

contemporáneo, compañero y secretario de Lame y seguidor incondicional de Rosalino Yajimbo. Los tres, como lo demuestra la autora, han sido bastión esencial para que los nasas hayan reformulado sus concepciones históricas desde el siglo XVIII y definido, fijado y transformado sus propias ideas sobre el lugar que ocupan en el devenir histórico, permitiéndoles definirse históricamente.

JOSÉ EDUARDO RUEDA
ENCISO

1. *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*, Cambridge University Press, 1990.
2. *Territory and Tradition: the Ethnohistory of the Páez of Tierradentro, Colombia*, Urbana, Departamento de Antropología, University of Illinois, 1982.

Una abogada de los derechos de la población indígena

Tiempos para rezar y tiempos para trabajar. La cristianización de las comunidades muisca durante el siglo XVI

Mercedes López

Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, 2001, 215 págs.

Comenzaré esta reseña refiriéndome a un apartado del primer capítulo titulado "La elección de la vida religiosa", porque es allí donde la autora y yo coincidimos en la forma de apreciar o "valorar" este fenómeno social (la religión).

Ella, a su vez, comienza este apartado citando de la Biblia el pasaje de Hebreos 5:1-4, donde se plantea un problema teológico interesante: el de la posibilidad que tiene el pecador-creyente de ser absuelto por otro pecador-sacerdote. En el medio social, la posibilidad de la elección de la vida religiosa como forma de vida (frente a ella quedaba la opción, en el orden colonial, de la vida mili-

tar o "secular", que tenía como agente principal a la corona española) estaba presente, al menos para algunos pocos:

No obstante, algunos individuos tenían la posibilidad de acceder a un sacramento¹ reservado para los hombres que querían hacer de sus vidas un ejemplo del esplendor de las virtudes que el cristianismo de la Contrarreforma estaba elevando como valores máximos: la contemplación de la divinidad, la obediencia, "la pobreza", el castigo del cuerpo para bien del alma, el recogimiento, el silencio. [págs. 35-36]



Lo primero que se resalta en la elección de la vida religiosa es el carácter voluntarista de la acción; en este caso, de la acción del misionero español. Conuerdo con la autora en que el primer requisito para este tipo de acción es lo que podríamos denominar, con Max Weber, el "rechazo religioso del mundo" y de los placeres sensuales que éste ofrece (ascetismo intra-mundano), junto con un "sentido de elección" (de tipo calvinista) de estar por encima del mundo y de los hombres que pertenecen a él:

...estos hombres, que estaban más cerca de Dios que el resto de la humanidad. Para llegar a este estado [sacerdotal], debían luchar contra el mundo sensual... [pág. 35]

Se consideraba que los pueblos indígenas no tenían una relación "correcta" con Dios, sino que eran

pueblos "idólatras", lo cual justificaba su evangelización:

Quienes dedicaban su vida a la religión, además de la búsqueda de su propia espiritualidad, debían conducir a los cristianos hacia su salvación... [pág. 35]

El indígena, como todo creyente, tenía un interés en su salvación, que en términos terrenales se traducía en conseguir paz espiritual, confesando sus pecados y esperando el perdón por sus ofensas:

Este poder [el de la confesión] les permitía [a los pastores] ingresar en la conciencia de los individuos y en ella inocular la culpa, esa sensación humana que corroe la paz interior. De igual manera, les entregaba la posibilidad de proporcionar el bálsamo que redimía al pecador de cualquier sufrimiento: el perdón. [págs. 35-36]

Más adelante la autora se hace eco de una definición del fenómeno religioso que no compartimos plenamente:

La categoría "religión" es en sí misma un problema dentro de la Antropología contemporánea. Bernand y Gruzinski (1992:217) afirman que la categoría actual de religión es en realidad herencia del pensamiento clerical católico de la Edad Media, una construcción basada en los modelos de Santo Tomás, que fundaba su lógica en la existencia de Dios. Con la Ilustración y la progresiva desaparición de la creencia en Dios, los antropólogos mantuvieron en sus análisis esta categoría fundada en la universalidad de las creencias, los sistemas simbólicos y de representación englobados y entendidos como "hechos religiosos". [pág. 148 n.]

Rescatamos de aquí lo relativo a las "creencias, los sistemas simbólicos y de representación", independientemente tanto de una definición teológica (Tomás de Aquino), como

de las actitudes racionalistas (la Ilustración) y modernas (secularización) frente al "hecho religioso". Porque si existe una ciencia o disciplina moderna especializada en el conocimiento objetivo de la religión es la antropología, a través de su concepto de 'cultura'.



En el contexto social de la Colonia —es decir, en la relación entre pueblos colonizadores (los españoles) y pueblos colonizados (los indígenas)—, los primeros eran portadores de una verdad revelada, la doctrina cristiana, mientras los segundos eran considerados por los primeros como objeto de su prédica (quienes tenían un conocimiento o especulación "natural" acerca de Dios, pero no un conocimiento "revelado"). Se trataba, entonces, del "choque de dos culturas" en el escenario de la colonización. Para la segunda mitad del siglo XVI (que es el periodo escogido por la autora como objeto de su investigación), la Conquista ya había prácticamente terminado (estaba relativamente asegurada la dominación sobre los indígenas) y se iniciaba la etapa de la Colonización, en la cual la religión desempeñaría un rol importante (al lado de la enseñanza del castellano como medio de comunicación entre los dos grupos opuestos). Los hombres de la época se definían por su

relación "correcta" con Dios, en primer lugar, y en segundo lugar, por el derecho y privilegios "mundanos" (en el orden social) que se derivaban de la anterior. El primero de estos derechos era mandar (el cual se arrogaban los españoles), mientras el deber de los indígenas era obedecer. Sin embargo, este poder de mando no descansaba sólo en la ideología cristiana, sino que, como bien lo anota la autora a lo largo del libro, la corona española respaldaba, con su poderio secular, estas pretensiones de dominación.

En el contexto colonial (y católico en general), no hay completa igualdad entre el creyente y el sacerdote (salvo en su relación personal con Dios), pues no solo ocupan lugares distintos en la jerarquía eclesiástica, sino fuera de ella, en el "mundo civil" se reproduce esta jerarquía. El sacerdote goza, en *este* mundo, de consideraciones y privilegios que sólo deberían concederse en el *otro* mundo. Como "actor social", el sacerdote manda o domina sobre aquellos que sólo tienen una jurisdicción civil: sobre ciertos funcionarios de la corona, y especialmente sobre los indígenas. La corona española, como institución, no tenía por qué estar sujeta a la Iglesia, pero consideraba su deber emplear a los miembros de ésta, el clero, para evangelizar a los indígenas. Teóricamente, la Iglesia (católica) y el Estado (la corona) estaban en pie de igualdad la una frente al otro, y se consideraban por encima (en poder) de la comunidad indígena, similar al poder que un padre ejerce sobre sus hijos hasta que éstos alcanzan la mayoría de edad.

Si lo dicho hasta aquí es válido (primero, en lo referente a la elección o "vocación" religiosa, y segundo, sobre el estatus del indígena en la sociedad colonial), entonces podremos hacer algunas consideraciones *críticas*, que consideramos igualmente válidas, sobre el contenido del libro.

En primer lugar, la autora no parece justificar o "legitimar" de ninguna manera el poder de una comunidad o grupo o "civilización cultural"

sobre otro u otra y en este caso, el poder de los españoles sobre los indígenas. No acepta (desde el punto de vista de la "justicia" o de cualquier otra escala de valores) el hecho histórico de la "cristianización" de que fueron objeto los indígenas por parte de los españoles, salvo en el sentido de que efectivamente ocurrió y está documentada; me refiero aquí específicamente a la *actitud* de la investigadora frente a los hechos históricos investigados. Lo ideal, al menos desde el punto de vista de un investigador social *objetivo*, es guardar una "actitud neutral" (ni condenatoria ni justificatoria) frente a los hechos. La autora rompe esta regla de neutralidad, y parece asumir el rol de una abogada de los derechos de la población indígena; pero ¿quién es el juez de esta causa? Y con arreglo a qué leyes debe decidirse el caso? No lo sabemos.



Por supuesto que estoy presentando una situación límite, ya que si la autora se comportara realmente como una abogada indígena, no habría sido necesario que estudiara antropología en la universidad, ni mucho menos que escribiera un libro sobre el impacto "psicológico" de la colonización sobre la población aborigen.

Me parece que si no cambiamos este método de conocimiento —es decir, nuestra actitud ante el objeto empírico de investigación social—,

las posibilidades de adquirir un conocimiento objetivo de la situación se reducen considerablemente. En mi opinión, la historia (como disciplina intelectual) puede dejar de ser sólo una "ciencia humana", que se limita a narrar unos acontecimientos pasados, para convertirse en el instrumento de otras ciencias sociales más analíticas, entre las que se encuentra la antropología.



La tesis que la autora desarrolla es la de que existe una relación positiva (o "correlación") entre la prédica del cristianismo y ciertas actitudes hacia el trabajo por parte de los indígenas que se veían sometidos a esta prédica. Si en la sociedad colonial existían unos "tiempos para rezar" y otros "tiempos para trabajar" era gracias al poder o influencia de la doctrina cristiana sobre los miembros de esta sociedad: por ejemplo, el día domingo debía ser apartado para la oración (especialmente para la oración en comunidad o "congregación") y el descanso, mientras el resto de la semana se podía (y debía) trabajar. Que los indígenas fueran a la iglesia obligados, y pagaran obligatoriamente diezmos a la Iglesia y otros tributos para los funcionarios de la corona, poco importa, o al menos ésta era la actitud de los encomenderos, quienes tenían la responsabilidad de "educar" o

"evangelizar" a los indígenas de su jurisdicción (pagando a los sacerdotes por sus servicios); a cambio, los indígenas (como comunidad, solidariamente) debían trabajar en las haciendas de sus señores. Pero no se trataba de una mano de obra libre, a la cual se paga un salario por un tiempo de servicio, sino de una comunidad que había sido despojada de sus tierras y pertenencias y que debía pagar (económicamente, pero también de otras formas) por los gastos que implicaba la administración de sus asuntos. Se puede decir que, en un tiempo en que aún no se había establecido oficialmente la esclavitud (ni se menciona el arribo de esclavos negros para trabajar estas tierras), los indígenas ofrecían su trabajo a cambio de recibir, primero, algo de protección (por parte de la corona), y segundo, alguna forma de "educación" (de la cual la Iglesia era responsable). Desde luego, no se trataba de un intercambio justo de dos bienes con valores equivalentes, sino de un "trueque" que se desprendía de la situación de inferioridad del dominado (el pueblo indígena) frente al dominador: eran las reglas de un "mercado", pero reglas fijadas arbitrariamente por una de las partes, en detrimento de la otra, en donde una de las partes ofrecía trabajo o mano de obra barata, y la otra "concedía", a cambio, algún tipo de seguridad (para su persona o para su grupo) junto con una esperanza de salvación en el más allá. Si la "racionalidad" es la regla común de todo "mercado capitalista", el orden social colonial, desde este punto de vista, fue un sistema "irracional", basado en el temor de los pueblos indígenas ante la posibilidad de liberarse del poder de sus amos españoles.

El "discurso" cristiano no hizo más "racional" la conducta del indígena, sino que, al contrario, destruyó su identidad étnica y cultural, provocando la "asimilación" de los indígenas a los valores y forma de vida peninsulares. Tal es el balance de la colonización: por una parte, pérdida; y por la otra, control absoluto.

¿Pero qué puede encontrar un lector desprevenido (no iniciado en

disciplinas intelectuales como la antropología) en este libro? Primero, y aunque parezca algo obvio, que nuestra existencia social tiene una "Historia", un pasado, digno de conocerse, en la medida en que se crea que éste pasado aún influye en nuestras vidas. Segundo, que la antropología y la historia son ciencias afines, lo cual no resulta tan obvio para quien no se dedica al cultivo de estas disciplinas. Y tercero, y quizá lo más importante, que los métodos de las ciencias son los únicos que nos pueden garantizar la objetividad de nuestro conocimiento; pero aparte de la objetividad el lector desprevenido puede preguntarse por la "relevancia" o significación de su conocimiento, porque, por más objetivo que sea, necesitamos que éste nos diga algo sobre nuestra situación presente.



Lamentablemente, la autora no es muy explícita sobre su metodología, y menos aún nos hace alguna consideración acerca del valor del conocimiento histórico sobre nuestra situación actual: ella supone que el lector desprevenido encontrará tan interesante su exposición como lo es para ella y para el grupo de iniciados que le otorgaron un premio o reconocimiento por su labor como in-

investigadora social. Si bien un texto de historia como éste, en donde se aplican algunas categorías analíticas provenientes de la antropología y de otras disciplinas sociales, no puede competir en el mercado de los libros con una obra literaria, dirigida al mayor número posible de lectores, considero que hizo falta una edición especial de este trabajo, dirigida a un público más amplio (quizás a un público universitario, o a una "ciudadanía educada"). No basta con afirmar, como se dice en la contraportada, que el Icanh "continúa ofreciendo al público general y especializado² trabajos de jóvenes historiadores", sino que es necesario adecuar el mismo contenido del libro a las expectativas de un público que tiene a su disposición uno de los más poderosos medios de crítica: el de comprar o abstenerse de comprar un producto editorial. Y un medio de convencer al posible lector es mostrarle que no ha perdido su dinero ni perderá su tiempo en la lectura de esta clase de libros.



Definitivamente, considero que el mayor problema de este libro no es tanto de carácter metodológico sino de *estilo*: un poco más de análisis y un poco menos de narración.

FERNANDO MORALES
MORCOTE

1. Dentro del orden católico el sacerdocio es considerado un "sacramen-

to", instituido por la Iglesia, a diferencia del orden protestante —aquel orden del cual la Contrarreforma es su versión católica—, donde el sacerdocio corresponde a cada creyente (véanse otros pasajes, como Hebreos 7:17 y 1 Pedro 2:9).

2. Hay que hacer una elección entre estas dos clases de público al cual se quiere destinar la obra.

Un hermoso clásico

Plantas de los dioses.

Orígenes del uso de los alucinógenos

Richard Evans Schultes

y *Albert Hofmann*

Fondo de Cultura Económica, México, 2.^a ed., 2000, 208 págs., il.

Fue Paracelso (1493-1541), el médico y alquimista suizo, quien propuso la noción de las correspondencias entre el microcosmos del cuerpo humano y el macrocosmos del universo. Esta idea podría parecer la fantástica extravagancia de un alquimista extraviado en sus experimentaciones, a medio camino entre la ciencia y la especulación descabellada.

Durante miles de años los indígenas de América desde México a la Argentina, en contextos rituales, para la profecía, la adivinación y la medicina, han estado empleando plantas, algunos de cuyos componentes guardan analogía con la estructura química de las hormonas que existen en el cerebro.

Dichas plantas, llamadas plantas de los dioses por Richard Evans Schultes y Albert Hofmann¹, autores del libro que vamos a reseñar, tienen compuestos que están íntimamente relacionados, "desde el punto de vista químico, con sustancias que existen en forma natural en el cerebro, y que tienen un papel muy importante en la regulación de las funciones psíquicas"; los alucinógenos más importantes de las plantas y las hormonas cerebrales, serotonina y noradrenalina, tienen la misma estructura básica.

Pero aunque la química moderna ha descubierto esta asombrosa semejanza estructural, sigue siendo "inexplicable y mágico" el efecto que los principios alucinógenos de las plantas de los dioses producen sobre la mente humana: "la experiencia de una profunda comunicación con el mundo exterior que puede culminar con la sensación de ser uno con toda la creación".



Este libro reúne en forma sistemática las observaciones, la recopilación de datos de fuentes orales indígenas, la experimentación personal en contacto con los usos rituales y culturales de los pueblos indígenas de la América tropical hechas alrededor de las plantas por el etnobiólogo norteamericano Richard Evans Schultes y su colega el químico Albert Hofmann, descubridor del LSD.

Richard Evans Schultes fue el primero que comunicó a la comunidad botánica occidental que todavía seguía siendo utilizado, en contextos rituales, un hongo que en tiempos de los aztecas, antes de la conquista española, desempeñaba "un profundo papel en la vida religiosa del México precolombino". Se pensaba que el teonanácatl era una leyenda.