenencia de la tierra, las indignas condiciones laborales y la representatividad política.

El conflicto sobre la tenencia de la tierra se origina durante las primeras décadas del siglo XIX a partir de los cambios en la administración del nuevo territorio, así por ejemplo:

“En 1825 el Congreso estatal emitió un decreto por el que se fijaron las bases de la administración municipal del estado de Veracruz, se crearon ayuntamientos de fuerte influencia española, disolviéndose las Repúblicas de Indios que era el régimen municipal que había funcionado en los pueblos indígenas en la época de la Colonia” (Chenaut 1995:71).

La tierra ha sido elemento importante en el pensamiento indígena, en la conformación de su identidad y sentido de pertenencia y además para aliviar su precaria vida económica: “El arrendamiento de una parte de sus tierras comunales parece haber sido una forma usada comúnmente por los indígenas para obtener ingresos adicionales” (Chenaut 1995:98).

Los conflictos por la tierra impulsaron la participación indígena, en los ámbitos político y legal: “La vía judicial fue una de las maneras que los indígenas utilizaron para dirimir los conflictos de la tierra y reafirmar su posesión de la misma” (Chenaut 1995:96).

Pero el descontento era tal que los indígenas se organizaron y reclamaron la solución de sus demandas también por la vía armada.

En este contexto florece la guerra de Reforma, pero contrario a su proclama de integración sociopolítica a los indígenas, en las prácticas fallecieron las esperanzas de mejorar sus condiciones de vida:

“El movimiento de Reforma estuvo encaminado a reestructurar la sociedad mexicana bajo los patrones del liberalismo y aunque habló mucho del indio y lo tuvo en cuenta al formular su esquema de cambio, en realidad jamás puso en marcha su programa de aculturación inducida destinado a integrar a la vida nacional a las comunidades plurales” (Aguirre 1987:42).

El indígena ha sido objeto de vejaciones de distinto índole que lo han colocado en una situación de permanente defensa ante cualquier extraño, debido a las malas experiencias que en su relación con el gobierno ha

tenido. Ocasionando fuertes movimientos, los indígenas presionaron al gobierno para tomar otro tipo de políticas relativas a la propiedad de la tierra:

“La resistencia indígena a la división de la tierra continuó hasta que en el año 1874 el gobierno debió hacer concesiones y estableció una nueva forma de tenencia de la tierra a la que se le denominó *condueñazgo*,... el lote o *condueñazgo* pertenecía a todos los condueños pero no estaba delimitada la porción que a cada uno de ellos le correspondía para cultivar la tierra” (Chenaut 1995:125).

La llegada del siglo XX sella su presencia con la guerra de Revolución, suceso que enarboló el reclamo indígena:

“...En México, la revolución se produjo en 1910... los dirigentes mestizos abandonaron su alianza con los detentadores tradicionales del poder para unirse con los elementos sometidos del orden antiguo, peones de las haciendas e indios de las comunidades. Las bases económicas de esta alianza fueron la reforma agraria y la repetición de las tierras entre la gente sin propiedades; su base ideológica el indianismo, es decir, la búsqueda de las raíces en el pasado indio” (Wolf 1991:218).

Fue entonces cuando el nuevo régimen buscó su identidad en el pasado prehispánico y cuyo estereotipo indígena se convertiría en el emblema del México mestizo actual: “...Los héroes del pasado indio se convirtieron en arquetipos nacionales, los sangrientos tiranos mexicanos se transfiguraron en campeones de una nación nueva y unida” (Wolf 1991:219).

Pero en la práctica, nuevamente, el indígena quedó excluido, puesto que debía integrarse una nación nacional homogénea y la alteridad no tenía cabida:

“...Ese *otro* a quien se adjudicaba la culpa de la heterogeneidad que impedía a México concretarse como nación, debía desaparecer para dar lugar a la supuesta síntesis cultural. Incluso la Constitución mexicana de 1917, debido a su énfasis igualitarista, no registraba la existencia de etnias, por lo que la práctica indigenista que de hecho reconocía su presencia tuvo que ser realizada a través de decretos, ya que carecían de una definición jurídica precisa.

El objetivo del indigenismo posrevolucionario fue la integración de los indígenas a la sociedad nacional, “mexicanizar al indio”. ... Pero en general el indigenismo no fue tal vez tan importante por su acción directa, sino por su capacidad de proporcionar el marco ideológico para las perspectivas de amplios sectores de la sociedad política y civil. ... Así se construyó un proyecto de sociedad que suponía la abolición de la alteridad como forma de aspirar a la modernidad de la época.

También para la escuela surgida de la Revolución mexicana la castellanización obligatoria era percibida como el componente básico de su cruzada civilizatoria: la redención del indio pasaba por su desaparición. La propuesta

pluralista de una educación bilingüe- bicultural sólo fue institucionalizada a través de la creación de la Dirección General de Educación Indígena, en 1978,..." (Bartolomé 1997:28).

En el México moderno podemos ubicar el problema indígena en el contexto de homologación del Estado-Nación y la posibilidad de un desarrollo histórico pluricultural frente a los procesos de nacionalización y globalización.

La relación entre el Estado-Nación y las culturas locales pueden ser de dos formas: 1) relaciones de multiculturalidad y 2) de integración pero con metas dirigidas hacia la asimilación.

El problema de la asimilación implica y radica en qué cosas se tienen que abandonar de la tradición para entrar a la modernidad, en la homogeneización. Los conflictos surgen entonces por inconciliabilidad de intereses entre los grupos sociales que entran en contacto.

La cultura étnica surge sólo en relación con el Estado-Nación; si éste no existiera, sería solamente una cultura local, por lo tanto no se pueda hablar del problema étnico sin tomar en cuenta las relaciones que establece con el Estado-Nación porque éste es el que lo construye. En este sentido la cultura nacional es artificial, un producto creado desde el Estado-Nación que hace a los mexicanos y no al contrario:

"...Rodolfo Stavenhagen recuerda que la diversidad étnica es connatural a todos los estados nacionales y que la conflictividad en la convivencia plural aparece cuando la diversidad étnica se torna elemento del ejercicio del poder, de lucha política, de explotación económica o del manejo de las relaciones interpersonales; cuando una visión monoétnica y por lo tanto parcial y limitada del estado domina las relaciones de poder en una sociedad constituida de manera pluriétnica, el potencial conflictivo se eleva paulatinamente..." (Valladares 2000:129).

En este contexto el hombre *racional* elabora un proyecto de la sociedad *racional* contenido en la Constitución Nacional. Esto implica un gran proceso de homogeneización ante las leyes al considerar ciudadanos a todos los habitantes del territorio sin considerar las grandes diferencias culturales y económicas que a largo plazo dan cabida a relaciones de supraordinación y subordinación en las relaciones de producción y administración de recursos.

Por un lado entonces, se encuentran las culturas locales (étnicas) y por otro se construye una identidad nacional mediante la educación

principalmente, las importantes obras de Siqueiros, Velasco, Orozco, etc., la raza de bronce y otros mecanismos:

“...Entre estos mecanismos deben mencionarse los medio modernos de comunicación –la prensa, la radio, la televisión-, el ensanchamiento de la red vial, la difusión de la enseñanza del español escrito por el sistema educativo y, sobre todo, la dirección total del movimiento de industrialización del país” (Aguirre 1987:97).

De modo que las culturas locales se convierten en una traba para el proceso productivo y el progreso nacional. La cultura nacional implica entonces un abandono de lo tradicional, de la cultura local, de lo contrario no se puede formar parte de aquella:

“...Por este camino, los grupos inicialmente bilingües pronto pierden su calidad de tales y pasan a integrarse en la comunidad de habla castellana totalmente desorganizados. Una integración de tal naturaleza es éticamente improductiva porque sitúa a los indios descastados en un *status* de franca inferioridad psicológica y social, frente a los restantes sectores que componen la integración regional” (Aguirre 1987:112).

El Estado-Nación, la noción de progreso y desarrollo a futuro surge en un principio como un movimiento político de grupo. Se crea México después los Mexicanos. Se tiene el Estado nacional pero no la sociedad civil; ésta se forma dirigiéndola, es decir, mediante el autoritarismo. *Ser mexicano* es aceptar el proyecto y el modelo del Estado-Nación. *Lo mexicano* es una construcción ideológica del Estado-Nación a partir de la Independencia hasta nuestros días, no es algo que ya existía y que diera origen a México.

La construcción del Estado-Nación en relación con las culturas locales, implica un proceso de socialización diferencial que incluye a una pero excluye a otras. En este marco, la contraculturación indígena es un proceso en contra de la cultura del Estado-Nación que etniciza las culturas locales y no anterior a éste.

Dentro de este contexto de interrelaciones, la diversidad de manifestaciones culturales en México no ha tenido un cauce productivo, de hecho, el cambio⁶ en las perspectivas indígenas es reciente:

⁶ Cambio referido a la activa participación étnica-política, transformando las antiguas relaciones de clientelismo que se venían elaborando principalmente después de la Revolución mexicana; lo cual no quiere decir que este tipo de relaciones se hayan terminado por completo, existen a la fecha (2001) grandes e importantes organizaciones que funcionan como base social de algún partido político, mayormente en el campo mexicano.

“Es difícil precisar fechas exactas, pero tal vez a finales de los sesenta la perspectiva de y hacia las poblaciones nativas empezó a cambiar en forma radical en toda América. Por lo menos esta fue la época en que cobraron visibilidad una serie de *movimientos indígenas autogestionarios* cuya estructuración fue seguramente previa. ...” (Bartolomé 1997:31-2 cursivas mías).

Estos movimientos se han caracterizado por el reclamo del derecho a las autonomías indígenas, tópico que se coloca como eje central de la discusión contemporánea:

“El concepto de autonomía es manejado desde hace años por distintas organizaciones indígenas e ideólogos de América Latina, algunas veces inspirados por el proceso nicaragüense o por las autonomías europeas. Algunos intelectuales y organizaciones promovieron la reflexión sobre el tema en México, pero a partir de la rebelión zapatista de 1994 la cuestión fue colocada en un primer plano y asumida como una de las reivindicaciones étnicas fundamentales” (Bartolomé 1997: 33 nota al pie).

Bien es cierto que la cultura nacional se forma en cierto modo, a partir de culturas locales sincréticas: “Sin duda la nacionalidad se nutre de la etnicidad; pero la etnicidad encuentra con frecuencia la muerte en la expansión de la nacionalidad” (Segre 1987:13), y el hecho de que no exista una real asimilación se debe en gran parte, a que no se ha tomado en cuenta a la población real, sino siempre bajo construcciones ideológicas que no se adecuan a las distintas realidades en las que las distintas poblaciones existen y se reproducen:

“Se dice que el sistema de gobierno que generalmente ha regido a México Independiente fue el democrático representativo, pero en realidad no sucede así porque las clases indígenas han sido forzadas a vivir bajo el gobierno de leyes que no se derivan de sus necesidades sino de la población de origen europeo, que son muy distintas” (Gamio 1992:11).

De hecho, al indígena se le ha considerado a lo largo de la historia, sólo en la imagen del *indio muerto*, abstraído de su realidad multicultural:

“Pese a la abrumadora presencia de la población indígena durante los casi 300 años del virreinato y a su mayoritaria existencia en los siglos XIX y XX, México como nación y como estado ha negado su condición multicultural, en su tenaz lucha por lograr un modelo ideal de país, mestizo racialmente y occidental culturalmente. No fue sino hasta 1992 y por primera vez en su historia, que el estado mexicano realizó una reforma a su constitución federal para dar cabida al reconocimiento de la pluralidad” (Rojas 2000:199).

La cultura nacional no siempre logra borrar las culturas étnicas locales y no lleva la misma estrategia de homogeneización a todas; un Estado maduro debe derivar en políticas que conduzcan a una mayor descentralización, sin que esto implique desarticulación.

LA SIERRA NORTE DE PUEBLA

En esta parte del trabajo daré una breve reseña histórica sobre la zona geográfica en la que nuestra investigación se lleva a cabo, dando importancia a los testimonios que nos dan cuenta de la variedad de culturas que han interactuado a lo largo del tiempo en esta zona.

La Sierra Norte de Puebla está ubicada en:

“...la parte norte del estado [de Puebla] y ocupa 24 por ciento de su superficie total, descendiendo hacia el noreste y oriente hasta desembocar en la costa veracruzana, adentrándose en la zona totonaca. Hacia el noroeste y occidente se prolonga más allá de los límites con el estado de Hidalgo, en tierra otomí y tepehua y, al sur, descendiendo hasta llegar al altiplano central” (Aramoni 1990:15).

Actualmente interactúan varios grupos étnicos que habitan la sierra, pero se ha llegado a considerar esta zona como parte del antiguo totonacapan:

“Los tres restantes grupos de chichimeca salidos de Chicomoztoc [malpantlaca, zacateca y tzaucteca], se establecieron en lo que hoy se conoce como Sierra Norte de Puebla, en Zacatlán, Tzauctla y Malpan,...Las *Relaciones geográficas* del siglo XVI de Xonotla y Tetela aportan datos sobre los chichimecas que en el siglo XII se establecieron en aquella región, entrando en contacto con los totonacos que se habían asentado ahí en el siglo IX” (Manzanilla 1995:246)

Tal como lo menciona el párrafo anterior y más allá de las interacciones culturales señaladas arriba, los cambios que acontecieron en la Sierra Norte, también se debieron a discrepancias internas y a movimientos migratorios acontecidos desde hace mucho tiempo atrás:

“Una primera oleada hablante de náhuatl, proveniente de la altiplanicie central, se desplazó por los valles de Pachuca y Tulancingo, estableciéndose cerca de Huauchinango y Zacatlán, obligando a los totonacos a replegarse hacia la parte sur de la sierra” (Aramoni 1990:16).

Una segunda migración redujo aún más la extensión territorial de los habitantes del Totonacapan. Expresada en el párrafo siguiente, esta migración también nos permite dar cuenta de las significativas interacciones que se realizaban dentro de este vasto territorio:

“Posteriormente, grupos de lengua náhuatl, que habitaban Tlaxcala y el centro y sur del estado de Puebla, fueron invadidos por grupos chichimecas y, en su éxodo, llegaron hasta la sierra, ocupando el sureste del macizo, los territorios de Teziutlán, Tlatlauquitépec, Zacapoaxtla y Cuetzalan. En ese proceso, los totonacos

fueron de nuevo empujados, desplazándose hacia la parte norte y oriente de la sierra, y hacia la costa de Veracruz” (Aramoni 1990:16)

“Los cambios que ocurrieron en las fronteras étnicas del Totonacapan a lo largo del siglo XIX muestran que éstas no fueron estáticas, sino que respondieron a dinámicas históricas y configuraciones regionales que les dieron sentido y las definieron como tales” (Chenaut 1995:225).

Un tercer momento de presión demográfica se dio bajo la expansión imperial de la llamada *Triple Alianza* entre los señoríos de México-Tenochtitlan de Culhuacan, Texcoco de Coatlinchan y Tlacopan:

“En razón de esto fue creciendo el interés por dominar a los señoríos poderosos de Puebla-Tlaxcala, que controlaban una muy importante vía de comercio con la Costa del Golfo y el sur de Mesoamérica” (Manzanilla 1995:286).

En lo que corresponde al período evangelizador después de la Conquista, al parecer llegaron a esta zona de difícil acceso, misioneros agustinos:

“...Los agustinos se asentaron en áreas dispersas toda vez que, al arribar a la Nueva España, las órdenes precedentes habían ocupado ya enormes porciones territoriales. Así, debieron evangelizar en diversas lenguas; su catequesis se concentró entre los otomíes y matlazincas del centro de México; actuaron también en Hidalgo, San Luis Potosí y la Huasteca, *al igual que entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, entre purépechas de la porción michoacana no atendida por los franciscanos, y entre los tlapanecos y ocuiltecos, habitantes de lo que hoy es la entidad guerrerense...” (Báez-Jorge 1998:108, subrayado mío).

Dadas las condiciones geográficas, los habitantes de la Sierra Norte de Puebla han logrado en gran medida, defenderse de las políticas emitidas durante al menos, una gran parte del periodo colonial, y mantener gran parte de su legado tradicional; aunque posteriormente los contactos con extranjeros hayan sido más intensos, por lo que:

“en términos generales, es correcto afirmar que la sierra de Puebla ha sido, desde tiempos prehispánicos, una “región de refugio natural” para los grupos que ahí se establecieron ya que se encuentra conformada por fértiles tierras cuya particular topografía constituyó una especie de barrera natural que durante la colonia limitó considerablemente la política de congregaciones y reducciones desarrollada por el gobierno virreinal” (Aramoni 1990:17).

Las situaciones de conflicto que se desarrollaron en la sierra a lo largo del siglo XIX, fueron sello característico de las relaciones establecidas entre indígenas, mestizos y europeos:

“... después de la guerra de Independencia, emigran y se asientan en la sierra, grupos de mestizos y europeos que introducen el cultivo del café que, prácticamente, se convierte en monocultivo y rompe la antigua estructura productiva indígena basada en la diversificación...”(Aramoni 1990:82).

Los párrafos siguientes nos permiten situar la amplia zona que comprende la Sierra Norte de Puebla, en contextos que trascienden el ámbito de lo regional, incluso en un contexto mundial; tal y como se ha venido desarrollando toda su historia, vista siempre en relación con lo que acontece en otros niveles:

“Primero fueron los franceses, que pasaron por la sierra en pos de defender al emperador (títere) Maximiliano en la década de 1860. Luego vendrían olas de conmoción, básicamente desde el norte, causadas por el acelerado crecimiento económico de Estados Unidos y de Europa a finales del siglo XIX. Tras percatarse del potencial de obtener recursos en efectivo por la venta del café, los caciques en la costa este de la República Mexicana vieron un lucrativo mercado en Nueva Orleans, que había sido controlado hasta entonces por los brasileños” (Knab 1998:206).

Finalizaré este apartado con una cita que nos brinda un panorama ciertamente sombrío, de la situación actual en que se encuentra la Sierra Norte de Puebla, debido a los cambios que hemos estado revisando y, con la que cerraré el contexto en el cuál situaré la etnografía del pueblo en donde se llevó a cabo nuestro estudio:

“El auge cafetalero duró hasta el siglo XX, pero como era regido por un mercado internacional, los productores locales terminaron perdiendo el control de su imperio económico. La introducción del pago en efectivo de las cosechas significó fundamentalmente la ruptura de la economía tradicional,...Estos conflictos y rivalidades se conjuntaron con la intensificación de las presiones revolucionarias sobre los habitantes de los pueblos para integrarse a la cultura nacional mexicana” (Knab 1998:207).

Para entender un poco más esta situación y poder profundizar sobre el tema, daré a continuación una descripción etnográfica del pueblo de Jonotla tratando de ser lo más preciso posible para entender su contexto.

San Juan Jonotla

La espectacular belleza de la Sierra Norte de Puebla sirve de marco a Jonotla, población de montañosos paisajes frecuentemente envueltos en niebla, pero no por ello menos atractivos. Es un pueblo tranquilo y sencillo

ubicado al noreste de la ciudad de Puebla. Su ubicación es privilegiada, pues está enclavada en la parte más alta de la Sierra Norte de Puebla, desde donde es posible admirar la interminable sucesión de montañas cubiertas de espesa vegetación, de árboles de maderas preciosas, coníferas, pastizales y sembradíos.

Jonotla es la cabecera municipal del municipio del mismo nombre, su localización corresponde a la parte noreste del Estado de Puebla cercana a los límites de Veracruz, sus coordenadas geográficas son: 20° 03' latitud Norte y 97° 34' longitud Oeste del meridiano de Greenwich.

Se sitúa a una altura que oscila entre los 960-1000 m.s.n.m. Su clima es cálido y húmedo, con lluvias la mayor parte del año, su temperatura promedio anual varía entre los 20° C y los 25° C.

La población según datos del anuario estadístico del INEGI, correspondiente al año de 1999 se estimó en 1403 personas, de las cuales 675 eran hombres y 728 mujeres. La población actual es en su mayor parte mestiza (80%) y sólo una mínima población reconoce su origen étnico e incluso muy poca gente habla nahua o totonaco. La pérdida de la lengua obedece también a situaciones de discriminación, de modo que las nuevas generaciones no se interesan en su aprendizaje. Actualmente se dan clases de náhuatl a los niños que acuden a la primaria.

La casa típica es de forma rectangular con paredes gruesas de adobe y techo de teja roja; generalmente tiene de una a tres puertas en el frente y rara vez tienen ventanas; de un piso, divididas a lo largo por un muro, detrás del cual está la cocina de humo; el piso es de tierra. Hay grandes casonas que son evidencia muda de la gran riqueza que generaba la producción de café y también cabañas muy humildes con paredes de madera y pilares de tronco de árbol.

Recientemente, las construcciones han ido cambiando sus materiales para hacer las paredes de tabique y cemento, y el tejado se sustituye por techos de colado; este cambio en los aplanados de los techos se debe, más que a un proceso de modernización, a una necesidad de búsqueda de espacios para asolear el café, esto se puede comprobar debido a que hay casas que tienen su patio aplanado con cemento y los pisos interiores de su vivienda continúan siendo de tierra.

Se registró un total de 294 viviendas particulares habitadas dando como resultado un promedio de 4.77 habitantes por vivienda particular. Muchas de ellas se encuentran deshabitadas debido a una importante migración ocurrida alrededor de unos veinte años atrás que continúa por falta de oportunidades de empleos principalmente; aunado a la crisis cafetalera actual. Al contrario de lo que muestran las estadísticas, el número de personas es variado, llegando a vivir en una casa hasta ocho integrantes, ya sea familia extensa o nuclear con varios hijos.

El 90% de la población cuenta con el servicio de agua potable, 65% cuenta con drenaje y el 95% con energía eléctrica, otro tanto tiene acceso a la televisión y el 100 % tienen, por lo menos, un radio.

La oferta televisiva es extensa. Existen 7 antenas de televisión por satélite: 3 antenas parabólicas y 4 de sky; sin embargo, la mayoría de las casas cuenta solamente con señal de televisión abierta. Los programas más vistos son, en promedio: las caricaturas, las novelas y los programas de polémica (talk shows) transmitidos por las cadenas nacionales Televisa y Televisión Azteca.

En cuanto a la programación radiofónica la gama es más amplia. Existe una estación de radio llamada: La Voz de la Sierra Norte, que llamó mucho mi atención debido a la gran labor social que hace: es utilizada para dar y recibir mensajes entre personas que no se pueden comunicar fácilmente, y llamando a la estación pasan el recado al aire para que llegue a su destinatario; por otra parte, es la única estación que transmite en tres idiomas: nahua, totonaco y castellano; también tiene un espacio dedicado a la música tradicional de la región: el *xochipitzahua*, que es la música que interpretan los indígenas con violín y guitarras en ocasión de sus fiestas locales; también proporciona un espacio de difusión a grupos regionales recientemente formados que están buscando publicidad, contratos y grabaciones.

Esta radiodifusora se encuentra en el poblado de Cuetzalan; funciona con el patrocinio del Instituto Nacional Indigenista en cooperación con el gobierno de Cuetzalan; pero es indudable que juega un rol importante en la comunicación y la integración regional.

Cerca del 100% de las calles están pavimentadas y más del 85 % del pueblo tiene alumbrado público; careciendo de este servicio la parte al sur

del pueblo conocida como el plan, y al occidente, la calle que delimita al pueblo en el barrio de la cruz roja.

Jonotla cuenta con dos casetas de Telefonía rural, una de ellas cuenta también con servicio de fax y copiadora. Además hay servicio de correo.

Debido a que llega mucha gente los días de fiesta o al santuario del Peñón, hay un modesto Hotel llamado Ixoclotl, (otro en construcción iniciado en el presente período presidencial) y una cocina del DIF, que da servicio principalmente a los alumnos de las escuelas, con precios de \$2.00 y \$5.00 la comida; aunque también está abierta al público en general, ésta forma parte de un programa de cocinas públicas asistido por el DIF en toda la región.

La carretera que une a Jonotla con otros poblados es de reciente formación (pavimentada, la brecha ya existía), alrededor de 15 años. Ésta la comunica con Zacapoaxtla como principal centro de relaciones a escala nacional; con Tepetitlan, Zoquiapan, Equimita y Tuzamapan a escala regional.

Esta no es la única vía de comunicación, existen infinidad de veredas que la gente usa regularmente para llegar a otros poblados, son usadas exclusivamente por la gente de ahí porque es necesario conocerlas bien, debido a que caminan entre tanta vegetación y plantíos que no se puede tener una referencia a lo lejos y es fácil perderse.

El sistema de transporte es tardado (1 ½ o 2 hrs. entre cada vehículo) y sólo hay servicio de las 5:00 a.m. a las 6:00 p.m. aproximadamente de manera regular, más tarde el servicio es muy escaso, por lo que la gente prefiere caminar (principalmente si no tienen los recursos suficientes para estar gastando en pasajes).

En el ámbito educativo, el pueblo cuenta con un kinder, una primaria, una secundaria y un bachillerato general de reciente formación; una biblioteca municipal y un taller de mecanografía ofrecido por el DIF que sólo cuenta con tres máquinas; el combate al analfabetismo se realiza en conjunción con el INEA y mediante el servicio social que realizan los jóvenes dentro del programa SEDENA-SEP-INEA.

Al kinder acude una población de aproximadamente 30 alumnos debido a que "sale más caro que en la primaria". razón por la que muchos padres sólo llevan a sus hijos un año antes de entrar a la primaria con el fin de

obtener el papel que acredite que fueron al kinder, y eso sólo en algunos casos, debido a que no es obligatorio entregarlo al inscribirse en la primaria.

La primaria tiene mayor población, incluso vienen de otros poblados cercanos, tanto el kinder como la primaria pertenecen al gobierno federal cumplen los programas oficiales dictaminados por la Secretaría de Educación Pública.

Un hecho interesante es que la secundaria sea manejada por una orden de monjas: las Siervas del Sagrado Corazón de Jesús y de los pobres. Esta secundaria está incorporada a la Dirección General de Escuelas Secundarias Técnicas y su mensualidad oscila entre los \$20 y los \$50 pesos dependiendo de los ingresos del padre.

La secundaria cuenta con servicio de internado para el alumnado que viene de poblados lejanos, debido a que el sistema de transporte es complicado e ineficiente y no puede regresar diariamente a su lugar de origen.

El programa educativo que se imparte se basa en las materias oficiales (SEP), además de incluir clases sobre religión, identidad (municipal) y taller de computación.

El prestigio de la secundaria es destacado y reconocido a nivel municipal debido a que algunos alumnos han participado en eventos culturales y han obtenido excelentes lugares, ostentando en alto el nombre de la escuela.

Claramente, el puente que se establece entre la primaria y el bachillerato, ambos de orden federal, pasando por una secundaria religiosa, manifiesta el conflicto entre Iglesia y Estado por el control de la educación y formación de conciencia entre la población juvenil, establecida en términos de oposición entre lo sagrado y lo profano:

“...En términos de control de las organizaciones de masas o de influencia social efectiva, no cabe duda que es el Estado quien ha ganado la partida, pues a pesar de sus esfuerzos, la Iglesia no ha podido desarrollar una conciencia... la acción social de las masas..., en cuanto a la cuestión educativa, tampoco la Iglesia ha podido disputar efectivamente el dominio del Estado sobre la educación p... clave en la formación de la conciencia del niño mexicano... El creciente control que la Iglesia ejerce sobre la educación secundaria y superior no ha sido suficiente para invertir dicha tendencia y mucho menos para constituir un pensamiento integral en la juventud mexicana...” (Blancarte 1992: 425)

En Jonotla es posible articular por un lado, las visiones positivistas que se sustentan en la tesis de una mejor educación para una mejor calidad de vida y, por otro lado, visiones arraigadas sin embargo, al corpus dogmático y moral que les proporciona la enraizada identidad religiosa en torno al mito de aparición de la Virgen del Peñón.

El bachillerato es de reciente formación, de hecho este año (2000) salió la primera generación. El presidente municipal ofreció un baile posterior a la clausura para conmemorar tal evento, invitando a las posteriores generaciones a continuar en el camino de la superación.

Paradójicamente, existe un gran desorden en esta escuela que se refleja en la preparación de los alumnos. Los maestros son pocos y por lo general uno imparte varias materias. La población total consta de 117 alumnos, de los cuales, 29 se graduaron; aunque la mayoría presentó exámenes extraordinarios.

Aparte del programa oficial, el único taller que se imparte es el de computación. No cuenta con la infraestructura debida para practicar algún deporte y el mantenimiento se realiza por los mismos alumnos, pero nadie quiere limpiar los baños y por lo tanto, no están en condiciones de ser utilizados.

Al bachillerato también acude gente de otros lugares cercanos; con el apoyo de sus respectivos ayuntamientos, hay camionetas que parten por la mañana y traen a los alumnos a la escuela.

El tipo de asentamiento es compacto, es decir, las casas se encuentran concentradas cerca una de la otra y a pesar de que algunos cuentan con un espacio para sembrar, éste casi siempre se reduce a algunas plantas de chile y jitomate (para autoconsumo) o flores y hierbas de la región. La parcela principal se encuentra fuera de los límites del pueblo y está destinada al cultivo de café y/o en menor extensión, al maíz.

La tenencia de la tierra era de propiedad comunal y los productores tenían una asociación (con apoyo del Instituto Mexicano del Café) para distribuir su producción de café, pero debido a algunas incompatibilidades y a los malos manejos administrativos, ésta se disolvió.

Actualmente la tierra es de propiedad privada, ya que cada quien ha pagado por su terreno y sus escrituras, trámite que tuvo gran auge durante el periodo presidencial del lic. Carlos Salinas (1988-1994), sin embargo, no

todos los propietarios cuentan aún con ellas. Aunque ya se ha hecho entrega de algunas, el proceso es todavía muy largo y mucha gente las sigue esperando.

Las actividades principales son: cultivo de café, maíz y cría de ganado. La mayoría de la gente se dedica al campo y unas pocas a la elaboración de pan. Muchas personas tienen otras actividades que complementan sus ingresos: puestos de dulces, verduras, venta de ropa, tacos; otras que venden un poco de fruta o tamales los días de mercado; cocinas económicas, papelerías, pollerías y carnicerías y un gran número de tiendas. Hay gente que se dedica a cortar productos del monte en general hierbas y frutas y las comercializa de casa en casa.

Además del café, que es el cultivo principal que los liga al mercado nacional e internacional y pilar de su economía, cosechan algunos productos para autoconsumo: maíz, frijol, chile, plátano, mamey, pera, chayote y muchos otros que recogen del monte: hongos, xocooyoles, etc., que conforman su dieta básica.

El ciclo agrícola del café inicia de junio a septiembre, época en que se siembra después de los aguaceros, no puede sembrarse después porque el frío atrasa el crecimiento de la planta. Para sembrar se hace un vivero, se afloja la tierra, se empareja a 20 cms. de profundidad, se selecciona café para semilla, se hacen surcos y sobre cada uno se riega la semilla arbitrariamente con distancia de unos 10cms. entre montón y montón, se les hace una sombra y una cerca; se deja crecer mes o mes y medio, a esa planta se le conoce como pesetilla. La pesetilla se siembra en pilones (bolsas de nylon con tierra abonada) donde se deja medio año antes de sembrar en el rancho. La planta sembrada empieza a dar café hasta los dos o tres años de plantada; se tiene que limpiar alrededor de la planta, abonarlas dos veces al año, una en marzo y otra en agosto, el período de corte inicia de septiembre a marzo/abril cuando la cosecha es abundante. Cuando la planta se seca, se corta y se siembra otra, o cuando viene bajando la producción y tiene retoño, se corta y se dejan crecer los retoños.

Existen varios tipos de plantas de café, algunas de ellas son las siguientes (los datos presentados son aproximados): -*Garnica* amarillo y rojo, tiene una vida productiva de 8 años y 6 Kgs. por planta; -*Atandonovo* tiene una vida productiva mínima de 8 años y 10/15 Kgs. por planta; -

Caturra mismas características del anterior, -*Criollo o Arábigo* dicen que tarda hasta 100 años y entre 3/4 Kgs. hasta 25 Kgs. por planta, dependiendo de las ramas que tenga; -*Borbón* amarillo y rojo, tiene una vida productiva de 15 años y 10 Kgs. por planta.

El proceso de producción de café es largo e implica varios pasos, cortarlo (café cereza), despulparlo, lavarlo y secarlo (café pergamino), mortearlo (café morteadado u oro), tostarlo y molerlo (café molido); finalmente está listo para preparar.

El precio del café varía dependiendo el proceso en el que se encuentre y dependiendo de la fluctuación del precio en el mercado internacional; el café cereza se paga al corte, entre \$0.80 y \$3.00 Kg.; el pergamino seco es el que venden los cafecultores de Jonotla porque los procesos siguientes requieren de un costo mayor para grandes cantidades de café, sólo tuestan y muelen el que utilizan para autoconsumo, ese se paga entre \$7.00 y \$13.5 Kg. Un quintal (52 Kgs.) de pergamino seco se vende entre \$350.00 y \$1,200.00. La producción que da una hectárea "bien trabajada" se aproxima hasta 50 quintales. El café molido se vende en la zona entre \$35.00 y \$50.00 Kg.

Para la temporada de corte se contratan trabajadores a sueldo, no se dan relaciones de mano vuelta ni aún entre parientes rituales (compadres). La tierra destinada al cultivo de café no se renta, la renta de la tierra sólo se da en terrenos dedicados al cultivo de maíz. Esto se debe a que el precio del café puede variar mucho de un corte a otro y la producción también (depende del tiempo de vida de la especie); en cambio el maíz es más estable y se pueden disponer precios fijos.

En México, el cultivo de café ha tenido una evolución importante a través del tiempo, constituyéndose actualmente como el cultivo agrícola que mayores divisas genera para el país; se calcula que en nuestro país alrededor de tres millones de personas dependen directa e indirectamente del café, lo que hace que sea un producto de gran importancia social y económica.

En el municipio de Jonotla, el sistema de siembra utilizado es bajo sombra en monocultivo; predominan las plantaciones viejas en un 70% total, reflejado en la baja producción y alternancia en la producción (año produce y otro no); los rendimientos son variables dependiendo a

variedad, clima y manejo de cultivo, el promedio nacional oscila entre 30/35 quintales de café cereza por hectárea, pero existen diferencias significativas con respecto a los factores mencionados, en Jonotla se producen entre 15/20 quintales de café cereza por hectárea.

La siguiente actividad productiva en importancia es el cultivo de maíz, aunque generalmente ya no lo cultivan debido a que se dedican al café por un lado y con lo que de ello obtienen y los programas de ayuda logran conseguir los satisfactores inmediatos en las tiendas del pueblo, por otra parte, el trabajo del rancho se realiza en grupos familiares de modo que la inversión en mano de obra sea menor y se genere más ingreso en el seno familiar; la gente que siembra maíz lo hace en pequeñas cantidades y alternadas con frijol para autoconsumo; el trabajo en el campo se realiza generalmente en familia pero se puede contratar gente bajo un sueldo de \$40.00 diarios.

Una actividad que crece rápidamente es la crianza de ganado, en importancia son: bovino, aves de corral y porcino, en menor medida caprino y ovino. Esto se debe a que dada la crisis cafetalera el uso de suelo ha cambiado y se invierte en ganado bovino principalmente. Esto tiene importantes consecuencias sobre las condiciones naturales del ecosistema del lugar porque requiere de grandes extensiones de pastizal y aunado al problema de la tala inmoderada, el futuro de la Sierra Norte es desolador, además de los cambios climáticos y erosión del suelo que conlleva.

Hace aproximadamente veinte años se formó una organización de mujeres jonotecas llamada: Tosepan Titataniske, perteneciente a la organización regional del mismo nombre cuya matriz se encuentra en el poblado de Cuetzalan (cabecera del municipio del mismo nombre). Esta organización surgió con el propósito de comercializar productos básicos en Jonotla mediante la venta directa en una tienda, administrada por las mujeres e independiente del gobierno municipal, a precios más bajos que en las otras tiendas del pueblo, la tienda permite también adquirir productos mediante un crédito a corto plazo y bajos intereses (2% mensual sobre el monto total del adeudo), esto incluye también préstamos en efectivo.

En un primer momento se trató de comercializar la gran diversidad de hongos que se producen en la región pero debido a que algunos son

venenosos y a la falta de mercado, el proyecto se vino abajo. Actualmente esta en proceso la puesta en marcha de una tortillería, la máquina ya está instalada pero tienen problemas con el regulador de luz que abastece el área donde está la tortillería porque no resiste el consumo de energía necesario y ocasiona problemas de iluminación, por lo que sólo esperan que se cambie; ya hicieron las solicitudes a las autoridades correspondientes.

El deporte que practican la mayoría de los pobladores tanto de la sierra, como de Jonotla, es el básquetbol; los días de fiesta patronal se hacen varias competencias entre los poblados y suele haber premios considerables para fomentar la participación.

Aquí en Jonotla, un grupo de jóvenes ha organizado también un equipo de fútbol, pero este deporte no tiene tanto auge como el básquetbol, aunque ellos lo toman muy en serio, al grado de que ganaron el torneo de este año (invitados por equipos de Tuzamapan). Realizan sus entrenamientos en un campo situado en un potrero que pertenece a un señor de Jonotla.

Las rondallas, es una modalidad que se usa mucho en esta región de la sierra para amenizar las fiestas familiares, por lo que también, varios jóvenes se han organizado para conformar una, a la que llamaron voces y guitarras.

El día de las madres, llevan serenata a las madres de los integrantes y a la Virgen del Peñón. Este grupo empezó así (un 10 de mayo) y a la fecha ya cumplieron dos años de presentaciones. A pesar de la falta de publicidad, ellos han sabido organizarse y financiar sus propios gastos publicitarios. Actualmente han grabado dos casetes en la radiodifusora de Cuetzalan mencionada arriba; para sufragar sus gastos, los integrantes dedican parte de su tiempo libre a otras actividades, la más importante es el establecimiento de un taller de serigrafía.

El municipio de Jonotla tiene a su cargo las comunidades de San Antonio Rayón, Santiago Ecatlan, Tecpantzingo, Paso del Jardín, Xiloxóchitl, Tiburcio Juárez, San Antonio el Tozan, Buenavista Ecatlan, Malinagco, Tepetzinat y San José Tepetitlan.

En lo correspondiente a la organización política, no hace mucho tiempo, aún se elegía a un líder para ocupar el cargo de presidente Municipal, período que dura tres años; la elección se realizaba

siguiente manera: se convocaba al pueblo para conformar una asamblea, ahí reunidos se presentaban los candidatos por los grupos que los apoyaban (estos grupos se dividían principalmente por la pertenencia a la clase social), posteriormente se sometían a una votación. El candidato debía cumplir ciertas características, a sentir del pueblo: “el que trabajara más, por ejemplo, el que le echara más ganas, en lo social también, organizar fiestas religiosas y sociales. Se proponían los líderes y se llevaba a cabo una votación, para ser presidente tenía que ser líder, sociable y trabajador”. Pero había un importante control ejercido mediante el cacicazgo y los presidentes siempre resultaban de los grupos dominantes.

Tiempo después comenzaron a llegar los programas de ayuda, las participaciones en dinero y el presidente empezó a contar con algunas gratificaciones.

Las obras públicas se financiaban de las funciones y manejo de la tesorería municipal: registro civil, agencia del ministerio público, el juez de paz; también se obtenía dinero de los impuestos y se trabajaba por faenas.

Los empleados de confianza eran elegidos por el presidente electo pero antes todos ellos servían en labor social sin sueldo alguno. Hasta hace apenas unos veinticinco años, el presidente y los empleados de confianza comenzaron a recibir un sueldo, determinado por la junta de cabildo, es decir, los regidores y el presidente municipal.

La seguridad social estaba cargo de un comandante municipal y un grupo de topiles (veinte o veinticinco) que se reunían únicamente en torno de un delito o para apresar a alguien y lo presentaban al comandante.

En la estructura organizacional del gobierno municipal se encuentra hasta arriba la presidencia municipal, un nivel abajo se encuentran en una misma rama los regidores y el síndico municipal, por la otra el registro civil y la tesorería; en una tercera la comandancia municipal.

Los regidores son seis y atienden los siguientes rubros: industria y comercio, salubridad, obras públicas, educación, gobernación y hacienda. La comandancia municipal está subordinada al regidor de gobernación quien depende a su vez del agente del ministerio público de lo menor.

Existe, históricamente, un fuerte monopolio político por parte del PRI. Actualmente existen muchas personas que simpatizan con el PAN pero debido a que no existen oficinas registradas no presentan candidato para las elecciones. Esto, sin embargo, es un claro indicador de que la época

del clientelismo priísta esta cambiando, la gente no está ya más conforme con el partido.

Durante una época (alrededor de 1994) acudieron a la zona simpatizantes del EZLN con el propósito de buscar apoyo al movimiento pero la respuesta en Jonotla fue deficiente, no así en otros poblados de la región. Actualmente no pude constatar la presencia de algún otro partido político ni movimiento social que radique en Jonotla; sin embargo, es muy probable que existan propuestas políticas alternativas provenientes de grupos que radican en las Ciudades de México y Puebla.

Durante el proceso electoral surgen tres o cuatro candidatos que entran en contienda; uno de ellos es apoyado directamente por la presidencia municipal y la presidencia del partido. Hasta la fecha, los candidatos pueden no tener una carrera política pero si son líderes se pueden conseguir apoyo entre parientes y amigos ofreciendo puestos en su gabinete y así conseguir una importante base social. Las personas que no coinciden con la ideología priísta se ven obligados a participar en la votación para elegir presidente pero la tendencia es votar por el candidato cuyas propuestas simpaticen más y no por el candidato apoyado desde el partido por la presidencia municipal.

Estas divisiones corresponden a grupos de intereses principalmente diferenciados por su posición socioeconómica y no por filiación partidista; sólo en elecciones federales, un número reducido de personas vota por otros partidos y vienen observadores electorales y del IFE.

Un fenómeno que nos muestra este monopolio y el clientelismo característico de estas zonas, era el temor de muchos de los habitantes en cuestión de las elecciones federales del 2000, manifestando que si ganaba el PAN (cosa que así sucedió), ya no recibirían todos los programas de apoyo que el PRI les había otorgado.

Jonotla vivió un importante cambio en cuanto al proceso en el municipio para el periodo presidencial de 1998-2000. Como mencioné arriba, anteriormente predominaba el caciquismo. Las familias más importantes que imperaban en el pueblo eran los López y los Rodríguez. En anteriores elecciones el presidente que resultaba electo era el que presentaba la presidencia lo que le brindaba continuidad al grupo en el poder; esta ocasión fue más democrático, la elección se realizó por medio

de consulta a la base, hubo tres candidatos y el que tuvo más votos en casilla fue el presidente municipal, lo cual implicó un cambio sustancial en la organización popular y una lucha muy fuerte de todos para que hubiera un cambio.

Pronto iniciarán los procesos para las elecciones del siguiente período, las cuales resultan interesantes dados varios factores. El pasado 2 de julio de 2000, aconteció un hecho de gran trascendencia histórica en México, el partido oficial PRI, fue derrotado por elección favoreciendo al PAN en la presidencia federal, sin embargo, el gobierno estatal de Puebla continua siendo priísta y el PRI en Jonotla no quiere perder su distrito.

De lo anterior se desprenden por lo menos, dos vertientes importantes, la primera que permita el establecimiento de otros partidos en Jonotla favoreciendo la gama de opciones políticas y la subsiguiente disminución del monopolio priísta; por otro lado, al PRI, no le funcionó lanzar tantos candidatos, por lo que buscará candidatos de unidad para evitar divisiones por el voto; esto afecta a Jonotla directamente porque ya se había logrado quitar al grupo dominante del poder político y ahora apoyados por la dirección del partido se puede perder la democracia alcanzada.

Otro factor importante en las próximas elecciones consiste en la ruptura establecida entre el actual presidente y la gente que lo apoyó, al parecer porque el primero no cumplió con ciertas expectativas, lo que puede propiciar que el siguiente candidato lanzado por la presidencia pierda una importante parte de su base social.

Sumando las anteriores consideraciones una consecuencia directa que afectaría el progreso del pueblo de Jonotla, sería que el siguiente presidente no perteneciera al pueblo, sino a otra comunidad del municipio, lo que implicaría inversión mayoritaria de recursos en otras comunidades y no en Jonotla.

Existen varios programas de ayuda: el PROGRESA destinado a las familias que tienen hijos en la escuela y funciona por medio de becas en efectivo: A veces la ayuda no es eficaz porque el dinero es destinado a otras necesidades más inmediatas. El PROCAMPO, que funciona mediante otorgamiento de abonos y semillas para los cultivos de los campesinos. La:

semillas son de diferentes productos y se dan cursos sobre la manera de sembrar mejor, impartidos por un ingeniero agrónomo de SAGAR.

También está Alianza Para El Campo, dedicado principalmente al ganado, mediante una cooperativa pone al alcance de los más pobres un programa de adquisición de animales que se paga a largo plazo con la condición de comprar el alimento ahí mismo, (que de cualquier modo resulta más barato) y al termino de la engorda se vende el animal, se paga y queda dinero para adquirir otro libre del compromiso de comprar el alimento en la cooperativa.

Por último está Programa de Ayuda a Zonas Marginadas, el cuál otorga cobijas y despensas a las personas de escasos recursos y de la tercera edad.

Se realizó en estos meses un proyecto de maquiladora apoyado por el gobierno municipal llamado xochiquetzal con el propósito de crear fuentes de trabajo, esta destinado a capacitar personas que se dediquen a la maquila pero la participación es mínima (sólo cinco mujeres) y permanece abierto de 18:00 a 22:00 horas aproximadamente.

Existen otras instituciones que brindan apoyo a la gente del lugar: el DIF, el INEA y cuentan con una clínica del IMSS.

También encontramos que existe un fuerte arraigo católico debido a que en el año de 1922, el día 22 de octubre, la Virgen de Guadalupe se apareció al niño (totonaco o nahua, no se sabe puesto que existen las dos versiones y poca información sobre el futuro del niño después de la aparición) Fidel Alejandro de Jesús Carrión; dando paso a una de las celebraciones más importantes del pueblo, incluso de mayores dimensiones que la fiesta misma del Sto. Patrono. Fenómeno, alrededor del cuál, la vida de los Jonotecos se ha reordenado, influyendo tanto en la población que en 1999 sólo existían 5 personas que se reconocían como evangelistas; actualmente todos los pobladores son católicos. Lo que da un gran sentido de comunidad a los Jonotecos: " antes había unos señores que leían la Biblia pero ya se fueron porque tenían problemas con todos, hasta en la escuela".

La versión más generalizada menciona que cierta madrugada, una parte del peñón de Jonotla se desprendió y emanaba luz en demasía, el niño Fidel se acerca y ve grabada en la roca la imagen de la Virgen de Guadalupe. Así, posteriormente se dio a conocer este milagro, se comenzó

la construcción de un santuario (aún no se termina) de manera que la roca con la imagen grabada de la Virgen quedara dentro del recinto y ahora la imagen es venerada por gente que vive mucho más allá de los límites del municipio, incluso del estado de Puebla.

Con el fin de recaudar fondos para la edificación del santuario se formaron varias comisiones, logrando sobrevivir hasta la fecha la asociación de Jonotecos radicados en México, quienes en 1970 iniciaron una peregrinación anual que se efectúa desde el Distrito Federal al municipio para visitar el santuario.

El peñón recibe anualmente numerosas peregrinaciones que proceden de lugares remotos como Papantla, Espinal y Coyutla, del estado de Veracruz; Tlahola, Huachinango, Jaltepec y Puebla, del Estado de Puebla; así como de Tlaxcala y del Distrito Federal.

A pesar de que la versión de la iglesia diga que se trata de un hallazgo y no de una aparición, ésta no se interpone a la creencia popular porque: "sirve para acercarse más a Dios".

Las principales festividades del pueblo son las siguientes: el 24 de junio se lleva a cabo la fiesta del santo patrono San Juan Bautista. En torno a esta celebración, el pueblo organiza comisiones para delegar las responsabilidades en la preparación de la fiesta, cada comisión es presidida por una persona elegida por el pueblo mismo.

En este sentido, podríamos decir que los cargos civiles y religiosos no están relacionados directamente, aunque el ayuntamiento facilite los espacios y otras cosas necesarias para la preparación misma de la fiesta, ya no es el presidente como figura central de la organización del pueblo el que organiza las festividades religiosas, su función se reduce a las conmemoraciones civiles. Ahora el párroco Juan Mejía Reyes y, a partir de que la Iglesia de Jonotla se convierte en parroquia (1930) para una mejor administración del santuario de la Virgen del Peñón, junto a los dirigentes de las agrupaciones religiosas y el mayordomo son los que organizan las festividades.

Antes la villa de Jonotla pertenecía a la Parroquia de Tuzamapan. Aproximadamente en 1930 comenzó a funcionar el archivo parroquial y actualmente tiene a su cargo las iglesias de Ntra. Señora del Carmen el Arenal, San Isidro el Tozan, Santa Cruz el Guayabal, San Antonio

Buenavista, San José Tepetitlan, Santiago Ecatlan y San Francisco Zoquiapan.

Formadas las comisiones se inician las faenas con la invitación abierta para que todos participen: el adorno de la iglesia, “los cuetes”, la preparación de las comidas, el tallado de las ceras, etc.

Las celebraciones de esta festividad inician el 14 de junio con la llegada de la primera peregrinación proveniente del Arenal cuyo santo patrono es La Virgen del Carmen; el 15 llegan del Tozan con San Antonio Labrador; el 16 se presentan del Guayabal con La Santa Cruz; el 17 procedentes de Buenavista con San Antonio de Padua; el 18 no hay peregrinación sólo se realiza la misa dominical; el 19 vienen de Tepetitlan con San José; el 20 arriban de Ecatlan con Santiago Apóstol y finalmente, el 21 acuden de Zoquiapan con San Francisco de Asís.

El 23 se realiza una peregrinación llamada “de las ceras” con algunas danzas (negritos y migueles) y una imagen pequeña del Santo Patrón. También se lleva a cabo una misa en donde varios niños de este pueblo hacen su primera comunión.

El 24. hay misa de confirmaciones y por la tarde da inicio la celebración con las peleas de gallos, el palo encebado y la “quema de toritos”; los danzantes siguen bailando y han llegado otros más de Tuzamapan (los quetzales y los toreadores). Por la noche, la celebración termina con un baile en el auditorio municipal al que acude gran parte del pueblo.

EL 25 de junio se hace una peregrinación (la del Santísimo) y una misa (de las indulgencias) con motivo de la celebración del jubileo 2000.

El 27 se ofrece una misa en nombre de todos los enfermos.

El 28 se realizan bodas de personas que ya vivían juntos pero no tenían el sacramento del matrimonio, e igualmente, una misa para los jóvenes.

El 29 se realiza una misa en nombre de San Juan Bautista y de todos los santos en agradecimiento a la visita que hicieron los habitantes de las comunidades que pertenecen a la parroquia de Jonotla; en este día se retiran, todas las imágenes de los santos patronos que llegaron durante las peregrinaciones, a sus respectivas comunidades.

Finalmente el día 30 el cierre de las festividades se lleva a cabo con una misa en donde niños que provienen de otros poblados hacen su primera comunión.

El 22 de octubre se realiza la celebración de la aparición de la Virgen. Esta celebración es la más importante del pueblo en cuanto a la cantidad de gente que acude al pueblo a visitar el santuario, lo que permite una redistribución del dinero en el pueblo, debido a que muchas personas venden diversos productos y de este modo gran parte de la gente del pueblo se ve beneficiada al incrementar su ingreso, además que la época de corte de café ha terminado y la producción ha sido vendida en su mayoría, implicando que los residentes de Jonotla puedan disponer de un poco más de dinero para su diversión.

La organización de la fiesta es similar a la del Santo Patrono, lo que resalta es la presencia de una comisión permanente creada especialmente para la construcción y administración del Peñón que toma las riendas de la festividad y las actividades que se realizan pero que radica en la ciudad de México y sus representantes sólo regresan a Jonotla en estas fechas o por cuestiones relacionadas con la administración del Santuario Guadalupeño.

Un fenómeno interesante de la fiesta del Peñón es la mayordomía que remite a relaciones de poder y económicas de los grupos familiares cuyo propósito es obtener el dinero necesario para realizar la fiesta. Dentro de un sistema de cargos, se remite a la estructura básica de las comunidades indígenas:

“... A pesar de la importancia de la edad y de la rígida etiqueta basada en la edad de los participantes, la cultura indígena no concede tanta importancia a la jerarquía social. La autoridad se ejerce mediante la persuasión y la influencia, más que a través de ordenamientos. La posesión de un *cargo* (función religiosa) en los grupos indígenas es una fuerza niveladora, algo más que un simple factor de jerarquía, ya que, aunque un cargo confiere prestigio a quien lo tiene, impone también el gasto de grandes sumas de dinero, de manera que desalienta la concentración de la riqueza. ...” (Aparicio 1985: 64).

La identidad de la comunidad en el ceremonial implica un gasto mayor que recae sobre el mayordomo (quién regularmente ha logrado una acumulación y en este caso el mayordomo ya no reside en el pueblo). Lo que implica una homologación económica que impida una estratificación que ponga en peligro la unidad y la coherencia sociocultural de la

comunidad, y que dé paso a otros intereses impulsados por los conflictos de clase, etc.

El prestigio de la mayordomía puede estar presente de diversas maneras, incluso ser reducida a ciertos actos. En este caso aunque no todas las peregrinaciones aceptan la invitación a comer en casa del mayordomo, cuando se realiza la misa en el Peñón, se hace un reconocimiento público dentro de la iglesia. Es en este sentido que la mayordomía activa solamente una cierta serie de relaciones sociales.

Por otro lado, la fiesta se desarrolla no sólo en la casa del mayordomo, sino en la parte central del pueblo y las peregrinaciones que llegan al Peñón, una de las cuáles esta formada por gente mestiza a caballo, siendo una de las más numerosas, asiste a la comida que brinda el ayuntamiento municipal en la cocina del DIF.

Esto marca claramente a la figura de la virgen como elemento pacificador del contacto interétnico. La aparición de la Virgen es una señal de esperanza y elección para el pueblo sometido (crisis vitales). En esta arena que representa la celebración de la Virgen del Peñón, la relación Estado-Iglesia se establece en términos de un pacto antibeligerante propiciado por las diferencias étnicas, que queda bajo el ámbito manifestado en la religión popular.

Parece que el Estado no puede dirimir las diferencias de estratificación social y esto lo hace la Iglesia. La intervención del Ayuntamiento en el ceremonial implica una disminución del papel del mayordomo y la búsqueda de espacio de control para contrarrestar la participación de la Iglesia. Aunque ciertamente la participación del párroco se reduce a la celebración de las misas propiamente.

La articulación entre lo sagrado y lo profano no debe verse como una relación de opuestos, sino de porcentaje de elementos contenidos correspondientes. No es una ruptura, es un *continuum* de diferentes intensidades.

Lo secularizado niega lo sagrado sólo en los términos citados y la mayordomía pasa de ser actor principal a una parte del conjunto total. La etnicidad está representada en el sistema de cargos, pero éste puede apoyarse en otros aspectos debido a los cambios introducidos por factores externos como la migración.

Observando la celebración del Santo Patrono y la Virgen del Peñón, centrándonos en el papel del mayordomo y la noción de comunidad podemos extraer interesantes derivaciones.

En primer lugar, la fiesta ha constituido otra de las formas en que las culturas indígenas han manifestado sus procesos de contraculturación y perpetuado su integridad:

“En tanto acto simbólico, la fiesta refleja el orden social y actúa en favor de la identidad cultural, fenómeno que se inicia en el siglo XVII y se generaliza en la centuria siguiente” (Báez-Jorge 1998:238).

En segundo, la fiesta reúne y pone a funcionar todos los lazos que proporcionan a la comunidad su propia identidad, permitiendo su permanencia, pero una permanencia que no es estática, sino lo bastante flexible y abierta para ir integrando elementos internos y externos que impulsa su propio desarrollo:

“...Así la fiesta, que originalmente sólo tuvo una función religiosa, asume una función política por el status que adquieren en la comunidad los que “pasan el cargo”; una función social, porque la comunidad va a sentirse integrada por la celebración común, y una función económica, porque la celebración, costeadada inicialmente con las tierras de propiedad de las cofradías y, tras la desaparición o insuficiencia de dichas propiedades, con el aporte de los mayordomos, puede actuar como mecanismo de nivelación económica entre los campesinos o, al menos, como justificación de su diferente nivel de ingresos” (Marzal 1985:111).

Por último, se confirma la economía religiosa del pueblo de Jonotla en tanto las dos fiestas principales del pueblo ponen al centro del sistema la religiosidad popular expresada en la devoción a los santos, reproduciendo su propia identidad y organización social, confluidas en torno del santuario que ponen en juego una serie de relaciones sociales que superan el nivel local:

“Los santuarios mexicanos (concreción del tiempo y el espacio) integran manifestaciones devocionales e intereses socioeconómicos comúnmente asociados a identidades fundamentales de carácter local, regional o nacional. En el santuario (vinculado generalmente a un santo patrón, y/o a una *kratofanía* originaria que se expresa en narraciones fantásticas), concurren fenómenos simbólicos, sociológicos, históricos, económicos, que inciden en su función primordial: la permanente autoevangelización” (Báez-Jorge 1998:66).

El 1º y 2º de noviembre se festejan el día de Todos Santos y fiel difuntos; durante estos días se colocan ofrendas en las casas, se visitan

arreglan los panteones, el día 3 la ofrenda se levanta y se procede a repartirla entre familiares y compadres principalmente.

El 12 de diciembre se hace una celebración en honor de la Virgen de Guadalupe, esta fiesta también es importante aunque no de las mismas dimensiones de la del 22 de octubre; en este mes se llevan a cabo las tradicionales posadas y la celebración de la nochebuena y la natividad del niño Dios el 24 y 25 del mismo. Al parecer la celebración de año nuevo es de índole más familiar y el pueblo no participa conjuntamente en la celebración de ésta.

En el mes de febrero se celebra el día de la candelaria el 2 del mes; esta celebración conocida como "la levantada del niño Dios", remite a la presentación de Dios al templo, cumplidos los cuarenta días desde su nacimiento; para este día se realiza una misa por la mañana a donde acuden algunas familias que llevan a bendecir a sus niños; aquí también se realiza una mayordomía pero el mayordomo (en este año fue una mujer que vive en Puebla) sólo llevó al niño a la iglesia por la mañana y a mediodía esperó a una danza que le pidió dejarlos bailar como una promesa al niño Dios, la mayordoma aceptó y cuando llegó la danza sólo se les ofreció una botella de tequila y refrescos; sin nadie más en la casa, la celebración terminó al terminar las danzas.

A pesar de que se realiza más en un ámbito privado, esta celebración es importante porque activa relaciones de compadrazgo por el hecho de que el dueño del niño Dios pide a otro que sea su compadre de levantada, el cuál tiene que vestirlo y entregarlo de vuelta al dueño, cuando esto sucede, los compadres se ponen de acuerdo en la fecha de entrega (que no necesariamente es el dos) y el dueño prepara una comida a su compadre quién llega a la casa, entrega al niño y se reza un rosario para después pasar a la mesa. El compadrazgo por levantada es obligatorio durante tres años seguidos, pero los que una vez fueron compadres se muestran respeto aún terminado el período.

Este ciclo anual se completa con la celebración de la cuaresma; durante todos los viernes correspondientes a ésta, gente que pertenece a un grupo apostólico organiza procesiones desde hace seis años, que recorren el interior del pueblo por barrios, haciendo previamente una lista de personas que erigen un altar en la entrada de su casa, donde posteriormente se

rezaran las estaciones de la Vía Crucis, estas procesiones son organizadas por la gente con autorización del párroco aunque él no participa directamente, y la gente las hace con el propósito de hacer un recuento de su vida, “lo que hicimos bien o no, una revisión, una invitación para esperar la Semana Santa preparado”.

La organización no es por mayordomía, sólo el domingo de Ramos hay una persona que se encarga de vestir la imagen de San Ramitos; anteriormente si había danzas y comida pero ahora con la ropa se termina el compromiso.

Cuando llega la semana santa las actividades pasan a manos del párroco; el jueves santo se lleva a cabo el lavatorio de pies y la misa donde se reparte el pan y el vino, por la noche exponen al Santísimo hasta la media noche; el viernes comienza la Vía Crucis, ésta toca los cuatro barrios del pueblo, más tarde se realizan los oficios y el pésame a la Virgen de Guadalupe; el sábado de gloria se efectúa la misa de gloria de las 10:00 a.m. hasta las 14:00 p.m. del día domingo.

Estas fechas acuden al pueblo muchos familiares y amigos aprovechando las vacaciones para venir a disfrutar de los hermosos paisajes, ríos y grutas que se encuentran alrededor.

Hoy el pueblo vive en condiciones difíciles, se dice que entre los años de 1950 y 1970 hubo una época de bonanza que los Jonotecos llaman la época de oro de Jonotla y de todo el valle. Los principales productos que alcanzaron gran importancia por su calidad y cantidad fueron el café, el frijol, los cítricos, el tabaco, la vainilla y la pimienta. También se comerciaban las maderas preciosas como el cedro; sin embargo la mala condición de las brechas y los caminos impidieron entre otros factores, que el comercio progresara.

Alrededor de 1980-1985 ocurrió en el pueblo una etapa que todos recuerdan con tristeza. El pueblo era próspero y tenía un mercado muy importante dentro del sistema regional de distribución pero sucedió que las dos familias más poderosas comenzaron a matarse unos a otros, los López y los Rodríguez.

Los López llegaron a controlar el pueblo durante algunos años y eso resultó en una fuerte decadencia del mercado, puesto que ellos decidían quién entraba o no al pueblo. Incluso ellos mismos eligieron al presidente municipal de aquella época.

Hubo entonces una fuerte emigración por el temor de ser asesinados y despojados de sus pertenencias; la crueldad de los López era conocida en toda la región al grado de que hoy día todavía hay gente que no va a Jonotla “porque ahí la gente es mala”.

Hasta que un día, el pueblo cansado de vivir en el terror, organizó una emboscada y mató al hermano mayor de los López (Pancho López) y se calmó el asunto, nadie nos dijo quién fue el asesino porque eso “es algo que no le podemos decir”.

Los nietos y sobrinos se fueron, pero todavía la gente vive con la amenaza de que algún día que tenga oportunidad (algún López que está en el ejército) va a poner bombas a todo el pueblo.

Actualmente uno de los problemas es la venta del café, principal pilar de su economía; antes tenían un beneficio de café con el Instituto Mexicano del Café, pero debido a los malos manejos de dinero, hubo quejas, conflictos, y ahora cada quién vende su café como puede, en ocasiones a precios muy bajos y el mercado es reducido. La venta la realizan en Cuetzalan o en Zacapoaxtla principalmente, aquí en Jonotla, sólo hay un comprador.

Otro es la falta de uso de espacios públicos, “la gente se acostumbro a no salir”, por las tardes es raro ver gente en el parque o platicando en las calles; sólo en la iglesia cuando hay misa, en una de las dos canchas de básquetbol con que cuenta el poblado o la gente adulta bebiendo aguardiente en las tiendas.

La afluencia a la biblioteca es mínima. Los días de vacaciones acudían más niños por la tarde pero porque proyectaban una película y organizaban varias actividades, aunque no todas están dirigidas propiamente a fomentar la lectura.

Un tercero es la poca o nula generación de empleos, razón por la cual muchos de los jóvenes que terminan la secundaria o si logran, el bachillerato, piensan en viajar a la ciudad de Puebla o al Distrito Federal principalmente a conseguir trabajo y mejores oportunidades de vida. Los que cuentan con más recursos económicos también se van a estudiar a otro lado.

La mayoría de los jóvenes, ven la ciudad como la solución a todos sus problemas, únicamente quien ha conocido la ciudad y pasado malas

experiencias valoriza un poco más el campo y regresa al pueblo, pero son algunos pocos. La mayoría de los que se van no regresan, o lo hacen esporádicamente (en cuestión de las fiestas, etc.).

La migración en Jonotla resulta importante en el sentido de la reproducción de la cultura; ésta se presenta en dos tendencias:

“...uno que emigra definitivamente y cuyos valores culturales se diluyen en complejos culturales urbanos; otro, que emigra por determinados períodos, con lo cual lleva y trae, entre en la ranchería y la urbe donde trabaja, rasgos culturales que se articulan o entran en contradicción con uno u otro sitio” (Méndez 1992:155).

Esto ha traído una serie de problemáticas, de las cuáles, la más importante es la del consumo de drogas entre los jóvenes y la formación de grupos de *chavos banda* que hace un par de años atrás se dedicaban a robar a las personas que se encontraban, ya que estaban en la calle muy noche. El actual presidente dio mayores facultades a la policía municipal y lograron calmar la situación. Aunque el consumo de drogas se redujo, es uno de los principales problemas entre la población juvenil.

El mercado ahora consta de entre 5 y 8 puestos y no se ve la forma en que pueda mejorar, esto se debe en parte a que cuando se hizo la carretera, ésta no atraviesa el pueblo, sino que pasa por una de las orillas impidiendo la difusión de los lugares de interés del pueblo.

Además con la pavimentación de la carretera se facilita el abasto hacia la ciudad de Zacapoaxtla. Mucha gente va al mercado los miércoles a hacer sus compras allá, así el domingo, día de mercado en Jonotla, poca gente adquiere sus productos allí. Debido también al gran número de tiendas que hay en Jonotla y dado que en la mayoría se puede encontrar prácticamente de todo, poca gente espera el día de plaza para comprar sus insumos.

Algunos jóvenes consideran que la zona de Jonotla tiene un gran potencial turístico, debido a la gran cantidad de grutas y ríos que están alrededor, incluso, la comparan frecuentemente con Cuetzalan. Ellos se quejan de que en los cargos municipales siempre ha habido personas con fuertes intereses personales que van en detrimento del bienestar del pueblo.

Sin embargo, Jonotla tiene un par de corridos y algunos versos que están grabados en casetes, lo que evidencia que ha existido una cierta política de promoción hacia el lugar. Esto se debe principalmente a la

Virgen del Peñón, ya que también se pueden adquirir las versiones grabadas del acontecimiento de la aparición, contenidas en un mismo caset junto con otras narraciones de apariciones. Inclusive se localiza en un mapa de SECTUR bajo la guía de una ruta turística con el nombre de: La Sierra Mágica, y algunas otras promociones locales.

Otro de los atractivos más importantes que tiene Jonotla es la Iglesia central de San Juan Bautista, construida en el siglo XVI, de estilo renacentista; cuenta con un atrio donde sobresale el campanario aislado; de la fachada lo más importante son sus grandes contrafuertes, el interior es de una sola nave cubierta con bóveda de cañón corrido y cúpula sobre tambor, destaca el retablo neoclásico del bautisterio.



Parque central y Palacio Municipal (al fondo) del pueblo de San Juan Jonotla (página anterior).



Iglesia de San Juan Bautista.



Fotografía de la Virgen del Peñón (Tamaño real aproximado). La Virgen está sobre un muro de roca.

EL COMPLEJO SHAMANÍSTICO

Para iniciar la revisión y el análisis de la práctica médica tradicional en Jonotla, comenzaré presentando el marco teórico que guía la presente investigación, con el objetivo de aclarar la perspectiva a partir de la cual se va a abordar el tema y sus alcances.

Posteriormente continuaré con el análisis del material etnográfico recogido durante las estancias de campo, para dar paso al siguiente capítulo con la exposición de las conclusiones que se derivaron de la información obtenida.

El título de este capítulo sugiere ya, en parte, la consideración de tomar la medicina tradicional como un sistema total de relaciones entre sujetos insertos en contextos sociales específicos, tal como lo propone Levi-Strauss:

“...se observa que la eficacia de la magia implica la creencia en la magia, y que esta se presenta en tres aspectos complementarios: en primer lugar, la creencia del hechicero en la eficacia de sus técnicas; luego, la del enfermo que aquél cuida o de la víctima que persigue, en el poder del hechicero mismo; finalmente, la confianza y las exigencias de la opinión colectiva, que forman a cada instante una especie de campo de gravitación en cuyo seno se definen y se sitúan las relaciones entre el brujo y aquellos que él hechiza...” (Levi-Strauss 1968:152).

“Estos tres elementos de lo que podría llamarse el complejo shamanístico son indisociables. Pero como puede verse, se organizan en torno de dos polos, uno formado por la experiencia íntima del shamán, y el otro por el consenso colectivo...” (Levi-Strauss 1968:162).

Al considerar los tres elementos que conforman las relaciones que se establecen entre curandero-enfermo-sociedad, se muestra ante nosotros un vasto campo de articulaciones que nos permiten abordar la práctica médica tradicional con la certeza de que no se dejará pasar por alto ninguno de sus componentes.

Trataré de ser más preciso. En primer lugar, se puede considerar a la persona del curandero desde un punto de vista psicológico, indagando sobre los procesos de iniciación que representan para él, en su experiencia personal, el fundamento ideológico de la creencia en sus poderes, en tanto que la iniciación está relacionada con momentos en los que se pone en juego la vida misma del sujeto (crisis vitales), y que se representa como un

llamado divino, explicación apoyada ampliamente por la literatura etnográfica:

“Los curanderos inician su práctica después de un llamamiento especial ineludible en la forma de enfermedades físicas y mentales, accidentes o desgracias familiares, que son los medios que tiene la divinidad para señalarlos y seleccionarlos”. (Lagarriga 1995: 93).

Este suceso cobra singular importancia en los destinados a convertirse en curanderos porque reviste en sí mismo la eficacia de la práctica terapéutica:

“No tiene nada de sorprendente que determinadas enfermedades aparezcan casi siempre en relación con la vocación de los hombres-médico. El hombre religioso, como el enfermo, se siente proyectado sobre un nivel vital que le *revela los datos fundamentales de la existencia humana*, esto es, la soledad, la inseguridad y la hostilidad del mundo que le rodea. Pero el mago primitivo, el hombre-médico o el chamán no es sólo un enfermo: es, ante todas las cosas, *un enfermo que ha conseguido curar, y que se ha curado a sí mismo*. Muchas veces, cuando la vocación del chamán o del hombre-médico se manifiesta a través de una enfermedad o de un ataque epiléptico, la iniciación del candidato equivale a una curación.” (Eliade 2001: 39-40 cursivas mías).

También el curandero se presenta, en tanto sujeto sociohistórico, como re-productor de la cosmovisión del grupo sociohistórico al que pertenece; en este sentido, su visión del mundo, es susceptible de considerarse representativa del grupo social en general⁷:

“... El chamanismo amerindio se presenta entonces, como un dominio de las interacciones en la esfera de la comensalidad, del mundo social y de los espacios cósmicos. Es por esto que su saber rebasa grandemente el campo de la terapéutica, para fundirse en una “visión del mundo”.” (Lagarriga 1995: xiv-xv).

Al enfrentarse, en las condiciones sincréticas que resultaron de la evangelización llevada a cabo en América, contra la Iglesia Católica Institucional que desprecia su conocimiento y experiencia, el curandero se centra como la bisagra que acepta los cambios externos (dogmas católicos) pero defiende la autoctonía de su grupo:

“... Si bien la legitimización religiosa esta en manos de la Iglesia católica que, después del Concilio Vaticano II, a menudo ha asumido actitudes tolerantes, a veces

⁷ Esto es posible siempre y cuando se considere que las formas de pensamiento van cambiando a través del tiempo y que comúnmente, ninguna persona piensa de manera radicalmente diferente, en tanto que comparten posiciones espacio-temporales análogas en cuanto a los paradigmas de su época. En este caso, el pensamiento y específicamente las creencias del curandero se van a la par, refuncionalizando y readaptando a las cambiantes condiciones paradigmáticas.

incluso alentadoras, respecto a la cultura indígena y a la cuestión social, de hecho, los curanderos son los guardianes de la vida colectiva. Ellos son los que mejor conocen las tradiciones culturales, los que tienen los poderes mágicos que permiten intervenir en cualquier acontecimiento, público o privado, de salud o de política. El curandero concilia el cristianismo con la religiosidad autóctona y suministra los aparatos ideológico-simbólicos de protección y de cohesión social” (Segre 1987: 53).

Entonces, frente al grupo social y en acuerdo con él, el curandero se coloca en distintas posiciones, en primer lugar se convierte en el principal perpetuador de la identidad étnica formulada en los términos de sincretismo religioso y aculturación/contraculturación que hemos estado revisando:

“...La identidad étnica se construye encima de esta simbiosis de legitimación formal católica y de tradición. Esta tradición, sustancialmente compuesta de elementos mágico-religiosos, significa poder: poder curar, destruir envidias, restablecer el orden social, exorcizar el escándalo y lo excéntrico, fijar las condiciones ideológicas de la producción agrícola” (Segre 1987: 53-4).

En segundo término y por extensión, el rol social del curandero asume varias funciones cuyos orígenes se remontan a la época precolombina; por ejemplo a nivel local, al *calpultéotl*:

“La vida, la salud y la capacidad reproductiva de los miembros del *calpulli* derivaban del *calpultéotl*, tanto en forma individual como colectiva. Esta es una de las creencias arraigadas en muchos pueblos indígenas actuales, que conciben al dios protector como un campeón que lucha contra las malas influencias externas, incluyendo las que provienen de los dioses de comunidades vecinas, ...” (López 1996: 78).

Otra de sus funciones remite y apoya la cuestión arriba indicada sobre la legitimidad de considerar el pensamiento del curandero como equivalente al del grupo social; en el sentido de que el curandero es el creador-recreador de ese pensamiento en cuanto que da sentido a la vida del sujeto en sociedad:

“...En el juego de las influencias positivas y negativas que descienden del cielo y suben de los infiernos hasta la tierra, de las influencias del “lugar de las flores” y del “lugar de los vientos” que condicionan los siglos, los años, los meses, los días, las horas, los instantes, el sacerdote precolombino con su sabiduría corregía el orden cósmico y permitía la vida; su desaparición ha provocado que sea el curandero el que asuma esas funciones. En este sentido, el curandero es el heredero de las instituciones sacerdotales que fueron prohibidas.” (Segre 1987: 59).

“...Puesto que el azar no existe, una censura en el curso habitual de las cosas es percibida automáticamente como presagio, como epifanía fugaz y misteriosa del destino. Y es al *tonalpouhqui* a quien se dirige la gente para comprender la significación del prodigio...” (Duverger 1993:71).

Ademãs, existe la concepción de la que existe una estrecha relación entre el mundo de la divinidad (dioses, espíritus, santos, nūmenes, etc) y el mundo de los hombres, el cual queda bajo disposición de aquél:

“Pues, en las sociedades chamánicas –y es también verdad en casi todas las sociedades tradicionales- se supone que el mundo otro rige el orden de este mundo y que está en el origen de todos los acontecimientos, de todas las desgracias que los hombres sufren. Las razones que justifican esta interpretación persecutoria del infortunio están resumidas en la metáfora la más comúnmente empleada: los seres del mundo otro se conducen como cazadores de hombres, los cuales destruyen los animales para nutrirse y, más generalmente, actúan como predadores frente a la naturaleza quien, en realidad es dominada y controlada por el mundo otro. El hambre, la sequía, la enfermedad o la muerte, son una manera de pagar la deuda debida al mundo otro que el hombre despoja y deteriora. A esta idea de deuda o de venganza, se añaden a menudo otras razones para justificar la enfermedad y la muerte. Una de ellas resulta de la concepción de un ciclo vital del cual dependería el porvenir de la humanidad.” (Lagarriga 1995:4).

En estos términos de significación, el curandero resulta en cierto tipo de psicoanalista:

“...Es sabido que el psicoanálisis llama abreacción a ese momento decisivo de la cura en que el enfermo revive intensamente la situación inicial que originó su trastorno, antes de superarlo definitivamente. En este sentido, el shamán es un abreactor profesional” (Levi-Strauss 1968:164).

“A este respecto, la cura shamanística esta a medio camino entre nuestra medicina orgánica y la terapéuticas psicológicas como el psicoanálisis... en ambos casos, el propósito es llevar conflictos y resistencias que han permanecido hasta ese momento inconscientes, ...los conflictos y resistencias se disuelven, no debido al conocimiento real o supuesto, que la enferma adquiere progresivamente, sino porque este conocimiento hace posible una experiencia específica en cuyo transcurso los conflictos se reactualizan en un orden y en un plano que permiten su libre desenvolvimiento y conducen a su desenlace...” (Levi-Strauss 1968:179).

Porque si bien es cierto que el tiempo que transcurre entre la situación perturbadora y la presencia de sintomatología en las personas que padecen de susto, también es cierto que el curandero indaga primero sobre las razones por las que el paciente pudo haber caído enfermo y a partir de eso establecer su diagnóstico:

“...La duración del tiempo transcurrido entre el supuesto hecho aterrador y el comienzo de los síntomas no importa; lo que se necesita es algún hecho pasado que dé apoyo etiológico al diagnóstico de susto. ...” (Rubel 1989: 75).

Y es en este recorrido sobre su pasado que la persona misma se da cuenta de lo que le pasa, dando paso a una explicación emic de carácter abreactor:

“Una persona en quien se manifiestan síntomas busca alivio pero, al mismo tiempo, piensa en las posibles razones de que haya caído enferma en esa época en particular. ...” (Rubel 1989:59).

Además de todas esas funciones, el curandero adquiere una trascendental posición sobrehumana, dado su carácter de mediador entre los dioses y los hombres, entre los ámbitos celeste y terrestre; de su condición de semihombre y semidios que pone en estrecha relación el microcosmos con el macrocosmos:

“Al igual que los árboles sagrados de la cosmovisión prehispánica, que unen la energía de los cielos a la tierra, el curandero es un puente que une al hombre a la divinidad, el regulador de un tianguis divino, del mercado entre hombres y dioses” (Segre 1987: 54).

En lo anterior la posición del chamán y el curandero son muy análogas:

“El chamán parece desempeñar un papel bastante importante en las tribus de América del Sur. No es solamente el curandero por excelencia, y, en ciertas regiones, el guía del alma del difunto hacia su nueva residencia, sino también el intermediario entre los hombres y los dioses o los espíritus, sustituyendo en ocasiones a los sacerdotes ...” (Eliade 2001: 260).

En segundo lugar, considerar al enfermo, también implica varios matices, pero debemos aclarar que la creencia en la eficacia del curandero se establece en relación directa con aquél, por lo que debe considerarse al sujeto únicamente como ser social, cuya naturaleza le corresponde:

“En la creación del hombre confluyen elementos de todo el universo. Pero tal complejidad no lo convierte en un ser perfecto; ni siquiera en el que domina toda la superficie de la tierra. El territorio frecuentado por el hombre puede dividirse en dos partes: su territorio propio y el territorio ajeno que el hombre invade por necesidad. En el último, que corresponde a aquel en el que el hombre se encuentra solo, como individuo, frente a los poderes de la naturaleza y la sobrenaturaleza, padece por la desprotección de su dios tutelar. En el otro, el territorio de la sociedad, se desenvuelve normalmente. Esto lleva a concluir que el valor del hombre es el de componente del grupo social. El individuo aislado es un ser débil, pobre, desprotegido” (López 1996: 281).

Este sujeto se sitúa entonces desde una postura psicosocial como persona que recrea la eficacia (o fracaso) de las terapéuticas del curandero:

“...Que la mitología del shamán no corresponde a una realidad objetiva, carece de importancia: la enferma cree en esa realidad, y es miembro de una sociedad que también cree en ella. Los espíritus protectores y los espíritus malignos, los monstruos sobrenaturales y los animales mágicos forman parte de un sistema coherente que funda la concepción indígena del universo; la enferma los acepta o, mejor, ella jamás los ha puesto en duda; lo que no acepta son dolores incoherentes y arbitrarios que, ellos sí, constituyen un elemento extraño a su sistema, pero que gracias al mito el shamán va a reubicar en un conjunto donde todo tiene sustentación.

Pero la enferma, al comprender, hace algo más que resignarse: se cura...” (Levi-Strauss 1968:178).

Por otro lado, la creencia en la eficacia del curandero y en el sistema de símbolos que maneja para la cura no siempre es exclusivo del grupo étnico al que pertenece; siempre y cuando esos símbolos aporten a los que acuden con el curandero, un sistema de significaciones coherente:

“El curandero es un hombre que sabe el uso de las plantas medicinales para aliviar los males del cuerpo y de la mente. Sus conocimientos proceden de la medicina tradicional indígena, por lo cual no suelen ser mestizos, quienes sin embargo también acuden a ellos, porque “curan lo que el médico no sabe”.” (Garma 1985: 43).

En el sujeto se concentran todas las pautas sociales que permiten la reproducción de las creencias mágico-religiosas: “...un individuo, consciente de ser objeto de un maleficio, esta intimamente persuadido, por las más solemnes tradiciones de su grupo, de que se encuentra condenado; parientes y amigos comparten esta actitud...” (Levi-Strauss 1968:51), que experimenta directamente y que confirman sus creencias y modelan sus actitudes dentro de un complejo ideológico tan penetrante que no permite dudar de la realidad objetiva de sus convicciones:

“...Brutalmente separado primero de todos sus lazos familiares y sociales, excluido de todas las funciones y actividades por medio de las cuales toma conciencia de sí mismo, el individuo vuelve a encontrar esas mismas fuerzas imperiosas nuevamente conjuradas, pero sólo para borrarlo del mundo de los vivos. El hechizado cede a la acción combinada del intenso terror que experimenta, del retraimiento súbito y total de los múltiples sistemas de referencia proporcionados por la convivencia del grupo y finalmente de la inversión decisiva de estos sistemas que, de individuo vivo, sujeto de derechos y obligaciones, lo proclaman muerto, objeto de temores, ritos y prohibiciones. La integridad física no resiste a la disolución de la personalidad social” (Levi-Strauss 1968:51).

Finalmente, la opinión colectiva permite también esta articulación entre el macrocosmos y el microcosmos, entre la cosmovisión y el cuerpo:

“...la acción humana partía de las incidencias de las influencias externas sobre la voluntad, y ésta podía desencadenar recíprocamente la acción divina. Es más, era frecuente concebir el origen de las enfermedades o el ataque mortal como una combinación de factores externos e internos, combinación que a su vez producía en el organismo un desequilibrio que lo hacía vulnerable a la forma específica de agresión” (López 1996: 403).

Llegado este punto, se torna necesario analizar los componentes elementales del diagnóstico respecto de la práctica del curanderismo, el cual se compone de dos principios imprescindibles, a saber la salida del alma (noción de susto) principalmente, y/o la intromisión de un ser patógeno exterior (el mal aire y el mal de ojo). Estos principios sintetizan en su función elementos sincréticos que se manifiestan en las actitudes y creencias de los sujetos respecto de los mismos.

Para iniciar este análisis debemos considerar primeramente algunas cuestiones. La primera de ellas se refiere sobre la constitución del cuerpo en algunas sociedades, como la de nuestro estudio, que permita la realización de los fenómenos a estudiar:

“La mayor parte de las sociedades reconocen dos componentes principales de la persona humana. El cuerpo y el alma, o las almas. A esta dualismo corresponden dos concepciones de la enfermedad. O bien es una pérdida, por la salida o el rapto del alma, o es una adición debido a que se introduce un elemento patógeno [externo] en el cuerpo. ...” (Lagarriga 1995: 5).

La segunda cuestión se desprende de la anterior y aborda el tema de las terapias correspondientes a etiologías de esta naturaleza:

“A esta dualidad de concepciones responden dos tipos de terapias: el endorcismo y el exorcismo. Es necesario recobrar lo perdido o hacer desaparecer al intruso. El retorno de la parte ausente, la reintroducción del alma es el endorcismo. El rechazo o la transferencia del principio perturbador es el exorcismo. En resumen, se puede decir que el endorcismo es un principio dominante en el chamanismo y el exorcismo lo es en la posesión. Pero es necesario subrayar que estas modalidades lógicas raramente son exclusivas. En el chamanismo aparecen ambas de igual manera. Después de haber asegurado el regreso del alma, el chaman puede succionar la parte enferma, extraer el mal, materializarlo y exhibirlo.” (Lagarriga 1995: 6).

A partir de estas dos nociones, es posible definir el estado de susto en una persona y establecer las consecuencias de ese estado en relación con otros ámbitos de la vida del paciente:

“Padecer de susto, estar *asustado*, se basa en el entendimiento común de que un individuo se compone de un cuerpo y de una sustancia inmaterial, una esencia que puede separarse del cuerpo, vagabundear libremente, o bien quedar cautiva de fuerzas sobrenaturales. Esta esencia puede abandonar el cuerpo al dormir, particularmente cuando el individuo está soñando, pero también puede separarse a consecuencia de una experiencia perturbadora o aterradora. Entre los indios se cree que esta esencia queda cautiva porque el paciente, a sabiendas o no, ha perturbado a los espíritus guardianes de la tierra, el río, los estanques, los bosques, o a colectividades de animales, aves o peces. Su liberación depende de que expie la afrenta. Este proceso ilumina dramáticamente la relación que une a los seres humanos con los sobrehumanos en estas sociedades.” (Rubel 1989: 26).

La primera característica del susto y el mal aire es su propiedad hermenéutica, que nos conduce, uno tras otro, al análisis de los demás componentes del sustrato ideológico del curanderismo:

“El susto busca una cura para restablecer la presencia y la integridad fuertemente amenazadas. En el susto, la etiología subraya la desposesión de sí, por lo tanto, la terapia del curandero exige fundamentalmente la acción de reintegrar al enfermo lo que ha perdido;...Respecto del mal aire, más cercano a la ruptura del equilibrio interno del grupo indígena, se puede decir que en su terapia busca restablecer la armonía de las relaciones sociales que sostienen la vida comunitaria, amenazada continuamente por pasiones y conflictos, productos de la interacción social que son comúnmente objetivados en la envidia y en su vehículo, la hechicería...” (Aramoni 1990:23-4).

Estos elementos (ausencia de la presencia, adorcismo, exorcismo, equilibrio, envidia, brujería, interacción social), no agotados en el párrafo anterior, se vinculan directamente con otros:

“Aunque al interior de la concepción mágico-religiosa de los pueblos indígenas la causa inmediata del susto y del mal aire remita al orden sobrenatural (santos, espíritus y tiempos), la etiología, la causa profunda de la “pérdida del alma”, la constituye la interrupción del fluido energético adecuado, que asegura el funcionamiento armónico entre los centros vitales: armonía que asegura, ella misma, la conciencia unitaria. Cuando ésta se pierde la terapia se dirige a establecer dicho equilibrio, que se expresa en la correcta relación frío-calor; los daños al *tonal* son producidos por agentes que causan o enfriamiento súbito o elevación exagerada de la temperatura interna, ...” (Aramoni 1990:44),

cuyo análisis nos permite obtener una visión de conjunto acerca del curanderismo considerado como un hecho social total.

El susto principalmente, es una perturbación que nos otorga la posibilidad de continuar analizando las formas de organización social en que se manifiestan las identidades étnicas; destacando por ejemplo, su propiedad contraculturativa y sincrética a cuyo surgimiento remite:

“El susto, como una institución colonial, se desarrolla como mecanismo de defensa de la integridad de la conciencia indígena, al elaborar y sistematizar procesos terapéuticos dirigidos a la recuperación de los principios vitales golpeados; pero dicho desarrollo implicó también un doble juego contraculturativo dentro del cual las concepciones cosmogónicas antiguas resultaron ser el sustrato ideológico, la sustancia con la que se reelaboraron los principios de las instituciones culturales vencidas, constituyéndose nuevos enclaves de cimentación cultural, como el susto, el curanderismo y el nahualismo. Instituciones que han dado a la cultura indígena su continuidad y su poder de reproducción” (Aramoni 1990:47).

De igual manera, consideradas ambas sintomatologías (susto y mal aire) por sus secuelas a nivel orgánico, es posible establecer casi automáticamente las relaciones entre las prácticas médicas tradicionales y occidentales, cuyos objetivos están enfocados a la negación de la muerte (social e individual), pero con diferentes estrategias de acercamiento:

“...el susto no puede ser entendido cabalmente y, por lo tanto, tampoco curado bajo los criterios de la medicina occidental, pero sí es una condición que afecta a los individuos holísticamente, hasta el extremo de la muerte...” (Aramoni 1990:81-2).

Esta relación aparente de contrarios, se traduce rápidamente en un amplio abanico de situaciones de complementación que van desde una estrecha articulación en las que convergen ambas prácticas, hasta el mutuo rechazo que evidencia de fondo el conflicto entre las identidades étnicas frente a la identidad nacional.

Es importante señalar que estos elementos no sólo se relacionan con otros en una especie de ramificación abundante, sino que conforman un conjunto cerrado que le otorga el soporte que le permite mantenerse y reproducirse:

“El susto es el síndrome social de un malestar cultural, cuyas determinantes son tanto exógenas como endógenas, y han encontrado en el curanderismo su explicación y resolución, innegablemente, simbólica” (Aramoni 1990:81-2).

Finalmente, visto en su aplicación, el análisis de las relaciones que nos ofrece el complejo shamanístico, tomado únicamente como modelo para establecer estas relaciones, fundamenta la continuidad de Mesoamérica

frente a las concepciones católicas que hacían de la evangelización, llevada inmediatamente después de la caída de Tenochtitlan, un éxito inminente:

“Derivados de las consideraciones anteriores señalo tres rasgos culturales que, por su larga duración, me parecen centrales para entender la continuidad del pensamiento náhuatl: 1. A nivel del mito, el papel primordial que dioses y númenes de origen prehispánico, cuyos rasgos y cualidades se amalgamaron con los de diversos santos católicos, siguen desempeñando en la vida sociocultural y en el nivel de las condiciones simbólicas de la reproducción económica; 2. La función propiciatoria de la magia y del ritual para garantizar el equilibrio entre la esfera divina y la humana frente al azar o al capricho, manifestado en la enfermedad o en la desgracia, por ejemplo; y 3. El papel central de ordenador social del curandero-hechicero, el que, sin recurrir al uso de la violencia física, inhibe precisamente su uso social generalizado, por la naturaleza sacra mágica de que se halla investido; poder que valida cotidianamente por su saber esotérico, derivado del trato con lo sagrado y por sus conocimientos práctico-terapéuticos” (Aramoni 1990:28).

Empecemos entonces con el análisis de la práctica terapéutica en Jonotla. Ya es tópico común de la literatura antropológica el que se refiere a la descripción etnográfica del ritual sobre el curanderismo, así que trataré de no abundar en ello más que lo meramente necesario para el presente trabajo.

Delimitado en tiempos sucesivos, el ritual se conforma de la siguiente manera: la llegada de la(s) persona(s) que solicita(n) la atención del curandero, se establece un diálogo en donde el curandero trata de indagar sobre los malestares del paciente, se procede a las limpias, la primera con una vela, la segunda con un ramo y una tercera con un huevo (este orden puede cambiar), se elabora un diagnóstico y se recomienda el tratamiento a seguir. Cabe señalar que parte de este tratamiento lo componen las limpias.

El curandero al que aludo es el señor Rogelio Juárez, de 74 años habitante del poblado de San Juan Jonotla, indígena perteneciente a la etnia nahua con el cuál estuve trabajando la mayor parte de mi estancia en aquel lugar; sin embargo y necesariamente, en la construcción de un marco más general sobre esta práctica, fueron de gran ayuda los conocimientos del señor Venancio Serrano (curandero de Jonotla) y del señor Gabriel Hernández (curandero del Tozan); ambos pertenecientes a la misma etnia.

En este caso, el curandero Rogelio Juárez reconoce dos momentos trascendentales que le permiten externar sus capacidades curativas, la primera ocurre durante su juventud:

- “yo me tumbé una bruja, pues es que como era yo chamaco, la edad de unos dieciocho años, vivía con mi abuelita, llegando del rancho me dio de cenar y en eso oímos ruido de algo que cae y me dice tú estas loco- ¿qué cosa?, -ese ruido que se oye-, al ratito otra vez, -¿qué pasa?-, -¿qué?-, estaban aventando café rojo y pergamino, agrio, de todos los cafés que había, ya le digo pues no, yo no soy, -¿entonces qué, quién esta?-, aquello siguió como dos horas, al otro día igual, fueron tres días y adentro de la teja estaba el café, entonces le dije a mi abuela que si me podía echar un vistazo, a retirar ese mal; la mujer era de Tuzamapan, dicen que dan el soplido y esas cosas van a caer para uno y entonces iba yo a los rezos y ahí en nuestros pies caían los cafés, entonces me dice la señora: te persiguen a ti, así pasé como tres o cuatro días, pero ella misma me dijo como debía de hacer para que me ayudara yo.
- ¿Qué señora?
- Una señora que andábamos siempre juntos, dice ayúdame porque estas muy peligroso, consíguete una imagen de santa Martha, le rezas, tienen que ser nueve martes, nueve viernes y nueve sábados-, entonces esa claridad la amarrábamos a lo que tiene la virgen, un dragón abajo, la amarrábamos el lunes y lo soltábamos el martes, el viernes lo amarrábamos y el martes lo soltábamos de vuelta, así nueve martes y nueve viernes, la vela se le cambiaba y sí, dicen que cayó la mujer en la calle.
- ¿Se murió la señora?
Sí, se murió, pero yo no tuve la culpa porque yo me defendí, si yo no hubiera echo eso me hubieran tirado, porque Dios dice : ayúdame que yo te ayudaré, entonces eso no es malo, yo al revés no podía rezar entonces le pregunté cómo se reza, cómo se hace; -pero no te vaya a fallar, ten mucho cuidado, porque estamos en un peligro muy feo-; esto lo rezaba los martes y los viernes”.

La segunda ocasión acontece ya durante su vejez:

- “¿En dónde aprendió a curar?
- Aquí
- ¿Quién le enseñó?

- Fui a México porque me iban a hacer una operación, me iban a cortar los pies, entonces ahí me dijeron que tenemos que curar para ser curados, entonces, cuando el cuerpo esta muy pasmado, me hicieron un vapor general.
 - ¿Quién se lo hizo?
 - El señor era un hermano espiritista
 - ¿Ellos le enseñaron a curar?
 - Sí
 - ¿Por qué le iban a cortar las piernas?
 - Fui al hospital general y me dieron mucha medicina, me la terminé y nunca sané, fui a otro y lo mismo, hasta que no me sacaron lo que tenía en el estómago, los espiritistas me dieron una purga y arrojé lo que tenía en el estómago, me dieron mole con pelos de mujer, bueno, cascotes de pollo rojo; me dieron (los espiritistas) un baño con una pata de toro negro hervida, cortada en cruz.
 - ¿Estaba embrujado?
 - Ándele, fue cuestión de cosas malas, uno sin saber se come las cosas y que va a creer lo que tienen adentro
 - ¿Cuántos años tenía usted cuando le pasó eso?
 - Como 50 o 60 años
 - ¿Entonces no tiene mucho tiempo curando?
- Si, ya mas antes curaba cosas más sencillas, por ejemplo que un niño le pega el *aire*, esta *ojeado*, eso ya, pues se limpia con un huevo o *hierbas de aire*".

Ambas experiencias remiten a crisis vitales y por lo tanto se pueden interpretar como un llamado divino, sobre todo si analizamos en pares ambas situaciones. La primera experiencia resulta en el poder defenderse, que implica el poder establecer contacto con la divinidad y ganar su favor, es decir, conocer y valerse de las técnicas que permiten establecer un trato con las divinidades favorable a las peticiones del curandero, que en este caso aboga por sí mismo; la segunda se puede interpretar como una reafirmación de esos poderes y capacidades, puesto que la relación se establece mediante los espiritistas, una relación hombre/divinidad, no sólo mediante la experiencia personal, sino mediante la justificación de la

institución social, puesto que el curandero dice que ellos le enseñaron a curar, más sin embargo, él ya curaba cosas más sencillas.

Don Rogelio Juárez afirma que amplió su conocimiento curativo con los espiritualistas pero reconoce que no recurre a estados de trance (posesión) para sus curaciones debido a que él tiene mucha fe en Dios, la Virgen de Guadalupe y los santos, a quienes acude mediante las ofrendas de velas y rezos.

En estos testimonios existen diversos elementos, pero los más sobresalientes (algunos ya mencionados arriba) apuntan a la negación del sentimiento de culpa que provocaría el ocasionar la muerte de otro similar.

Es bastante claro para el curandero/brujo⁸ que la resolución que se da a favor de uno o de otro no es cuestión personal, sino que descansa en la justicia divina; incluso entonces, la adversidad que se establece entre curanderos no se resuelve únicamente por quien es mejor al nivel micro (social), sino quien es mejor por la capacidad de moverse en el nivel macro (en relación con la divinidad).

Así el curandero puede actuar, para sanar o para matar, libremente sin presiones de carácter ético y moral que pongan en peligro su psique, y que le proporcionan el privilegio de situarse como mediador entre los dioses y los hombres.

Queda claro que esta justificación no le otorga al curandero el poder dirigir malas acciones de manera indistinta y permanente, puesto que la venganza por parte de familiares que han sufrido negativamente las acciones de los brujos devienen incluso en la muerte de este último, y en lugar de restaurar la cohesión social tendería el rompimiento; pero a nivel psicológico el curandero confía en su relación con Dios y con los santos y

⁸ Designo a este personaje indistintamente con uno u otro adjetivo, pues el que represente a uno o a otro depende de las condiciones en que se establezcan las relaciones entre los elementos que se ponen en juego, así, para una persona que pide ayuda del curandero para sanar, será tal, pero si pide que haga daño a alguien, entonces se designará como brujo tanto para el que pide el mal (que puede ser él mismo) como para el que lo recibe, con el sentido negativo que el término contiene, contrariamente al positivo de curandero como persona que hace el bien. Sin olvidar que ambos términos (bien y mal) están relacionados siempre con un tercero que es el de equilibrio en las relaciones sociales.

Esta noción es clara en Lagarriga: "Sin embargo, se habla de brujería chamánica. Se dice por ejemplo que un chamán puede actuar como un brujo capaz de matar a distancia, de mandar enfermedades o de agredir a otros chamanes. Pero en muchos casos son las representaciones del mal las que conducen al chamán a comportarse como un brujo con el propósito de asegurar la sobrevivencia del grupo". (1995:12-3).

refuerza constantemente su agrado mediante las ofrendas que efectúa en motivo de los favores recibidos.

Esto lo ejemplifico con un breve relato a cerca de un enfrentamiento que aconteció a Don Rogelio; él ganó por las ofrendas que hacía:

- Así nos pasó, es que me odiaba una señora, por mi mamá, pero haga de cuenta que a esa mujer le llevaba que veladora, que aceite, que carne, tantas cosas que piden, a veces piden una "totola" pero nomás se lo comía, no se ayudaba ella, no le ofrecía a Dios ni aunque fuera de día.
- ¿Hay que ofrecer a Dios?
- Siempre, para que así como ahorita que vino esta señora, ya nomás porque la curé ya me quedé así, o sea que esas cosas se vienen para uno.
- ¿Entonces las ofrendas sirven de protección?
- Sí, si porque ya me trajo la claridad ya, pues ya no la voy a prender ni a ofrecer para nada.
- ¿La vela es una ofrenda?
- Claro, una claridad aunque sea chiquita pero vale".

Dadas estas condiciones, el curandero se convierte en una especie de protector del grupo al que pertenece, asumiendo las distintas posiciones que sus funciones suscitan por un lado, y por el otro, como un guía que permite el debido funcionamiento del grupo y cuyo conocimiento y cuya palabra se vuelve norma en el devenir cotidiano de los que acuden bajo su amparo.

Como reproductor de la cosmovisión de su grupo, el curandero expresa claramente la estrecha relación que el hombre establece con la tierra, tanto física y biológica, como simbólicamente:

- "¿Por qué llama a la tierra como la santísima trinidad?
- Porque de ella vivimos y de ella nos mantenemos, por eso es que ahí queda todo lo que nosotros le pedimos, agua, lluvia, aire muchas cosas, por ejemplo, si sembramos una planta, se nos da y si la sembramos con amor como debe de ser, se produce lo que nosotros queremos, por eso es la santísima trinidad, porque la tierra nos da lo que nosotros queremos, porque si la tierra, o sea la santísima trinidad, le ponemos una semilla de maíz, se da el maíz, se da el frijol, cualquier cosa que quiera uno, por eso le dice uno la santísima trinidad".

Afirmando esta idea el párrafo siguiente:

“Es necesario puntualizar que la sociedad indígena actual y la prehispánica, por su condición de sociedades basadas en la actividad agrícola, dependían de las fuerzas de la naturaleza, de tal modo que -hablando en sentido genérico- el sistema de conocimientos, campos de significación o conjuntos simbólicos que crearon y que dieron cuerpo y coherencia a su cosmovisión, hicieron obligada referencia al estilo de vida agrícola dependiente de las fuerzas y elementos de la naturaleza. Por ello, su visión del mundo y la vida no admite diferencias como en la visión occidental, entre lo natural, lo social o cultural. Naturaleza y cultura forman parte de un mismo sistema de significaciones de un mismo campo semántico. Los fenómenos y entes naturales, al igual que los seres de la escala zoológica, poseen virtudes, defectos y cualidades que asemejan a los seres humanos. Recíprocamente, los humanos son susceptibles de adquirir propiedades o transformarse en fenómenos naturales o en animales. La aparente dicotomía o acaso oposición entre naturaleza y cultura se resuelve en una suerte de campo de reciprocidades” (Jáuregui 1996:300-1).

Creencia que exterioriza la integración, característica del pensamiento mesoamericano, entre los aspectos religiosos, económicos y sociales en un mismo orden.

Muchas de las creencias en seres que habitan los montes y las aguas están en auge en la región Jonotoca y dan forma al marco en el que se insertan estas prácticas:

- “¿En los montes y en el agua hay espíritus?
- Si hay espíritus, principalmente en el agua, porque ahí en el río, por ejemplo, ahí se mueren algunas personas, se ahogan y por eso son espíritus que quieren afianzar a aquélla persona y si se deja y se va uno pues ni modo, si no se va uno, pues busca la facilidad de traerse su espíritu”.

A través de las técnicas curativas, podemos legitimar que el pensamiento del curandero, si bien se traduce en elementos católicos cristianos, también conserva rasgos prehispánicos (llámense estructuras de pensamiento) que constituyen el sustrato ideológico de ese pensamiento⁹,

⁹ Ya mencioné anteriormente que la relación entre sagrado y profano, y ni el sincretismo expresado remiten a elementos claramente divisibles en católicos y mesoamericanos, y considero que una división así es improductiva. pero creo que la discusión al respecto no ha logrado resolverse puesto que las similitudes existieron y permitieron el actual reemplazo de elementos de uno y otro credo, así que me veo forzado a hacer uso de esos términos con el fin de demostrar que el *ser* nativo no se perdió frente al proceso de conquista, si bien se ha ido transformando.

vistas como manifestaciones de un modo de vida que se transmite de generación en generación:

- “¿Quién le enseñó a curar del susto?
- Antes así nos curaban a nosotros, a mí me curaban de tres clases de enfermedad, sino de la ojeada, de empacho y de susto”.

Cuando el curandero quiere llamar al espíritu de una persona para reintroducirlo al cuerpo, se ayuda de un plato que contiene un poco de agua en su interior y colocados en cuatro extremos, unos pétalos de flor, en este plato coloca las velas encendidas con las que previamente ha hecho la limpia:

- “¿Estas cuatro flores que pone alrededor del plato para qué son?
- Son señales de por donde queda el sur, poniente, oriente, por eso vamos a suponer que son cuatro puntos cardinales, en cada uno esta una imagen, por mas lejos que sea tienen que recorrer, ir a levantar, recoger eso (el espíritu), lo puede uno ir hacer allá, llevando tabaco y ajo pero ya no puede ir si esta lejos o solamente ir de noche.
- ¿Qué imagen esta en que punto?
- Al oriente nuestro señor, el padre y San Miguel Arcángel.
- ¿Al oriente?
- Arriba, sí, por eso no puede uno ponerlo nomás así, así, estas todas son direccioncitas, acá y aquí y acá, pues tiene uno que hacer así, así, acá y acá dos veces, porque aquí es el padre, el hijo y el espíritu santo, Dios omnipotente y eterno, ten misericordia señor; en estas tres cosas (sustos) hay unas cosas que nos perturban, los muertos que mueren en el agua, por ejemplo, allí hay espíritus también que no consienten, no dejan, a aquél que ya lo tiene allí, pues tiene uno que suplicarles que lo dejen por eso sube ya la vela.
- ¿Cuándo la vela sube es porque ya lo dejaron?
- Ya, ya está fuera el espíritu, ya pasó, tiene uno que repetirlo tres veces porque no sea que de repente esté en otro lugar.
- ¿Entonces son tres velas para rescatar el espíritu?
- Sí, tres”.

El agua en el plato actúa como referente en la división de los tres lugares o elementos en donde una persona se *asusta*, quedando el aire arriba, al agua en medio y la tierra al fondo del plato. El plato constituye una representación no únicamente de la tierra, sino de las direcciones del cosmos; la falta de precisión del curandero en establecer los puntos cardinales no es muestra de ignorancia, debido a que no son estos los que se intentan representar, sino que revelan los cuatro rumbos del plano terrestre en cuyos extremos se erguían los soportes del cielo, representados también como distintos tipos de seres (López 1996:66); seres que ahora son reconocidos como Dios Padre, San Miguel Arcángel, San Gabriel, San Cristóbal y los ángeles y querubines, quienes son los encargados de encontrar el espíritu del asustado y reintegrarlo al cuerpo.

Además, simbólicamente el plato constituye una transgresión del espacio al transportar el espacio profano del hogar al espacio sagrado de las grutas y ríos, consideradas entradas al Talokan y por lo tanto lugares propicios para el intercambio con los nùmenes:

“Dichos lugares de acceso al mundo sobrenatural son recreados por los curanderos (as) en el ritual por medio de un mecanismo de traslación o de magia simpática; así, en estricta presencia de las fuerzas y elementos divinos, ellos reclaman, suplican y ofrendan por la liberación y salvación del *tonal*. Es por eso que para “llamarlo” los curanderos (as) colocan al pie del altar doméstico una tinaja con agua, cuya embocadura simboliza, igual que las cuevas, la entrada al Talokan, ...” (Aramoni 1990:128).

Aquí quiero adelantar una hipótesis sobre la eficacia simbólica de la cura, que reside en el juego que se construye con el número tres; el curandero reacciona frente a tres tipos de susto (aire, agua y tierra), aunque sí conoce y sabe curar el susto de fuego, éste se trata como caso aislado (nunca tuve oportunidad de ver la cura de este tipo), entonces dice que para rescatar el espíritu se necesitan tres velas porque no sea que de repente esté en otro lugar, lo que me da la pauta para pensar que de esta manera agota todas las posibilidades, puesto que realmente no logra identificar ciertamente de que tipo de susto se trata:

- “¿Cómo sabe cuando un susto es de agua, de tierra o de aire, cuáles son sus síntomas?
- Pues ahí se ve (en el plato), es que uno es de aire, de agua o de tierra porque tiene uno que saber si en las tres partes se paró (la vela) o si en

una nada más, en un lugar se paró es de tierra y si se paró en las tres partes entonces es de agua, vamos a ver son tres claridades, entonces se hace así: se pregunta, esta no es una vela son tus manos santísimas para que por medio de este inocente que curas señor, que limpias purifiques su corazón en despojarle todo lo malo que tenga, en el nombre del padre, del hijo y del espíritu santo, Dios es poderoso y eterno, entonces se limpia todo su cuerpo, pones su nombre y dices: nombre del padre, del hijo y del espíritu santo, Dios omnipotente y eterno, misericordia señor, en el aire en el agua y en la santísima trinidad; sí ahí está una, vamos a buscar la otra, fue en el aire, primero se paró, ahí está la segunda vez, esta es en el agua, vamos a buscar otra vez, esta es en la santísima trinidad, esta es el padre, el hijo y el espíritu santo, pero aquí hay una imagen, en el padre está San Miguel Arcángel, en el hijo San Gabriel, aquí está San Cristóbal y aquí los Arcángeles, estas son cuatro personas encargadas de ese espíritu, cuando ya la claridad llega al agua entonces empieza a subir hasta que se termina”.

Otro elemento importante que entra en juego en la permanencia del pensamiento precolombino lo conforman las ofrendas, puesto que todas las cosas que las constituyen están dotadas de una cualidad térmica que les confiere la característica permutable entre su propia energía por la energía del tonal que se quiere recuperar:

“En la base del intercambio de vitalidad entre los nahuas y las manifestaciones sagradas que rigen su mundo, está la garantía de la continuidad cultural; el trocar la energía humana, el *tonal*, por otros sustitutos o equivalentes codiciados por los númenes, es afianzar la creencia de unos principios de vida y de muerte propios a una cosmovisión ancestral...” (Aramoni 1990:105).

Esto es posible gracias a la concepción dual que representa al cuerpo como un ente en perfecto equilibrio entre lo frío y lo caliente, de cuya perturbación surge la enfermedad:

“La división dual, principalmente por lo que respecta a la integridad corporal del hombre, a la enfermedad, a los alimentos y a las medicinas, se proyecta, aún en nuestros días, en la división de lo frío y lo caliente, al considerarse al ser humano formado por ambos principios, armonizados en un estado de equilibrio ...” (López 1996:60).

Concluyendo esta parte, el susto muestra claramente los estrechos vínculos que existen entre la cotidianidad y el orden divino regulador de aquella:

“Aún cuando la causa inmediata y evidente que desencadena el síndrome del susto sean personas, animales o elementos (lumbre, agua) comprendidos en el cerco de la vida doméstica cotidiana, o accidentes que aparentemente no tienen nada que ver con las fuerzas de la naturaleza, la causa última del susto es el azar manipulado por el orden divino” (Aramoni 1990:51).

La causa de las enfermedades, no se debe solamente a la salida del tonal, sino, y como parte complementaria también la enfermedad era causada por la posesión de origen exógeno:

“...Otra forma de daño al *tonalli* en el interior del cuerpo era la intrusión de seres con voluntad o de fuerzas que atacaban a la entidad anímica” (López 1996:247).

Conduciéndonos así al análisis del mal aire y el mal de ojo.

- “¿Cómo encuentra uno un mal aire?”
- Los aires se agarran en la calle, a cualquier hora, hay horas buenas y horas malas, por ejemplo, a las 12:00 del día y a las 12:00 de la noche son malas, los espíritus en esas horas están en agonía, levantando sus pasos.
- ¿Qué es un mal aire?
- Los aires son los espíritus de los muertos que andan penado, el que muere de enfermedad ya no, porque Dios lo juzgó, ya sufrió en la cama, todo lo que hace uno se paga aquí en el mundo.
- ¿Entonces se le mete a uno el espíritu del difunto?
- Sí, a veces agarra un dolor de cabeza, toma unas aspirinas y no se le quita, eso es, con un ramito de pirul y albahacar te haces un despojo y con eso se te quita”.

El mal aire remite principalmente al aspecto macrocósmico de la cotidianidad indígena, es decir, la vida en la sierra esta colmada de riesgos, como son el contacto con animales ponzoñosos, las caídas y resbalones debido a lo irregular del terreno de las veredas que ocupan para dirigirse de su casa al rancho y de regreso, o por lo fangoso del suelo en época de lluvias (que suelen ser abundantes en esta zona) etc.; y donde la acción protectora del curandero se halla considerablemente restringida:

“... Bastaba que el hombre abandonara la compañía de sus semejantes para que cayera en un terreno en el que la acción de la sobrenaturaleza era demasiado intensa. Un viaje en el que se viera precisado a cruzar barrancas, arroyos y bosques, lo internaba en zonas gobernadas por seres agresivos de figuras horripilantes...” (López 1996:272).

De modo que la vida es vista como un espacio-tiempo en donde el sujeto está predispuesto al sufrimiento:

“Destaca a primera vista la concepción de la vida como un período breve en el que el dolor es algo normal y natural. El sufrimiento, expresado frecuentemente en los textos como dolor físico o como esfuerzo y fatiga, implica hambre, sed y trabajos, a los que el hombre tiene que enfrentarse por el hecho simple de haber nacido...” (López 1996:277).

Una predisposición sin embargo muchas veces inexplicable, puesto que la vida estaba regida por las divinidades y el destino del hombre estaba determinado por el día de su nacimiento; justificación ideológica suficientemente consistente para que el sujeto se viera obligado a reforzar los lazos entre él y sus dioses tutelares mediante la ofrenda, el suplicio y la observación de las conductas consideradas éticas y morales.

Esto nos permite llegar hasta la concepción del mal de ojo; este elemento remite mayormente al aspecto microcósmico, a la interacción social. Si nos apegamos a la definición que nos sugiere López Austin, podemos destacar su relevancia:

“...En términos muy generales puede caracterizarse como la emanación personal de una fuerza que surge en forma involuntaria debido a un fuerte deseo, y que va a perjudicar al ser deseado...” (López 1996:297).

Esta definición está validada por las concepciones del mismo curandero:

- “¿Qué es el mal de ojo?
- El mal de ojo es que una persona tiene mala vista vamos a suponer que le gusta aquel niño o cualquier cosa que sea y es como la criatura empieza”.

Lo anterior se expresa como un reflejo de las diferencias sociales al manifestar el deseo por lo ajeno, lo que nos conduce a la envidia y el conflicto social, siempre matizado por la presencia divina:

- “¿La envidia la puede mandar una persona voluntariamente?

- Sí, una maldición llega, lo maldicen, pero también hay una cosa, si Dios quiere llega, sino no, si una persona la manda a otra persona, pero si tiene capacidad de ayudarse, se ayuda uno, pero si Dios quiere, sino esta por demás; como o a mis enfermos, si tienen uno la licencia de curarse, lo cura uno, sino, uno solo no puede, todo lo hace el señor”.

Donde el rol del curandero se reviste de importancia como restaurador del orden social pero siempre al amparo de la divinidad:

“La envidia, es también una canalización de la agresividad interindividual latente. La comunidad no puede tolerar el ejercicio directo de la fuerza y resuelve el conflicto a través del juego simbólico de los poderes mágicos, delegados a categorías sociales bien definidas: los brujos y los curanderos. La fuerza, frustrada por la impotencia, crea la envidia y el rencor, que encuentran en la cosmovisión mágico-religiosa la regla para actuar. La fuerza física se transforma en poder simbólico, delegado en los brujos y en los curanderos, y la enfermedad provocada por la brujería, rematerializa el poder en la fuerza física de sus efectos devastantes, dado que existe la fuerza sin poder pero no el poder sin la fuerza” (Segre 1987:80).

“Dicha función de regulador social se hace evidente a dos niveles: al restablecer la salud, que forma parte integrante del proceso social, el curandero restablece el vínculo de continuidad entre unidad orgánica y naturaleza, cuya ruptura, concretada en la enfermedad, es la expresión de una inadaptación social. Y en segundo término, la envidia, sentimiento que domina un amplio espectro de la problemática social indígena y que es germen de disgregación de la vida tradicional comunitaria, es encauzada por el binomio curandero-hechicero hacia la aceptación de los valores y de la conformidad con las normas socialmente sancionadas, coadyuvando de este modo a preservar la identidad cultural del grupo” (Aramoni 1990:28-9).

De este modo, los tres tipos de desorden psico-social descritos arriba y expresados en la enfermedad del sujeto reconcilian el pensamiento indígena en una concepción vertical de acción recíproca entre el microcosmos y el macrocosmos; y por otro lado, una concepción horizontal recíproca en el seno de las relaciones sociales.

Esto nos conduce al análisis de los pacientes, para esto, reproduciré un diálogo entre un paciente femenino de la etnia totonaca, perteneciente a un poblado cercano llamado Zoquiapan; y el curandero Rogelio Juárez para identificar los elementos que entran en juego:

- Curandero: mire esto que se ve aquí, esto es el estómago, esto amarillo, es lo que le duele a usted del estómago, lo amarillo, mire usted.
- Paciente: ¿Y esta que parecen velas que significan?

- estas son tres personas, que como que son odios, que sea en su trabajo, sea en la calle la odian a usted, ¿no sabe usted de alguna persona que no le estime?
- Claro que no sé porque yo a nadie le provoco
- Uno cree que no pero sí
- Yo trabajo para comer y tal vez por eso mismo en mis trabajos me odian, sí porque gracias a Dios, o sea que todavía no siento mucho la enfermedad que me tira, voy a buscar mi cafecito, corto mi cafecito, la leña; estoy solita, ¿son tres personas que me odian?
- Tres verdad, ahí esta
- Sí ahí esta son tres personas que no me caen
- Sí, ya ve usted como si, se ve en aquello (el huevo vertido sobre un vaso con agua)
- Sí son tres personas
- Sí, dos juntas y dos separadas, una chica una grande, aquí están cuatro, son tres y una es chica, vamos a suponer una criatura muy chiquita, pero las tres son grandes, dos están juntas, tal vez viven en una sola casa
- Pues quien sabe
- Y esto, ve lo que se levanta, eso que estaba en medio, eso es que pues en la calle se junta uno mucho mal aire, ya ve que encuentra uno muchas cosas, es esto amarillo, ¿ganas de comer, si tiene apetito?
- Sí, si tengo apetito pero a veces como que me dan "tortijones".
- Para que se le quite eso tiene que purgarse, tendrá un daño seco desde hace tiempo, ¿qué cuando va al baño no hace suelto?
- No
- Bueno, pero si ha de ser ese dolor que tiene acá
- Pero no siempre, sólo de vez en cuando, cuando me mortifico o cuando pienso así muchas cosas es cuando siento así
- Lo amarillo que se ve en el estómago, es que tiene mucho calor en el estómago, tiene que tomar una sosa o laxante para que le vaya a rectificar el estómago, entonces lo que coma usted que le haga digestión.

El curandero hace una limpia ahora con una veladora que se encenderá para el futuro bienestar de la persona:

- Curandero: San trinidad santísima seas poderoso y eternamente lo seas siempre, esta claridad divina venimos a ofrecértela a todo lo que te pedimos y nos concedes por tu mano divina, envíanos tu clemencia, porque tú eres todo, eres un Dios poderoso y eterno, eres un padre que nunca nos deja, nos protege diariamente, que el pan de cada día sea bendecido por estas manos divinas, señor mío, en el nombre del padre, del hijo y del espíritu santo, Dios omnipotente y eterno

Incito a este paciente a que me comente como se siente al acudir con el curandero, a lo que responde:

- sí, ya como me dijo el señor, yo no siento, así como le dije primero la primera vez que vine, dice: ¿cómo siente, te duele algo?-, no, pues no siento si me duele, pero ya cuando me dio la limpia con ese (huevo), con veladoras, ya más se notó en el huevo y entonces me dijo que me dolía la cabeza y de veras, bueno a veces me punza la cabeza y a veces me duele el estómago pero no seguido, de vez en cuando y con esa misma razón pues no me tira la enfermedad, puedo caminar y mis pies, gracias a Dios, no me duelen, puedo caminar en lo feo o en la carretera, en donde sea, pero nada más que vine ese día con las muchachas porque vino un gato y no me dejó dormir, vino un gato negro pero bien negro, ya esta chillar y chillar, pero se sentó ahí en la esquina de mi casa y ahí esta chillar y chillar y no me dejó dormir, cierro la puerta y me acuesto y me duermo, no hice caso, me fui durmiendo, pero ya después al otro día tempranito como a las seis de la mañana me paré y el gato estaba aquí junto de mí, casi donde me duermo, estaba sentado, yo me imaginé que ese gato era malo
- Curandero: sí, siempre (en adelante se establece un diálogo entre el paciente y el curandero a modo de reafirmación del diagnóstico).
- Paciente: un gato, si limpia uno la casa, entra y busca lo que encuentra y aquél no, aquél empezó a chillar y a chillar como que quería que me asustara pero yo no le hice caso, entonces me dijeron las muchachas que vienen, entonces les dije voy con ustedes, dicen: bueno, pues vamos-; este gato no sé que significa pero significa algo
- Algo ha de querer, ese es mandado
- ¿Es mandado verdad?

- Sí, es mandado de alguna persona que ..., son malitas
- Pues yo me imagino, mis hijos se fueron todos, me dejaron, pero no a gusto de ellos, se fueron porque los echaron en el camino, es que mis hijos quieren trabajar ahí, primero mi hijo menor ya estaba trabajando ahí, cortaba café, lo de nosotros, lo cortaba, despulpaba y secaba pero no hice caso de cuidarlo, todo alrededor lo fueron a tirar jabón "roma", que no tardando mi hijo se va, dice: mamá ahí le dejo mi trabajo ahí cuidas tú, ahí te quedas- le digo ¿pues que te pasa?, -no me pasa nada, solo me quiero ir, no voy a trabajar aquí- y le digo ¿por qué?, -ya pensé no voy a trabajar aquí, nomás por ese jabón que fueron a tirar-
- Pero no ha de ver sido solito ese jabón, tiene otros ingredientes, ahí es donde le echan la sal para que se vea nomás que le quedó el jabón y no cosas feas.
- Tal vez, pero él se fue
- Sí, por eso se ha de ver ido, las cosas, ellas tomaban camino, son personas que tienen maldad
- Después volvió a venir, vinieron a los dos, con su hermano mayor empezaron a trabajar como antes, iban al campo a chapear (cortar la hierba que crece junto a las matas de café) su ranchito, yo les llevaba la comida y en el camino crucero, ahí tiraban las flores y yo no hice caso, entonces se fueron mis hijos, me dejaron
- ¿No los pudiéramos llamar?
- Y hasta ahora siguen y como dice ahí me envidian, me odian, eso si es cierto, me odian, porque apenas lo vi, un rollo de flor lo fueron a dejar ahí en mi vereda, así donde entro
- Sí así son las cosas, no le miento a usted, todas esas personas que están juntas y otra esta separada y otra chica, ha de ser alguna persona chaparrita
- Yo no sé quién es esa persona, yo no molesto para nada
- A toda gente no le cae uno bien, si trabaja usted porque trabaja, si no, porque no trabaja usted
- Exacto, así es, no les parece nada, si no trabajas porque eres flojo, si trabajas cualquiera, conforme vayas pasando, ya tienes mucho dinero, aquel persona no le falta nada, que eres esto

- Los podemos llamar así nomás con el espíritu, pa' que se les ablande la conciencia, se les ablande el corazón pa' que la vengan a ver, que no se olviden de usted.
- Mi hijo el mayor ya compró una tortillería en Zaragoza, nomás que la señora con la que se casó mi hijo, como que no les caigo, mi hijo no dice nada pero la señora como que no le parece cuando voy, yo mejor ya ni voy, mi hijo dice que vaya pero ya he vivido unos cuantos días, dos, tres, días estoy bien allá con ellos, pero ya ir unos quince días, veinte, ya se porta mal la señora
- Ya que vino usted a mi casa hay que ver en que forma le podemos ayudar a usted para que así se ennoblezca la persona con quién esta o bien su hijo, si no quiere dejar la muchacha, que siga con ella pero eso sí, bien el pensamiento, bien el corazón, que se ablande para que piense en usted, porque Dios oye pero ha que tocar siete veces setenta veces su corazón para que nos de posición, a él no se le olvida, nunca nos deja nunca nos desampara, defiende todas las cosas que le queremos pedir pero buenamente.

Durante esta entrevista, en lo concerniente al paciente podemos notar el cambio que ocurre cuando la señora acepta que es objeto de envidias. El sentimiento de comunidad de la población se ve alterado tanto porque el sujeto no participa igualmente en las actividades sociales enfocadas al beneficio comunal, o porque está por encima del status socioeconómico para pertenecer a la comunidad, debido al prestigio que va adquiriendo al obtener provechos económicos de su trabajo¹⁰.

¹⁰ Varios "... estudios han demostrado la interrelación funcional entre conceptos sociales sobre la salud y otras dimensiones conceptuales del grupo; por ejemplo la relación entre la aparición de una enfermedad en una familia y el hecho de que uno de sus miembros haya transgredido las normas sociales (Rubel, 1966; y Vogt, 1969: 371-374). Otro ejemplo es la interpretación dada por Marwick (1965) a un caso de enfermedad en el sentido de que precipitó la fisión de subgrupos a partir de una unidad familiar parental cuando sus relaciones sociales se han vuelto inaguantables. ...

En otras versiones, los investigadores han sugerido que los rituales terapéuticos aprovechan la oportunidad presentada por las dificultades de un paciente para resolver problemas interpersonales e intergrupales, restaurando así la unidad social (Turner, 1967: 361-362). En vena un tanto distinta, Lévi-Strauss consideró que el proceso de un joven zuni acusado de causar la enfermedad de una amiga ofrecía al grupo una oportunidad de reafirmar su confianza en el sistema cultural en general (1965:172-175)." (Rubel 1989:18).

Es precisamente por esas transgresiones que el curandero encuentra campo fértil para ejercer su influencia, como alternativa a las medidas legítimas de control:

“El gobierno municipal ejerce un control en toda forma con su policía local, y obtiene su poder del consenso de los ciudadanos. Aún de mayor alcance e influencia son los medios informales de gobierno, tanto humanos como sobrenaturales. Existen normas sociales, cuando alguien ha transgredido una de estas normas y se ve afectado por una enfermedad o un problema grave, la dificultad suele atribuirse a la transgresión. Ésta es otra forma de gobierno. Ante todo, el buen ciudadano –hombre o mujer- es el que vive tranquilamente en paz con sus vecinos. Tener malas relaciones con nuestros prójimos, mostrar rencor, ser muy discutiador o claramente egoísta, condicioso y poco cooperativo causará no sólo una verbalización de la transgresión, sino también sanciones ejercidas por seres sobrenaturales.” (Rubel 1989: 56).

Entonces, el sujeto que está por debajo o por encima de la norma¹¹ que le corresponde en la comunidad es más susceptible de padecer alguna enfermedad (Segre 1987:79), ya que como movimiento contracultural, la práctica médica tradicional, tiene la función de mantener la coherencia del espacio-tiempo en donde la recreación de las pautas culturales indígenas puedan realizarse:

“Uno de los objetivos mas importantes de la investigación antropológica ha sido demostrar cómo el entendimiento y las prácticas de salud elucidan los valores, creencias y expectativas normativas predominantes de una sociedad y sirven como espejo de las cualidades afectivas de las relaciones sociales. ...” (Rubel 1989: 17).

El conflicto entre ego y la esposa del hijo de ego, remite también a un conflicto de pertenencia territorial y por lo tanto de pertenencia al lugar de origen y a la comunidad.

Daré otro ejemplo, considerando sólo la parte interpretativa del oráculo (huevo) utilizado en la limpia; en esta entrevista se presenta un niño de 15 años con su padre, ambos del pueblo de Zoquiapan y que se designan totonacos. El niño presenta síntomas de mal de ojo. Inicia la interpretación:

- Curandero: Esos hilos feos mire pero ya no tanto
- Paciente: sí, menos que ayer

¹¹ La norma social esta constituida por el desempeño de las funciones que mediante la endoculturación, cierto grupo social espera de un individuo que ha nacido bajo ciertas condiciones (de clase, de etnia, etc.).

- Estos hilos que ve usted aquí que se "culebream" fue cuando se cayó y recogió esas cosas
- Padre del paciente: sí, se cayó de un árbol, de lo alto, tenía zafado hasta el hombro, estaba más chico
- Curandero: una muchacha le hizo del ojo, mírelo como está formado, mire, esta es una muchacha que lo quiere, mas que él no quiere decir nada, sí le hizo del ojo
- Padre: sí, cuando iba a la escuela, era cuando andaba, le pregunte y no me dijo nada, tal vez lo habían empujado sus compañeros
- Esto es de una muchacha, del ojo, aquí esta, ésta bolita que vez aquí es una muchacha que te hizo el ojo cuando estabas en la escuela
- Paciente: sí
- ¿Le dijiste alguna vez alguna cosa?
- No
- Pero ella sí, ella si tomaba...
- Padre: sí, nomás que no quería decir nada, por eso lo tengo castigado, esta muy chico le digo, este apenas va a cumplir 16 el 12 de julio y una muchacha se le acercaba mucho, él no le hacia caso pero pues ya sabe que las muchachas se avientan más, iban juntos a la escuela, eran iguales, nada más que la muchacha era muy traviesilla, le decía, le decía...
- Curandero: esto no engaña, aquí salen muchas cosas
- Sí, se lo tomaba muy en serio con la muchacha, le digo no le vaya a pasar algo por los otros, te vayan a echar la culpa, estas demasiado chiquito cuídate, crece otro poquito; él no tiene la culpa, él siempre algo serio, pero ya con la mancuerna de que la muchacha le provocaba pues ya estaban agarrando la amistad, ora ya le dejó de que ya no va a la escuela, rara vez cuando la ve pero ya no como antes; cuando va uno a la escuela tiene amigas y todo pero hay algunas muchachitas que ya no piensan de amigas, ya piensan de novios; le digo, pero no sea que se vaya a pasar de manos con otro muchacho y te acuse a ti, el que voy a pagar el pato soy yo porque a mí me van a exigir, por qué no te tomo atención, estás chico, ya estuvieras grande; yo sé que no vas a estar solo, tienes que buscar a ver quien te va a lavar la ropa; sí, que lo piense un poquito más bien y ya podrá encontrar, no ahorita, está muy pequeño

En este ejemplo, además de resaltar la importancia que aún tiene el discurso moral y ejemplar de los padres a sus hijos acerca del matrimonio, me gustaría destacar, junto con el ejemplo anterior a este último, la forma en que el curandero da sentido a las acciones cotidianas en la vida del sujeto, esto es importante porque conforma una de las bisagras que relaciona los dos primeros elementos del sistema del curanderismo; es decir, la creencia del curandero en sus dones y la creencia del paciente en los dones de aquél:

“...Y cuando una persona sin *tonal* y sin destino, ubicada fuera del quehacer colectivo recurre a un curandero, sabe que sólo éste, con su magia puesta en acción en el ritual terapéutico, puede asegurarle la salud biológica, al mismo tiempo que garantizarle el restablecimiento de su sintonía con las normas sociales y/o con el orden sagrado, al devolverle su destino, que sólo cumplirá cabalmente en el papel social preestablecido para ella” (Aramoni 1990:85).

Ahora pasaremos al análisis desde la perspectiva del paciente, examinando sus experiencias y las concepciones que esas experiencias le otorgan y/o le objetan, retroalimentando su sistema de creencias en cuanto a las condiciones que permiten la reproducción de las pautas culturales que garantizan el desarrollo de la cura.

Las entrevistas consisten en la narración de sucesos desde el punto de vista de la persona asustada, las preguntas en ambos casos sólo sirven para acotar las narraciones y tratan en lo posible de no ser demasiado sugestivas.

El primer caso de susto que presento es de un paciente femenino de 18 años del pueblo de Jonotla; se identifica como perteneciente a la etnia nahua:

- ¿Qué pasó cuando te asustaste?
- Fui a Ecatlan, regresé y nos dijeron que se estaban quemando un rancho y nos fuimos en la camioneta del dueño, empezamos a apagar el fuego pero hay un árbol que abajo está pasando el río y ahí fue donde yo me subí, pero al subirme sentía como se cimbraba [la tierra] de que todo se había quemado, ya de ahí, enfrente me seguí caminando y estaba una cueva muy fea, de regreso me subí a la camioneta y ahí es donde vi que se cae uno de mis amigos al dar la vuelta donde está la cueva del diablo y ahí es donde yo empecé, no me acuerdo si con fiebre o con sueños o con que otra cosa

- ¿Te asustaste en el río o en la camioneta?
- En la camioneta pero dice mi abuelita que en el río porque ahí en esa cueva y en la camioneta la segunda vez
- ¿Cuándo viste la cueva en el río te espantaste?
- Sí porque estaba bien negra, negra, así, oscura y aparte el mero mero fue en la camioneta, como venía sentada con un muchacho, bien clarito sentí al dar la vuelta que él se fue, pero no se fue, sino que lo tenía ahí sentado junto conmigo, pero ya de ahí fue donde yo me espanté, empecé con fiebre, no quería comer, me llevaron al doctor y me decía que no tenía nada, después empecé que me dolían los oídos, me echaron algo en mis oídos y nada, me enfermé más y ya fue cuando llamaron a mi tío Rogelio pa' que viera a ver que tenía, ya fue donde me empezó a curar, que tenía un susto fuerte pero como no me hacían caso o yo no decía nada, pensaban que me sentía yo mal que estaba enferma de fiebre, ya hasta que un día me preguntaron si no me había asustado, entonces ya les dije que ahí donde creí que mi compañero se había caído; fueron a llamar a mi tío Rogelio, me limpió con huevo, me llevaron a su casa, encendió cuatro velas en un plato con agua y dice que en ese lugar me había espantado, me curó, me limpió, pero vio que no me levantaba, entonces dijo que era necesario que fuera yo a traer el agua, que fuera mi papá, mi mamá y mi tía a traerme de ahí porque ahí me había quedado, consiguieron un niño que estaba presente cuando se quemó el terreno, lo llamaron le dijeron que les enseñara a donde me había yo quedado, entonces ya fue y dice mi tía que rezaron, yo no fui porque no podía, pues que me llamaron ahí tanto que les dijeron que tenían que juntar hierbas, me tenía que tomar las cenizas, la tierra y hasta trajeron "xiles" [especie animal acuática] para que me los comiera; después de que me fueron a traer, me llamaron, le dijeron que me soltaran, llegaron, me hicieron mi limpia y se fueron, me quedé en mi casa y ya me sentí un poquito mejor, en la tarde me trajeron el agua con las cenizas de donde se quemó el terreno y ya me dieron a comer los xiles, me dieron la tierrita y todo eso; fueron a enterrar ajo y tabaco, ya después le dijeron a mi tía que moliera un ajo con tierrita, con flor de muerto y que me lo echaran cuando me dormía; ahí en la cueva del

diablo fue donde me llamaron más, ahí enterraron ajos y decían que me soltaran.

- ¿Qué te soltara quién?
- Que me soltaran, bueno, ahí en el agua lo que sentí fue un susto pero no sé ni quien me agarró ahí, pero así te dicen que te agarraron; dicen que de regreso venían golpeando la carretera con sauco y aguacate, mi mamá dice que sintió ganas de vomitar aquí en la cueva del diablo y a mi tía le venía doliendo la cabeza, mi tío Rogelio que rezó ahí enterró ajo y dijo que me soltaran que yo no debía estar ahí, cuando llegaron en la noche me echaron todos esos remedios en las coyunturas de los huesos y me quedé bien dormida, pero ya estaba tranquila ya no me sentía mal como antes; cuando estaba durmiendo sudé mucho, tenía fiebre porque me habían echado ese remedio y me decía mi tía: ya te fuimos a traer, ya no te quedaste ahí- y les dijo a mis papás que ella se quedaba conmigo no sea que fuera a tener pesadillas o algo; cuando ella estaba durmiendo, como yo estaba sudando con ese remedio sentí que me desperté y en ese momento mi tía bien que sintió que se fue a ese árbol donde yo me fui a parar, como ella fue, me llamó y todo, cuando yo desperté ella sintió que se había ido en esa agua, que el palo la jaló, entonces ahí dicen que ya me había yo venido que la que se quedó es ella, pero como ella tiene el espíritu más fuerte no la pudieron agarrar, entonces ya al otro día yo me sentí mejor pero mi tía se sentía un poquito mal porque ella es la que se fue a quedar ahí
- ¿A ella también la agarraron?
- No a ella no porque como que es fuerte no le pasó nada, ya después me siguieron limpiando y echando tabaco
- ¿Cuántos días estuviste así?
- Casi un mes porque no sabía que era, yo no les decía que tenía, yo creí que nomás me había enfermado de una gripe, ya cuando me decían los doctores que no tenía nada, ni fiebre ni nada, ya fue cuando les dije que ahí me había espantado; a veces te agarran porque tienes el corazón débil.

En este caso, se trata desde una perspectiva etic de la pérdida del tonal, ocasionado por una serie de fuertes impresiones que tuvieron lugar

días antes de que la paciente comenzara a sentir los síntomas; existen varios elementos importantes como son el intercambio energético de los tonallis, los productos que se ofrendan, las técnicas de recolección del tonal aprehendido, las formas de su reintegración al cuerpo, pero lo más relevante aquí, es que la creencia en la eficacia del curandero se reafirma doblemente; una por eliminación, ya que, al nivel de las actitudes, la familia de esta persona acude en primer instancia con el médico alópata pero sólo logra comprobar la incapacidad de éste para dar un diagnóstico y una terapia adecuada al cuadro sintomático que presenta la paciente, ya que se trata de códigos simbólicos diferentes; y la segunda por resultados, lo que deviene en una afirmación explícita de un corpus ideológico implícito en el pensamiento del paciente cuya veracidad no se pone en duda.

Este segundo caso es de la misma paciente acontecido algunos años después:

- ¿Cómo fue la segunda vez?
- Esa fue apenas cuando me agarró la muerta, esa señora que se murió ahí, fue como en agosto cuando yo me fui una semana y regresé
- ¿Qué pasó?
- Me enferme de un dolor del estómago y me llevaron al doctor y me dice que si no había estado yo embarazada, ya después veían que no se me quitaba; es que esa vez que se murió la señora me toco estar solita, bueno, no solita, sino que estaba otra persona pero como él vivió la muerte de esa señora, dice que también se sintió mal y yo me espante porque brincó de pronto y sintió que se ahogaba y ahí es donde yo me espanté; ya veían que tampoco se me quitaba, me daban medicamentos y no me podía levantar, hasta que después una vez estaba yo durmiendo cuando empecé a soñar que un viejo me agarraba hasta allá por donde van a hacer la cancha, ahí enfrente, que iba yo a ver a doña Rebeca la señora que trabaja en el DIF, y ahí es donde me salió un viejo chaparrito con barba que me decía: te vas a ir conmigo- y yo le decía que no, ino me lleses!, pero que me agarró y me llevaba y le gritaba a un tío que me ayudara, yo le quería gritar a mi mamá, entonces agarré un palo quien sabe como le hice pero que le pego en su cabeza y fue como me soltó; después empecé a soñar cosas feas, me soñé en un panteón, que

adornaba un panteón bien bonito; como siempre acostumbro ir a los difuntos y me gusta adornarles cuando están muertos, entonces a mi me gustaba y vi clarito que les puse velas, les puse flores, ya después mi mamá me bañó con remedios de susto y me dice te vas a acostar, pero como ese día hacía calor que me voy a acostar a la cama de mi hermano y ahí sentí como mi papá se fue a estar en mis pies y cuando yo quise gritar no pude, pero no era mi papá porque mi papá ya tenía rato de que me había ido a ver y ya cuando le grité a mi mamá desperté llorando porque sentí primero el cinturón de mi papá, lo sentí clarito con mis pies, su pantalón, pero ya después empecé a soñar que andaba en un potrero, y ya que desperté le dije a mi mamá que mi papá me vino a asustar, entonces mi mamá y mi abuelita empezaron a regañar a mi papá y dice: no, si yo no he venido a verla, fui hace un ratito pero vi que estaba dormida y ni la moví y me vine-, ya después el tío Rogelio empezó a ver que me habían agarrado los muertos porque ya nada más soñaba cosas feas, puras cosas malas; después, mi abuelita y el tío Rogelio fueron al panteón y regañaron a esa señora, que me dejara porque no iba yo a ir con ella, que las cosas que nos había dejado, si no le gustaba que nos la habían regalado esas personas, que yo no tenía la culpa

- ¿Qué cosas les regalaron?
- Unos trastes, unas cubetas, el colchón que tiene mi papá y es que yo fui la principal que se quedó ahí en el colchón
- ¿Cuándo te quedaste en el colchón de la señora era cuando soñabas con los muertos?
- Las primeras veces no, sino que ya después que me enfermé de mi dolor de estómago, ya empecé a soñar que me habían agarrado los muertos
- ¿Qué hicieron en el panteón?
- Mi abuelita llevó veladoras y mi tío Rogelio tabaco y ahí fue donde le dijeron que me soltara
- ¿Qué le decían?
- Que me soltaran, que no era de ella, el tío Rogelio la fue a regañar y le rezaron
- ¿Y cómo te sentiste?

- Ya después cuando otra vez me limpiaron, ya me sentí más tranquila ya no me he sentido mal hasta ahorita, desde entonces me gusta ir a los muertos pero ya no tanto como antes
- ¿Cómo te sentías cuando estabas asustada?
- Te debilitas toda
- ¿Podías caminar y comer?
- No me da hambre, dejas de comer, no te dan ganas de hacer nada y te da mucho sueño, nada más quería estar dormida;
- ¿Qué soñabas?
- Soñaba a los muertos, soñaba que me llevaban, eso no me gustó, cada vez que me dormía; en ese instante me quede bien dormida y cuando estaba soñando que estaba en ese potrero bien que sentí que mi papá se fue a tirar en mis pies, su cabeza quedo de un lado y sus pies del otro, ahí fue cuando sentí claramente que su cinturón estaba en mis pies y quise gritar pero no me dejaron o no sé y ya me desperté, ya fue donde mi tío Rogelio se dio cuenta y yo le conté lo que soñaba y me dijo que estaba agarrada por una muerta; y como esa señora se llevaba bien con nosotros, no nos dejó sus cosas con devoción o quien sabe, me agarró a mi, y como a mi siempre me andan agarrando todos, siempre me quieren llevar, a mis hermanos los ves, nunca se enferman de susto, siempre andan bien contentos, pues siempre la que se anda "trabucando" soy yo, la otra vez que estuvo enferma mi abuelita de los ataques, dice mi hermano Marcos que soñó que lo agarraban y él bien que sintió que mi abuelita lo agarro, pero no era mi abuelita porque ella estaba en su cama, pero bien que le dejaron adoloridas las costillas, es cuando dicen que te agarran los muertos, pero hay muertos que cuando te agarran te dejan morada, aquí, los brazos, él dice que nomás sentía como le agarraban las costillas, se las exprimían y quería gritar y no pudo, o sea como una pesadilla, y dijo: es mi abuelita-; mi tío Rogelio dijo que no era mi abuelita, que después venía a limpiar a mi abuelita.

En este caso, la paciente pone en juego nociones que nos muestran las inquebrantables relaciones que se establecen entre el sujeto por un lado, y los entes y fenómenos sobrenaturales por el otro, cuya existencia no se

pone en duda a pesar de pertenecer a un plano etéreo. No se duda entonces de la eficacia simbólica de la cura y de su consistencia, que brinda mediante la práctica, una noción de orden y sentido de mayor alcance que cualquier explicación emic que pudiera tener el paciente surgida de sus experiencias.

En ambos casos, podemos corroborar que la creencia en el susto, el curandero y los seres sobrenaturales no se pierden en la imaginaria colectiva, sino que forman un conjunto de creencias totalmente coherente en sus términos, y de efectos devastadores que ponen en peligro la vida del sujeto:

“...El paciente pierde el vigor, palidece, se presenta la fiebre, pierde el apetito y entra en un estado de somnolencia, aunque en ocasiones no puede conciliar el sueño; los ojos se le “quiebran”, puesto que su brillo normal indica la presencia del *tonalli*. Pero estos signos y síntomas no son inmediatos: el hombre no se percata del extravío de su “sombra” en el momento mismo del accidente; poco a poco va sintiendo las consecuencias del susto y, si no hay cura, el mal progresa hasta que llega la muerte” (López 1996:249).

y la de la comunidad:

“...El asustado duerme mucho y permanece inapetente, se convierte en un ser apático cuya fuerza y deseo de vivir lo han abandonado y, por fin, queda completamente fuera del quehacer productivo de su comunidad, es decir, muere socialmente...” (Aramoni 1990:79).

También podemos observar, por las actitudes de los pacientes (y sus familiares), la oscilación entre la medicina tradicional y la occidental, incluso en la terapéutica utilizada por el mismo curandero, a pesar de que ambas medicinas puedan presentarse como un par de opuestos:

“Por cuanto a la medicina se refiere, la existencia actual de diferentes sistemas médicos ofrece distintas opciones en el tratamiento de la salud generados en el crisol de la diversidad cultural del pasado y el presente.

Los llamados servicios modernos de salud se refieren a la prevención y atención de las enfermedades a partir del modelo establecido por la cultura occidental en el desarrollo científico de la ciencia médica, en contraste y oposición con la medicina tradicional que persiste y se desarrolla en los sistemas culturales subrogados de la dominación.

Esta medicina engloba los diversos sistemas médicos empíricos, consuetudinarios, mantenidos en su continuidad y permanencia por las formas culturales de las subculturas o culturas tradicionales.

La medicina occidental asentó su hegemonía sostenida por el Estado y erigió su oficialidad avalada por las leyes constitucionales desarrollando su carácter dominante en la construcción y validez de un modelo único. Este se erige teóricamente como modelo terapéutico exclusivo y lógicamente excluyente de otras

prácticas curativas existentes, con el propósito de asegurar su dominio y reproducción socioeconómica, política e ideológica” (Ortiz 1996:201).

Sin embargo, la relación que se da entre ambas medicinas en la región circundante a Jonotla se circunscribe al interés de brindar servicios sanitarios al mayor número de población posible, haciendo caso de que:

“No obstante, la supremacía de esta medicina [occidental] no ha logrado satisfacer la demanda de servicios médicos de la población total, ni tampoco la eliminación de las formas y procesos secundarios de las medicinas tradicionales que aparecen como complementarios y coexistentes en la estructura social global con connotaciones ideológicas antagónicas, pues para los primeros existen como residuo del pasado y del atraso respecto de sus propósitos integracionistas, y para los participantes de ellas como un principio de autonomía ideológica y cultural” (Ortiz 1996:202),

para lo cual se estableció un convenio entre el Instituto Mexicano del Seguro Social y los curanderos de la región para que asistieran a un congreso en la ciudad de Zacapoxtla, en donde expusieran sus conocimientos y de manera certificada se les otorgaría una cédula que les confería el grado de doctores preventivos, debido a que en muchas comunidades de la Sierra Norte no cuentan con una clínica permanente de atención médica.

Cabe señalar, que los conocimientos evaluados (que eran los que interesaban al IMSS) se enfocaban a las propiedades curativas de las plantas y a su preparación y dosificación, y no al complejo mágico-religioso de la cura, mermando los conocimientos del curandero, y limitando sus acciones.

Lo dicho arriba es válido puesto que el complejo mágico-religioso que constituye el pensamiento social en el que se inserta la práctica del curanderismo, y en especial el conocimiento del curandero no se reduce a la botánica vista como una ciencia separada de su contexto, dado que Dios otorga a los indígenas el favor de la vida y la salud a través de los elementos de la naturaleza cuya creación y existencia manifiestan, reforzando su vínculo con lo sagrado:

“...No son las propiedades químicas las que hacen que una planta sea medicinal, sino ser esa planta el vehículo de ciertos espíritus o de ciertos dioses” (Segre 1987:50).



Plato que representa el espacio cósmico, señalando los cuatro puntos cardinales o direcciones y el centro en tres niveles: cielo, agua y tierra.



El curandero muestra a la paciente “el mal” que le ha sido extraído, mediante la limpia con el huevo y le explica las causas

CONCLUSIONES

Pasaremos ahora, finalmente, a una descripción más detallada de lo que acontece en Jonotla respecto a la práctica de la medicina tradicional, mencionando los elementos que entran en relación para dar contexto a la práctica y al papel del curandero, esto me servirá para elaborar algunas observaciones acerca del tema, algunas de las cuales ya se han ido esbozando durante el desarrollo mismo de este trabajo.

Lo relevante para elaborar el análisis de las formas en que se organizan grupos sociales sobre la base de la filiación étnica debe estar dirigido al estudio de las actitudes como eje de esa organización, porque es en ellas donde se manifiesta la identidad que asume el sujeto desde un punto de vista psicológico, un punto de vista propio del sujeto, y no atribuido desde grupos ajenos a la experiencia indígena.

Esto surge atendiendo a las condiciones socio-históricas específicas en las que estas identidades se han forjado y a la expresa falta de elementos claramente definidos que puedan caracterizar la pertenencia étnica, generalmente enmarcada en el concepto de raza:

“...en México la pertenencia racial no es un indicador relevante ni suficiente para denotar una adscripción étnica específica. El proceso de mestizaje no ha sido sólo biológico sino sobretodo social y cultural; por ello personas racialmente indígenas pueden asumirse y definirse culturalmente como mestizas. De esta manera ser o no ser indígena representa un acto de afirmación o de negación lingüística y cultural, que excluye la pertenencia a un fenotipo racial particular” (Bartolomé 1997:23).

En San Juan Jonotla, la mayoría de los habitantes se definen como mestizos, esto se debe en parte a que el pueblo es la cabecera municipal del municipio de Jonotla; lo que sugiere que es un lugar de abundante contacto con la capital del estado de Puebla y por extensión con el gobierno federal, debido a que se comporta como parte de una estructura económica articulada por la división social del trabajo y la redistribución de impuestos a nivel nacional. Inserta en una economía de mercado nacional e internacional, por la producción de café; que además se desenvuelve en una tenencia de propiedad privada de la tierra.

El trabajo comunal se relegó cuando empezaron las pugnas por la repartición de las ganancias entre los asociados y el instituto mexicano del café (IMCAFÉ) que fungía como aparato rector de la asociación; ahora cada

quien es dueño de su extensión de tierra y la administra como mejor le parece. El trabajo comunal quedó restringido principalmente a las faenas y a las fiestas.

Muchos de estos habitantes son descendientes de las familias caciques que controlaban la producción de café; aunado a la importante migración de personas profesionistas de origen jonoteco que regresan (aunque sea eventualmente) al pueblo y traen consigo una nueva imagen que sirve de ejemplo y/o aspiración del porvenir jonoteco.

El pueblo cuenta ya con todos los servicios que se pueden pretender para vivir en *la modernidad*, vivir como en la ciudad, dejar de ser un pueblo en el sentido retrógrada del término y como muestra del progreso anhelado.

El curandero se sitúa en una posición entonces verdaderamente difícil para poner en práctica sus conocimientos, al menos en lo que respecta a la gente del pueblo; la mayoría de sus pacientes son de un poblado cercano nombrado Zoquiapan; este pueblo incluye una población mayoritariamente indígena, incluso el uso de la vestimenta tradicional y el uso de la lengua autóctona son comunes, prácticas que en Jonotla se han ido perdiendo, debido a que es visto peyorativamente que la gente use huaraches, por ejemplo.

Como vimos anteriormente la gente acude primero a la clínica del IMSS, aunque ésta sea atendida por un médico pasante de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) que realiza su año de servicio social (cada año cambia de médico) y una enfermera residente. El médico no se limita sólo a sanar a sus pacientes, sino que generalmente (al menos a los dos médicos que conocí durante mi estancia), realizan una afanosa campaña en contra del curandero tradicional, incitando a la gente a que deje de visitarlos, y en plática personal dijeron que lo hacían porque era gente ignorante que realmente no sabía curar una enfermedad, debido a que no realizaba el diagnóstico correcto.

Sin embargo, hemos visto que la gente ha comprobado que el médico alópata tampoco tiene cura eficiente para todos sus males, contribuyendo así a la persistencia del curandero. Esto se debe a que el curandero utiliza varios códigos en la terapéutica y la cura no sólo va dirigida al aspecto físico-biológico. De modo que una enfermedad psico-

social como el susto, no la puede eliminar el médico occidental, porque tampoco ataca sus verdaderas causas.

Entonces asumimos que la gente acepta a los dos tipos de médicos, pero porque reconoce que existen también dos tipos de enfermedades, de modo que el resultado es una integración de ambas prácticas médicas y no la sustitución inminente de una sobre la otra (dentro de un esquema evolutivo que otorga a la medicina occidental un status superior por su carácter científico); aunque bien es cierto que frente a la medicina occidental el curandero ve limitado su campo de trabajo.

Pero los cambios más importantes surgen en el seno de las relaciones entre el curandero y la iglesia católica. Por su parte, el cura del pueblo también menosprecia los conocimientos de los curanderos denominándolos "*charlatanes que se aprovechan del pueblo para obtener dinero*"; sin embargo aquí hay varias cuestiones que quisiera matizar, la primera es que durante el sermón en donde el padre mencionó esto, posteriormente hizo una diferenciación importante: "*hay brujos y curanderos en los que no hay que tener fe, hay que confiar en los sacramentos y en Cristo; los brujos no curan, son los que se aprovechan; hay médicos tradicionalistas que sí curan porque sí saben como hacerlo y contra ellos no digo nada*".

La diferenciación se basa por un lado entre el conocimiento del curandero que equivale a una cosmovisión que incluye aspectos microcósmicos y macrocósmicos en estrechas relaciones, y por el otro, al conocimiento de las personas que se familiarizan con las cualidades de las plantas y por lo tanto tienen la capacidad de prescribir dosis para malestares específicos; en Jonotla es frecuente conocer este tipo de personas, debido a que han estado en contacto con la naturaleza durante generaciones y han sabido utilizarla para aliviar sus malestares, gran parte de su conocimiento es por herencia; son prácticas que no requieren intervención divina, y a las que se les ha denominado como medicina naturista o herbolaria; a estas personas se les conoce como "yerberos".

En este caso, el cura tiene la obligación de hacer esta diferenciación para defender el complejo religioso al que representa, separando el ámbito de lo sagrado y el ámbito de lo natural. Sin embargo, hemos visto que la vida en la Sierra resulta en condiciones difíciles, y que en las concepciones de muchos de los pobladores la relación entre lo social y lo divino no es indisoluble, aunque la visita al curandero se limite a casos extremos.

Daré un par de ejemplos: en cierta ocasión estábamos en la casa del curandero participando del ritual católico conocido como “el levantamiento del niño Dios” que se efectúa el dos de febrero (día de la Candelaria), al terminar la comida que ofrece el dueño del niño (en este caso el curandero) a su comadre (la señora referida en este ejemplo), se despiden los comensales y esta señora se le acerca y la dice que ha tenido un contacto con el difunto y que no ha podido dormir porque teme su regreso y que tome represalias, a lo que el curandero responde que le prenda una vela, la ofrezca unos rezos y que él hará lo necesario para hablar con el difunto y pedirle su apaciguamiento¹².

El otro caso es de un matrimonio que se dedica a la venta de ropa y calzado en los mercados de poblados cercanos. Alguna ocasión en otro pueblo, vieron una riña entre dos sujetos y uno fue asesinado frente a ellos. Entonces recurren al curandero para que les haga una paladeada¹³ porque están asustados; en plática personal ellos habían mencionado que no creían en “eso del curandero”, incluso tienen dos hijos seminaristas que estudian en la ciudad de Puebla y que influyen de manera importante para que su familia no crea en el curandero.

Hay en ambos ejemplos muchos elementos que podemos identificar análogamente con elementos prehispánicos, el primero es que la noción de muerte inesperada da un carácter diferente al espíritu y en este caso, el destino postmortem está dado por el tipo de muerte y no por el tipo de vida; el otro es que cabe la noción de la posesión de algún espíritu como extensión de las cualidades del *ihiyotl*; y un tercero que confirma la existencia de seres sobrenaturales en la tierra (habitantes de los montes y

¹² Para que quede claro, la señora es dueña del hotel de Jonotla, tiene varios ranchos y la mejor tienda del pueblo, tiene una activa participación en los asuntos políticos y religiosos, y varios de sus hijos viven en la ciudad (uno de ellos vive en E.U.A.). Por esas fechas habían matado a una persona por venganza familiar y la gente decía que su espíritu andaba rondando el pueblo, lo que sucedió aquí es que la familia de la señora y la del occiso tenían riñas años atrás y el temor de la señora se fundaba en esto, porque dicen que el espíritu de un asesinado no descansa hasta que maten a otro para que el primero pueda tener eterno descanso. Lo que interesa es que a pesar de que la señora asiste mucho a la iglesia, no recurre al cura, entonces observamos una contradicción en el pensamiento de esta persona que vive en condiciones materiales propias de una modernidad pero que remite a cosmovisiones más antiguas, es decir, que no deja de afiliarse a tipos de pensamiento y experiencia que remiten a un orden integrado por el micro y el macrocosmos, pensamiento característico de grupos prehispánicos. Además, esta persona se autoidentifica como mestiza; a pesar de haber nacido en Jonotla.

¹³ La paladeada consiste en untar tabaco a la úvula de la persona asustada dando un ligero masaje para que la úvula se acomode, debido a que ésta se cae cuando alguien se asusta (Signorini 1969:119).

los ríos) que propician contactos frecuentes con humanos y dan el carácter místico a la cotidianidad de la Sierra Norte.

Otra relación importante que se establece entre la figura del curandero y la religión católica es la aparición de la Virgen de Guadalupe (la virgen del peñón). La virgen es un referente identitario muy fuerte entre los habitantes de Jonotla, incluso el curandero cree fielmente en sus milagros, y visto desde una relación personal no existe conflicto, sino que refleja el proceso sincrético entre ambos pensamientos ya que el curandero es tal por llamado divino, llamado que se refuerza por ambos sistemas de creencias (católico y espiritualista) que aceptan la imagen de la Virgen de Guadalupe) sin oponerla a la práctica del curandero y sin entrar en conflicto con sus creencias.

La relación que se desprende de lo anterior es la que se da entre los feligreses que imploran la gracia de la virgen y que solicitan la atención del curandero, reforzando también la eficacia del curandero y la eficacia del catolicismo sentidos como complementariamente válidos y no en franco conflicto como los explicita el párroco.

Creo que estructuralmente existe un desplazamiento del curandero en tanto la gente arraiga cada vez más su fe en la virgen, pero esto se expresa en relaciones interesantes.

Como he mencionado anteriormente la gente de Jonotla no acude frecuentemente al curandero, que sí a la iglesia reafirmando la fe en la virgen, esto ha propiciado en primer lugar que el mayor número de los pacientes del curandero sean de otros poblados (en toda la región de la sierra no supe de otro fenómeno similar que sirviera de elemento identitario tan fuertemente arraigado como la virgen de Jonotla).

Aquí entra en juego una práctica ritual que se conoce con el nombre de "levantamiento", el cual consiste en llevar al enfermo frente al altar de la Virgen, tenderlo en el suelo, colocarle flores y velas alrededor; se procede entonces a hacer una petición por la sanación del enfermo y se ofrece un rosario a la virgen que es rezado por los familiares y acompañantes.

Existe aquí un desplazamiento del papel del curandero por el papel de la virgen, esto se debe a que con la virgen se puede establecer un contacto directo al ser la madre de todos, y por lo tanto, ya no se requiere del especialista para establecer la petición, pero esta práctica guarda elementos

importantes que coinciden con el curanderismo. Principalmente el objetivo centralizado en la cura divina, que no médica, porque sugiere que éste no tiene los recursos necesarios y la enfermedad es grave; en segundo lugar las limpias que se hacen al enfermo con la veladora que se ofrendará posteriormente y que funge, por medio de un mecanismo simpático, como el espíritu del enfermo. Finalmente las ofrendas y rezos.

Todo esto contiene en sí la noción del intercambio energético, eje del curanderismo y que hace posible la cura. Trátese de una salida del tonal (susto), de una posesión de seres sobrenaturales (mal aire) y/o malestares originados por la envidia (mal de ojo).

También es común ver en la ciudad de Zacapoaxtla¹⁴ gente que llega a la Iglesia de la Virgen de Guadalupe a hacerse ellos mismos una limpia con una veladora que posteriormente encienden y dejan al pie del altar, se les oye suplicar por su desfavorable situación y terminan rezando un rosario.

En estos casos podemos observar que la gente siente la necesidad de dar sentido a su vida refugiándose en la religión, particularmente esperando la intervención divina; obviamente, esto no remite directamente a un pasado prehispánico en forma pura, pero sí a un proceso sincrético en donde la integración de ambos órdenes (social y divino) sigue siendo característico del pensamiento indígena.

Es válido entonces retomar la figura del curandero y el modelo del complejo chamanístico para poder detectar las formas que toman las filiaciones étnicas y los procesos en los que se van configurando.

Queda claro que este complejo es un mecanismo de protección que permite el sentimiento de comunidad frente a los procesos históricos en los que se han visto envueltas las comunidades indígenas:

“...El indio, que en un sistema de semi-castas es víctima del desprecio de los mestizos por su situación social y por el estado de minoría que implica el término “indito”, recibe del curandero el rescate racial y cultural: su carne es santa, su lecho y su alimento son santos. Tal santidad se debe no solo al ser hermanos en Cristo, sino por la participación en la sacralidad de la tierra y del universo” (Segre 1987:58).

“La atmósfera de mito y de magia, al provocarme miedo, actúa como una realidad indudable. Al aterrorizarme, me integra en las tradiciones, en la historia de

¹⁴ Esta ciudad es la más importante a nivel regional porque en ella se monta un tianguis muy grande en donde llegan productos de la región; a esta ciudad va gente de muchos lugares a abastecerse de todo los insumos necesarios para su alimentación, casa y vestido.

mi comarca o de mi tribu, pero al mismo tiempo me asegura, me señala un *status*, un acta de registro civil” (Fanon 1999:49).

Indudablemente los procesos de intervención extranjera en la sierra fueron los catalizadores para que surgiera y permaneciera hasta nuestros días la práctica médica tradicional como una manera en que los nativos necesitaban mostrar su existencia y participación en la tierra:

“El proceso de la pérdida de control sobre su historia comienza durante la colonia, pero llega a su punto álgido en la segunda mitad del siglo pasado cuando, después de la guerra de Independencia, emigran y se asientan en la sierra grupos de mestizos y europeos que introducen el cultivo del café que, prácticamente, se convierte en monocultivo y rompe la antigua estructura productiva indígena basada en la diversificación, lo que permitía una economía comunitaria de autosuficiencia en equilibrio con el medio ambiente” (Aramoni 1990:82).

Lo que los colocó en una nueva situación estructural, ocasionando la confusión que inspiró durante mucho tiempo el análisis étnico visto como conflictos campesinos:

“La invasión europea desarticuló la estructura urbana de la vida nativa. Desde entonces la filiación indígena en México pasó a ser prácticamente sinónimo de condición campesina. Es por ello que durante siglos y hasta el presente las luchas étnicas fueron identificadas con las luchas agrarias...” (Bartolomé 1997:91-2).

Esto ha sido reforzado por las políticas de modernización del Estado-nación que han permitido una complementación entre diferentes tipos de economía:

“El proceso de modernización de México no ha conducido a un desarrollo total de las relaciones capitalistas de producción, sino a una articulación, bajo el dominio de lo capitalista, con los modos de producción precapitalistas. Así que, a formas de capitalismo sincrético, corresponde una división cultural del trabajo, que se inserta en la división social del trabajo. Sin embargo, como movilidad individual, la sociedad mexicana está abierta a los indios: abandono de su lengua nativa y neorresidencia, preferiblemente urbana, son las condiciones” (Segre 1987:48-9).

Políticas de las cuales Jonotla es ejemplo claro pues a pesar del cultivo de café, aún existen huertas en muchas de las casas de los habitantes donde siembran algunos productos para consumo doméstico. Políticas que reproducen un sistema económico heredado de la colonia y que dan muestra de la imagen falseada, que se presume en ciertos sectores urbanos, de México como un país moderno, en franca postura de pertenecer y ser parte de un mundo posmoderno y globalizado:

“...El dominio colonial ha privilegiado como se sabe, a ciertas regiones. La economía de la colonia no está integrada a la totalidad de la nación. Siempre está dispuesta en relaciones de complemento con las diferentes metrópolis. El colonialismo no explota casi nunca la totalidad del país, se contenta con algunos recursos naturales que extrae y exporta a las industrias metropolitanas, permitiendo así una relativa riqueza por sectores mientras el resto de la colonia continúa, si no lo ahonda, su subdesarrollo y su miseria” (Fanon 1999:145).

Imagen que contrasta directamente con la realidad del campo mexicano y que enmarcan las relaciones sociales que se establecen entre los indígenas y el Estado-nación:

“Mientras el intercambio cultural de los dos grupos permanece vivo, el sistema de castas fija las fronteras sociales entre los grupos. Este sistema de frontera, basado en las divisiones sociales y culturales del trabajo, es paradójicamente una de las causas de la sobrevivencia étnica indígena, impidiendo la movilidad social de grupo. Mientras la subsunción formal y no real al modo de producción capitalista, permite que la vida cotidiana se desenvuelva en la tradición. La articulación entre modos de producción entra manifiestamente en la vida social y cultural de los grupos indígenas, que se caracterizan por la copresencia de una producción mercantil y una producción de autoconsumo” (Segre 1987:50).

Por lo que a pesar del esfuerzo que representaría para el Estado-nación la diversidad cultural, las políticas premodernas de desarrollo que ha aplicado para establecer su hegemonía, han sido las causas principales del fracaso de esa anhelada integración, aplicadas por si fuera poco, a comunidades imaginadas, sin tomar en cuenta sus necesidades reales y bajo objetivos mal entendidos:

“...la nacionalidad mexicana es [debe ser] un producto de la historia de los pueblos que han habitado en estas tierras y, aunque es verdad que la diversidad cultural mexicana no impidió que surgiera un país llamado México, ni impidió que se fueran desarrollando ideas y sentimientos nacionales, sí resulta indispensable recordar que “México”, “lo mexicano” y “los mexicanos” son ideas e identidades cambiantes, que no siempre han existido y que no siempre se han compartido. Están cambiando en el presente y seguirán transformándose en el futuro” (Lomnitz 1999:35).

“...Entre 1930 y 1970 para construir un Estado-nación “moderno” se buscó suprimir la heterogeneidad cultural. Pero todavía para amplios sectores de la sociedad “modernidad” y “globalización” siguen siendo entendidas como occidentalización, aunque dicha occidentalización tenga más componentes imaginarios que reales, a pesar de lo cual funciona como referente de una anhelada transformación cualitativa” (Bartolomé 1997:29).

“...Así el Estado tradicional ha percibido a los grupos étnicos como competidores, puesto que proporcionan específicas formas de integración a comunidades sociales alternas a la elegida como referente por el aparato político.

Por ello, y a pesar del hecho de que cada causa étnica es justa en sí misma, en tanto expresión legítima de una comunidad humana diferenciada, su futuro está condicionado por las relaciones de poder derivadas de la confrontación con el Estado” (Bartolomé 1997:73).

Acontece entonces que el problema de la condición multicultural étnica en México no se propicia a partir de las mismas etnias que *no aceptan* la sociedad propuesta por el Estado-nación, lo que denota una imagen del indígena como el malo de la película, el necio, el que no piensa (no es gente de razón), el que no prevé los beneficios que puede obtener dejando de ser él mismo; el culpable del problema, el que se creó el problema, problema imaginado sin el cual no podría constituirse como tal es precisamente el Estado-nación:

“La multiculturalidad es un fenómeno tan antiguo como la humanidad misma. Basta pensar en la variedad de dialectos que surgieron en torno al ruso, el mandarín, el náhuatl o el inglés, o en la multitud de personas que han sido multilingües en los cinco continentes, o en la importancia de los enclaves étnicos durante toda la historia del comercio de larga distancia, o en la multiculturalidad que caracteriza a todas las sociedades cuyas economías sufren procesos acelerados de crecimiento. La novedad histórica que enfrentamos no es la multiculturalidad en sí, sino el hecho de que la multiculturalidad de hoy emerge en el marco del estado-nación, que es una forma política que ha luchado desde sus inicios por homogeneizar las diferencias culturales” (Lomnitz 1999:67).

Estado-nación que en lugar de articular esa diversidad, trata de eliminarla; toda esta diversidad es producto de un sin fin de eventos históricos encadenados uno a otro y que podrían remontarse a las políticas de conquista que establecieron los españoles hacia los grupos sociales que encontraron en el vasto territorio que hoy forma parte de México; estrategias muy diferentes al colonialismo en Chile o en Argentina, países cuya diversidad cultural autóctona fue eliminada casi al cien por ciento.

México tiene los elementos necesarios para tomar una verdadera iniciativa de integración multicultural que no afecte las relaciones económicas como país, tarea difícil pero no imposible, un buen comienzo sería dejar de intentar ocultar lo obvio:

“...La futura reglamentación puede abrir las puertas legales a la configuración de un Estado pluriétnico que ya existe de hecho. Lo que se pretende es la aceptación de los indígenas como *sujetos colectivos* que vuelvan a intervenir en la historia en cuanto tales; no están en discusión sus derechos individuales sino sus derechos como pueblos” (Bartolomé 1997:38).

Esta iniciativa ha sido ya iniciada por los mismos sujetos colectivos que durante años se ha pretendido que no quieren integrarse bajo la misma bandera, han tomado la iniciativa con el bastante énfasis para demostrar que tienen voz, sentimientos, pensamientos, *razón*:

“...Precisamente una de las consecuencias más singulares del levantamiento zapatista de Chiapas es exhibir a los *indios no ya como carentes sino como un grupo de poder*, capaz de confrontarse militarmente con el Estado y dialogar con él en un pie de igualdad...” (Bartolomé 1997:74).

No quiero señalar con esto que justifico la vía armada, pero por la misma razón no la condeno, ya que la hegemonía del grupo o los grupos que históricamente han sustentado el poder se han apoyado precisamente en el uso de la fuerza:

“...El argumento que escoge el colonizado se lo ha indicado el colono y, por una irónica inversión de las cosas es el colonizado el que afirma ahora que el colonialista sólo entiende el lenguaje de la fuerza...” (Fanon 1999:75).

Me gustaría hacer un breve paréntesis, días anteriores a lo que escribo, Estados Unidos sufrió un ataque de insospechadas consecuencias (11 de septiembre del 2001); el World Trade Center (las torres gemelas) fue destruido y una parte considerable del Pentágono también. Lo que importa en este caso, más allá de buscar causas y culpables, bajo el contexto actual, es que la hegemonía mundial de occidente es tan vulnerable como la más insignificante comunidad indígena, y eso nos invita a reflexionar sobre, y a replantear, las metas que todos los habitantes del mundo tenemos como Humanidad. No es posible que exista una distribución tan desigual de recursos mal invertidos y que se pretenda clasificar en esos términos a las culturas del mundo condenándolas de paganas, fundamentalistas, atrasadas, etc. Las grandes potencias mundiales deben darse cuenta que es momento, no de reafirmar su hegemonía sometiendo por medio de la guerra a los países tercermundistas, a los llamados países del sur, sino momento de buscar enmendar sus errores:

“...Esas sumas literalmente astronómicas que se invierten en las investigaciones militares, esos ingenieros transformados en técnicos de la guerra nuclear podrían aumentar, en quince años, el nivel de vida de los países subdesarrollados en un 60 por ciento...” (Fanon 1999:73-4).

Efectivamente, las demandas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) no puedan quizá ser el estandarte de todas las

comunidades que existen en el territorio mexicano porque cada una tiene posiciones socio-históricas particulares, de la misma manera en que las políticas de homogeneización no surtieron el mismo efecto en todas por las mismas razones; pero es cierto que existe apoyo expreso por numerosas comunidades indígenas hacia el EZLN, sobre todo en la región de la Sierra por el vínculo de compañerismo que se establece por la producción de café. Este fenómeno reviste, como bien lo menciona Miguel A. Bartolomé, el inicio de un proceso necesario para reivindicar la participación histórica de los grupos étnicos:

“...La relación entre los movimientos [indígenas contemporáneos] locales y regionales ha ido configurando una perspectiva nacional e incluso internacional de la condición india. La conciencia de compartir similares problemáticas económicas, políticas, sociales y culturales, tiende a proponer la vigencia de una identidad compartida y contrastada con la del sector no indio. Así, en los últimos años, muchos miembros de los grupos étnicos han encontrado en esta condición india genérica un factor identitario abarcativo al que recurrir para la movilización política, frente al sector étnicamente diferenciado y al que consideran su antagonista. Se está transformando así el estigmatizado concepto de *indio* en una apelación a la reactualización identitaria, en una bandera política unificadora; es decir una identidad genérica, que incluso argumenta (o imagina) la existencia de una única tradición compartida. Esta naciente pero cada vez más definida *conciencia panétnica*, representa un recurso crucial para superar en el nivel político la barrera de los localismos excluyentes” (Bartolomé 1997:29).

Todas estas formas en las que las comunidades étnicas se hacen presentes, nos sugiere que es necesario redefinir nuestro concepto de comunidad indígena, dejando a un lado la búsqueda romántica del indígena portador de un pasado imaginado al que debemos, como si fuera obligación moral, salvaguardar como pieza de museo (importando más sus manifestaciones materiales que su misma existencia). En lo personal la sugerencia de Bartolomé me parece adecuada:

“La comunidad contemporánea no es definible por la mayor o menor presencia de rasgos prehispánicos, ...Lo que realmente la caracteriza es la intensa participación colectiva en los asuntos políticos y religiosos locales, así como la vigencia de los patrones de producción y consumo, cuya orientación es en primer lugar doméstica y después comunal...” (Bartolomé 1997:136).

Ahora, el movimiento indígena busca la integración pero partiendo de una decisión propia y definiendo la manera en que entran a la

modernidad, reivindicando su autoidentidad para buscar un acceso más igualitario a la modernidad y a la globalización.

Las identidades étnicas están involucradas en una crisis de la representatividad por parte de los partidos políticos y se refieren a una mayor participación sociopolítica de la comunidad en negociación y no en delegación del poder mediante el voto a cierto partido.

Las nuevas identidades étnicas consisten en la transformación del estigma social en instrumento de actividad y representación política.

México como Nación no puede pretender entrar a la modernidad cuando gran parte de los ciudadanos (sus componentes principales) no están en condiciones de ser parte de ella, ni material ni culturalmente.

La globalización deviene de la mundialización, de la formación de mercados internacionales. Remite a la posmodernidad. La modernidad se apoya en las sociedades industriales y se centra en las máquinas como medio de comunicación. Las sociedades posmodernas se centran en la informática (electrónica), la rapidez y la reducción del planeta. Se pone la computadora al centro y no la industria. Se da la compresión de tiempos históricos.

México no cuenta ni siquiera con una industria nacional consolidada, la incorporación a la globalidad se hace por la puerta de atrás, mediante la oferta de mano de obra que se requiere para sostener esas bellas y atractivas imágenes del deber ser habitante del primer mundo.

Estos mecanismos no remiten a un proceso de democratización, sino a una mayor concentración de recursos y no a su redistribución. El aspecto global de contacto remite a estas especificidades de las condiciones del mismo.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México; FCE, México, 1992.
- Aramoni, María Elena Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces, CNCA, México, 1990.
- Báez-Jorge, Félix Entre los naguales y los santos, Universidad Veracruzana, México, 1998.
- Bartolomé, Miguel Alberto Gente de Costumbre y Gente de Razón. Las identidades étnicas en México, INI-Siglo XXI, México, 1997.
- Blancarte, Roberto Historia de la Iglesia Católica en México, F.C.E., México, 1992.
- Castellón Huerta, Blas Román Reseña de libro de Luis Vázquez León "El leviatán arqueológico: antropología de una tradición científica en México" en Inventario Antropológico, Vol. 6, UAM, México, 2000.
- Chenaut, Victoria Historia de los pueblos indígenas de México. Aquellos que vuelan. Los Totonacos en el siglo XX, CIESAS-INI, México, 1995.
- Clastres, Pierre La Sociedad contra el Estado, Monte Ávila editores, 1978.
- Duverger, Christian La Flor Letal. Economía del sacrificio azteca, F.C.E. México, 1986.
- Eliade, Mircea El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis. F.C.E. España, 2001.

- Fanon, Frantz *Los condenados de la tierra*, F.C.E., Colombia, 1999.
- Gamio, Manuel *Forjando Patria*, Porrúa, México, 1992.
- Garma, Carlos *Conversión y los poderes de curación entre los protestantes totonacas*. en *Iztapalapa* año 6, núms. 12-13 enero-diciembre U.A.M. México, 1985.
- Ichón, A. *Los Totonacos de la Sierra Norte*, INI, México, 1964.
- Jáuregui, Jesús et. al. (coords.) *Cultura y comunicación Edmund Leach in memoriam*, CIESAS, UAM, México, 1996.
- Knab, Timothy *La Guerra de los Brujos de la Sierra de Puebla Diana*, México, 1998.
- Lagarriga, Isabel, Jacques Galinier y Michel Perrin (coords.), *Chamanismo en Latinoamérica*. Plaza y Valdés, México, 1995.
- Lévi-Strauss, Claude *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1968.
- Lomnitz, Claudio *Modernidad Indiana. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México* Edit. Planeta, México, 1999.
- López Austin, Alfredo *Cuerpo Humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* UNAM, México, 1996.
- Manzanilla, Linda y Leonardo López Luján (coord.) *Historia antigua de México, Vol. III: El horizonte posclásico y algunos aspectos intelectuales de las culturas mesoamericanas*, M.A.Porrúa, México, 1995.

•Marzal, Manuel El sincretismo Iberoamericano Universidad Católica del Perú, 1985.

•Méndez y Mercado, Leticia Irene (comp.) I Seminario sobre identidad, UNAM, I.I.A., México, 1992.

•Monjarás-Ruiz, Jesús; Rosa Brambila y Emma Pérez Rocha (recopiladores) Mesoamérica y el centro de México. Una Antología I.N.A.H., México, 1985.

•Ochoa, Lorenzo (edit.) Conquista, transculturación y mestizaje. Raíz y origen de México, UNAM, I.I.A., México, 1995.

•Ochoa, Lorenzo Huastecos y totonacos. Una antología histórico-cultural, CNCA, México, 1989.

•Ortiz Echaniz, Silvia El Espiritualismo Trinitario Mariano como religión popular, I.N.A.H., México, 1996.

•Pérez Castro, Ana Bella (edit.) La identidad: imaginación, recuerdos y olvidos, UNAM, I.I.A., México, 1995.

•Portal Ariosa, María Ana y Xóchitl Ramírez, Pensamiento Antropológico en México: Un recorrido histórico, UAM Iztapalapa, México, 1995.

•Robertson, Roland (edit..) Sociología de la religión, F.C.E., 1980.

•Rojas Rabiela, Teresa Reseña de la colección "Historia de los pueblos indígenas en México" en Inventario Antropológico, vol. 6, UAM, México, 2000.

•Rubel J, Arthur, Carl W. Onell y Rolando Collado Ardón, Susto una enfermedad popular. F.C.E. México, 1989.

- Sahagún, Fr. Bernardino de Historia General de las cosas de la Nueva España Porrúa, México, 1999.
- Segre Malagoli, Enzo Las máscaras de lo sagrado INAH, México, 1987.
- Segre Malagoli, Enzo Metamorfosis de lo sagrado y lo profano INAH, México, 1991.
- Signorini, Italo y Alessandro Lupo Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la sierra de Puebla Edit. U.V., México, 1989.
- Turner, Victor El proceso ritual, Ed. Taurus, 1988.
- Valladares de la Cruz, Laura R. Reseña del libro de Aracely Burguete Cal y Mayor (coord.) "México: experiencias de autonomía indígena" en Inventario Antropológico, vol. 6, UAM, México, 2000.
- Vos, Jan de "El encuentro de los Mayas de Chiapas con la Teología de la Liberación" en Eslabones, num.14, 1997.