

La vara de mando, símbolo sagrado para los pueblos originarios de Oaxaca

OLGA HERNÁNDEZ RAMÍREZ

La cosmovisión ancestral indígena está íntimamente acompañada de ritos. No se pueden entender las relaciones comunitarias de los pueblos originarios sin una referencia obligada a la realidad sagrada; aún más, sin temor a la equivocación se puede afirmar que tal cosa no existe. La vida ritual dentro de la cosmovisión indígena da cuenta de ello. Aunque cualquier aproximación a ésta resulta compleja por las implicaciones antropológicas, epistemológicas, axiológicas y políticas que representa, resulta interesante que cada ritual incluya objetivaciones simbólicas que se constituyen en verdaderas hierofanías, tal es el caso de la vara de mando en todas las comunidades indígenas de Oaxaca.

Entender el carácter hierofánico de la vara de mando nos impulsa a revisar elementos conceptuales que propone Mircea Eliade y que considero nos aportan criterios relevantes que explican por qué la vara de mando es una verdadera hierofanía. En esta consideración partimos de la premisa de que el fenómeno sagrado tiene una implicación antropológica seria, representa el constitutivo ontológico esencial de la experiencia humana; esa experiencia se evidencia en la hierofanía de objetos sagrados como la vara de mando. En este sentido, ésta es el símbolo sagrado por excelencia de una comunidad política que se cohesiona internamente y facilita la aproximación de gobernantes y gobernados. Bajo este esquema simbólico la identidad indígena sale reforzada; la vara de mando es una señal de identidad no sólo política

sino también religiosa; implica de suyo una forma de autorepresentación de lo que una comunidad es y pretende llegar a ser.

La relación con la realidad sagrada representa el constitutivo ontológico esencial de la naturaleza humana. El hombre, desde su finitud y temporalidad, no puede entenderse, de ahí que busca un fundamento explicativo de su propia existencia. Sin embargo, esa trascendencia acontece necesariamente en la inmanencia, convirtiéndose ésta en una realidad trascendental (Coreth, 1991:252); es decir, la sacralidad viene percibida desde experiencias relativas y contingentes de quien entra en contacto con ella, tal es el contexto particularísimo de los pueblos indígenas de Oaxaca: comunalidad dentro de un esquema singular de vivencia religiosa.

Desde esta perspectiva el fenómeno religioso tiene una implicación antropológica determinante pues en él subyace una relación implícita y explícita con las fuerzas y poderes divinos: la realidad sagrada. Implícita porque de manera inmediata nace una religación ontológica esencial a esas fuerzas divinas. Explícita porque esa relación hace necesario el lenguaje religioso, las formas de adoración cültica y las convenciones de una comunidad religiosa cualquiera que ésta sea.

La realidad sagrada presenta elementos y características esenciales que configuran su esencialidad. En este sentido, Mircea Eliade señala que ésta es un modo de ordenar y dar sentido a la vida humana en todos los aspectos fundamentales; y aunque resulta complejo delimitar la realidad sagrada misma, el pensador rumano establece principios rectores para hacer referencia a lo sagrado:

Lo sagrado es cualitativamente distinto de lo profano, pero puede manifestarse en cualquier forma y en cualquier sitio dentro del mundo profano, porque tiene la capacidad de transformar todo objeto cósmico en paradoja mediante la hierofanía (el objeto de dejar de ser lo que es, en cuanto objeto cósmico, sin haber sufrido aparentemente ningún cambio); [...] esta dialéctica de lo sagrado es válida para todas las religiones y no sólo para las presuntas formas primitivas, y se ve comprobada tanto en el culto a las piedras y los árboles como en la concepción erudita de los avatares indios o en el misterio capital de la encarnación [...] pero aun prescindiendo de esas huellas de formas religiosas superiores, hallamos siempre un sistema en el que se integran las hierofanías elementales. El sistema no se agota en ellas, está constituido por todas las experiencias religiosas de la tribu (Eliade, 1974: 54).

Hay que decir aquí que no es válido afirmar que hay formas religiosas superiores, simplemente son formas religiosas sin más y, en este sentido, la realidad sagrada viene acompañada en la realidad humana de la experiencia, la experiencia desde la inmanencia, pues sólo en la historicidad de la relatividad humana la trascendencia se hace presente, de tal manera: “El mundo (es decir, nuestro mundo) es un universo en cuyo interior se ha manifestado ya lo sagrado y en el que, por consiguiente, se ha hecho posible y repetible la ruptura de niveles” (Eliade, 1981: 21).

En esta línea de ideas hemos de considerar que la realidad sagrada constituye una dimensión totalmente diferente a la humana, es un poder que se sitúa más allá del ámbito de lo humano sin por ello dejar de estar en lo humano, como bien establece Scheler en *De lo eterno en el hombre* (2007) cuando dice que lo eterno, lo sagrado diremos nosotros, no excluye de sí el tiempo, no está colocado a su lado, sino que abraza de modo atemporal el contenido y la plenitud de las épocas y las penetra en cada uno de sus instantes.

Bajo este esquema, la realidad sagrada es la realidad última de lo que es y existe de un modo pleno y real, es “un poder terrible” que sólo se manifiesta como fascinante que deja al hombre maravillado gozosamente, desconcertado ante la apertura de horizonte. El hombre descubre así un nuevo orden que lo arrebatara y lo exalta hasta el vértigo de la embriaguez. Se produce una ruptura desde el interior hacia el exterior y esta última alcanza una manifestación o rito social. De esta manera, el hombre entra en conocimiento y completa experiencia de lo sagrado porque éste aún en su trascendencia se manifiesta inmanente.

Mircea Eliade utiliza el término hierofanía para explicar esta manifestación de lo sagrado: “Hemos propuesto el término de hierofanía, que es cómodo, puesto que no implica ninguna precisión suplementaria: no expresa más que lo que está implícito en su contenido etimológico, es decir, que algo sagrado se nos muestra” (Eliade, 1981: 10). Así, la manifestación de lo sagrado se da en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo natural. En esta manifestación esos objetos naturales ya no representan los objetos por sí mismos, de ahí que son venerados por lo que representan, porque muestran algo que ya no es ni piedra ni árbol por ejemplo, sino porque muestran lo sagrado. Al respecto, Eliade afirma:

Al manifestar lo sagrado, un objeto cualquiera se convierte en otra cosa sin dejar de ser él mismo, pues continúa participando del medio cósmico circundante. Una piedra sagrada sigue siendo piedra; aparentemente... nada la distingue de las demás piedras. Para quienes aquella piedra se revela como sagrada, su realidad inmediata se trasmuta, por el contrario, en realidad sobrenatural. En otros términos: para aquellos que tienen una experiencia religiosa, la Naturaleza en su totalidad es susceptible de revelarse como sacralidad cósmica. El Cosmos en su totalidad puede convertirse en una hierofanía (Eliade, 1981:11).

Es sumamente interesante destacar que en los pueblos originarios, la interpretación que hace el pensador rumano, se encuentra implícita en sus cosmovisiones ancestrales pues en ellos la Naturaleza toda se presenta como sacralidad cósmica (Zaleta, 1992:22). Los elementos de la naturaleza son objetos hierofánicos en sentido estricto; de esta manera no es gratuito que la vara de mando sea de madera, de un árbol vivo, de la naturaleza misma pues ella manifiesta lo sagrado. El universo, la sociedad y la Naturaleza se conciben como semejantes y sólo se entienden en la reciprocidad equilibrada (Barabas, 2008: 124).

Dentro de la explicación que da Mircea Eliade sobre la hierofanía cabe destacar que contempla la experiencia religiosa como experiencia singular y comunitaria que sucede en contextos culturales diversos y que no por ello le restan la distinción trascendental que cualquier experiencia religiosa implica. En este sentido, esa experiencia religiosa se ve enriquecida y expresada en símbolos. De ahí que el símbolo por esencia tiene una dimensión religiosa.

El símbolo se convierte en la significación de lo sagrado que se manifiesta a la existencia concreta del hombre no para designarle cosas sino para estructurar un esquema complejo en la realidad inmediata de la existencia humana. En este sentido “un símbolo siempre revela, cualquiera que sea el contexto, la unidad fundamental de varias zonas de lo real” (Lazo, 2010:99). De esta manera, los productos simbólicos cobran sentido, se convierten en el vehículo determinante de cualquier manifestación religiosa individual y colectiva. A este respecto, Lazo comenta:

Los productos simbólicos tienen su valencia significativa en sí mismos, y ésta está plenamente presente en su contexto cultural peculiar, no depende, pues de criterios y normativas epistémicas externas. Ha de encontrarse articulada en las obras de arte y rituales producidos en cada entorno cultural, en sus mitos, y los sueños que

sus hombres y mujeres sueñan, en su arquitectura, religión y lenguaje, en suma, en la totalidad de los juegos imaginarios de legitimación de su propio quehacer cultural, que siempre, conviene insistir, es múltiple y diferido (Lazo, 2010:104).

Los símbolos cobran fuerza y cohesionan el entorno cultural comunitario en el que son presentados pues no obedecen a invenciones individuales y a ocurrencias caprichosas, sino más bien denotan la conciencia colectiva que emana del criterio ontológico de la existencia humana que no es absorbida en la individualidad sino halla su configuración plena en la escena de la comunidad. De ahí que la vara de mando siempre se entenderá en el esquema comunitario; ahí halla su inicio y su cumplimiento, su valencia.

En esta línea de ideas es importante decir que los símbolos concretizan lo sagrado, manifiestan lo sagrado y evocan la realidad invisible. En la naturaleza misma de los símbolos está la visibilidad de la invisibilidad, la inmanencia de la trascendencia. Esta realidad paradójica de los símbolos vierte la profundidad antropológica y teológica que un objeto contiene. Y es desde este paradigma en que se sitúa la vara de mando de los pueblos originarios de Oaxaca.

Al llegar los españoles a tierras americanas, impusieron un nuevo orden que legitimaron mediante la Conquista. Ello implicaba una redefinición cultural en todos los esquemas: económico, social, jurídico, político y religioso. Aunque la pretensión final era el aniquilamiento, los pueblos conquistados resistieron, sobrevivieron y se redefinieron.

El proceso de aniquilamiento ha sido singular; sin embargo, ante tales supuestos, los pueblos originarios han mantenido elementos sagrados que les fueron manifestados por sus antepasados. La hierofanía que hemos considerado desde los supuestos religiosos de Mircea Eliade se halla configurada claramente en diversos objetos que evidencian la experiencia sagrada en un contexto cultural muy concreto de los pueblos originarios de Oaxaca.

La vara de mando en el contexto indígena oaxaqueño es el prototipo de hierofanía. Es el símbolo sagrado por excelencia que muestra, manifiesta la distinción paradójica de todo símbolo sagrado: el espíritu y la materia; lo eterno y no eterno, o como lo establece Mircea Eliade “lo paradójico, lo ininteligible, no es el hecho de la manifestación de lo sagrado en piedras o en árboles, sino el hecho mismo de que se manifieste y, por consiguiente, se limite y se haga relativo” (Eliade, 1974: 54).

Dentro del contexto cultural de las comunidades indígenas de Oaxaca es importante destacar que el fenómeno religioso guarda una estrecha relación con el fenómeno político y jurídico. En ese esquema queda enmarcada la significación completa de la vara de mando. Ese símbolo sagrado que cohesiona de manera comunitaria la vida política y jurídica entendida como servicio, servicio a la comunidad, de ahí que nunca puede ser reductible a un símbolo individual, su esencialidad queda determinada en lo que Jaime Luna en *Sobre el camino andado* (2013) ha llamado comunalidad. En ésta, es determinante el sistema de cargos.

El sistema de cargos, que es la forma de servicio a la comunidad, permite acceder a la dignidad completa de portar la vara de mando; de esta manera, el servicio y su cumplimiento (cumplir en el servicio) es el principio ético que encumbra espiritualmente para la contemplación de la realidad sagrada. Se configura una relación sagrada porque no es un “mandar” sobre otro, en esa concepción de poder weberiano –es decir, de la influencia que tiene un individuo “sobre” otro–, sino en una concepción de “poder para”, mediante la cual es posible entender el sistema como garante de uno o más proyectos comunitarios (Topete, 2005:95). Por lo tanto, el sistema de cargos, que no sólo es una estructura política, incluye *de facto* la distinción religiosa que no por ello se debe confundir con las mayordomías, pues aquél incluye en éstas y de forma unificada estructuralmente forman una cohesión tan fuerte, que no es exagerado decir que sólo es entendible en una unidad sagrada.

Bajo este paradigma, la vara de mando como símbolo sagrado de una comunidad es una señal de identidad, de autorepresentación de lo que la misma comunidad es o pretende llegar a ser, como lo establece Miguel Ángel Alegre Martínez: “Mediante el símbolo cada estado o comunidad se define a sí mismo frente a los demás, tanto en el tiempo como el espacio, conformando los símbolos de la comunidad imaginada” (Alegre, 2008: 6).

En la idiosincrasia cultural de los pueblos indígenas de Oaxaca siempre tenemos que partir del presupuesto de que la vara de mando es el criterio unificador del principio político de la hermandad social, que Aristóteles definía en su *Política* al establecer que la condición de ser humano es ser animal político por naturaleza. Aunque habrá que integrar a esta premisa del estagirita que esa naturaleza social encuentra su cumplimiento último en un lazo de comunalidad.

Cabe señalar que esta distinción política, ligada a la hierofanía de la vara de mando, en los pueblos originarios se integra a la fórmula jurídica de entender el mando como servicio, de tal manera que, como se estableció en el Foro que se llevó a cabo en la Ciudad de Oaxaca los días 8 y 9 de agosto del año 2007, *Día Internacional de los Pueblos Indígenas*, la vara de mando en realidad es una vara de servicio, pues lo sagrado implica donación comunitaria, de tal manera que la expresión jurídica que envuelve el comportamiento jurídico y político en los pueblos originarios de Oaxaca es el servicio que la vara sagrada confiere.

La religiosidad en torno a la vara de mando no es una mera expresión de una posición social de unos sujetos en un contexto particular, pues esa forma de vivencia religiosa nos interpela, nos forma, nos constituye íntimamente al grado de darnos identidad completa y reconocimiento entre iguales.

Esta articulación simbólica en torno a la vara de mando constituye la religiosidad que ha perdurado desde tiempos ancestrales hasta nuestros días por la fuerza de la oralidad dialógica y que se evidencia en la concreción de la realidad sagrada desde la cual tomamos distancia al descubrirla, pero que reconocemos que es en la que estamos envueltos y sólo nos queda contemplarla.

En tal sentido, Carmen Cordero Avendaño (1997) afirma que la vara de mando es el símbolo del permiso dado por el Padre Sol para conducir al pueblo; de esta manera, ésta se convierte en símbolo sagrado y quien la recibe tiene que sostenerla con firmeza pues es algo sagrado, es un objeto de culto; la autoridad es escogida por el pueblo para sostener esa vara de mando, pero con el permiso dado por el Padre Sol, la divinidad.

Podemos decir entonces, que el símbolo sagrado, la vara de mando, es de suyo interesante por el universo simbólico que contiene, pues en los pueblos originarios de Oaxaca es indisociable política y religión; la primera se presenta como querida por los dioses y que sólo brilla desde la luz de lo sagrado. En la vara de mando hay una identidad transferencial (Zaleta, 1989:2) de una comunidad políticamente dispuesta a llegar al cumplimiento de su comunalidad en la objetivación simbólica sagrada; de ahí la necesidad imperiosa de que en las prácticas comunitarias haya presencia concreta de esta manifestación hierofánica.

La vara de mando es vara sagrada. Sagrada porque en ella se concretiza la fuerza del misterio de la realidad sagrada; de esta manera, aquélla se vuelve portadora de esa fuerza que arropa a la comunidad

y le otorga identidad. La comunidad bajo este paradigma simbólico reflexiona, deduce, practica y se comporta. Esta misma fuerza otorga en la intimidad de una comunidad, un esquema de vivencia conforme a principios éticos que emanan de la luminosidad misteriosa que única y llanamente se acepta porque proviene de lo sagrado y queda así configurada la unidad con la totalidad cósmica.

De esta manera, la vara de mando es un elemento que representa la autoridad y la dignidad de un cargo. Es un símbolo que encarna las virtudes cívicas y el punto donde la ciudadanía y democracia indígenas son construidas y actuadas. La práctica en nuestra comunidad de llevar la vara de mando está asociada a un mecanismo de legitimación de la autoridad. En este sentido, La vara sagrada nos da un sentido de pertenencia e implica la supervivencia de nuestras tradiciones jurídicas en un marco de pluralidad frente al homogéneo y vertical formalismo jurídico positivo. Ella es el símbolo que condensa los valores políticos y jurídicos más profundos de nuestra identidad indígena. Su presencia entre nosotros evoca unidad, igualdad y eficacia de gobernantes y gobernados.

Bajo estos criterios, resulta obligado recordar el importantísimo papel que la vara de mando desempeña en la vida social, hasta el punto de que el comportamiento político de los ciudadanos resulta influido extraordinariamente por los símbolos sagrados de la comunidad a la que pertenecen. Aquí cobra sentido lo que Lazo expone:

Los productos simbólicos, las prácticas culturales y los objetos de vinculación comunitaria, no son una mera colección de signos que puedan ser traducidos y menos aún catalogados bajo una sola mirada [...]. No son tematizables absolutamente ni son equiparables entre sí desde un punto de vista lógico-racional. No obstante, son susceptibles de ser articulados en su sentido (2010:103).

Sentido de pertenencia a una comunidad que busca, en la experiencia religiosa de la vida común, el punto de partida para la significación trascendente y que la encuentra en el dinamismo de su vida política desde donde se alza para encontrarse con la realidad sagrada. Por lo tanto, podemos afirmar de forma categórica que la vara de mando es una verdadera hierofanía que nos pone en contacto con esa fuerza misteriosa que nos arrebató, que nos deja anonadados, que nos despersonaliza y nos pone en comunión solidaria. Dispuestos a dejarnos arrebatados para contemplar de forma intensa e indescriptible el misterio que se nos manifiesta. ✿

BIBLIOGRAFÍA

- Avendaño de Durand, C. (1997). *La vara de mando. Costumbre jurídica en la trasmisión de poderes*. Oaxaca: Ayuntamiento Constitucional.
- Alegre Martínez, M. (2008). *Los símbolos políticos: su entidad cultural. Representativa e integradora*. Universidad de León.
- Barabas, A. M. (julio-diciembre, 2008). Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca. *Revista de Antropología y Arqueología*, 7 julio-diciembre, pp. 119-139.
- Bautista Cruz, M. (2014). *Justicia comunitaria y el significado de la vara de juramento ante el bastón de mando*. Oaxaca: CEPIADET.
- Cano Cabrera, A. (2012). *La Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas en el Estado de Oaxaca como proceso de inclusión Exclusión (la presencia de las formas)*. Oaxaca: Parajes.
- Coreth, E. (1991). *¿Qué es el Hombre?* Barcelona: Herder.
- Eliade, M. (1970). *Historia de las religiones*. Madrid: Huesca.
- Eliade, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Omega.
- García, D. (2011). *Filosofía de la cultura, reflexiones contemporáneas horizontes y encrucijadas*. México: Porrúa.
- Garzón Valdez, E. (2012). *Los derechos electorales de los pueblos indígenas en México*. México: Progreso.
- Gómez Arzapalo Dorantes, R., & Juárez Becerril, M. (Comps.). (2014). *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica*. México: Artificio editores.
- Gómez Villarea, F. (2007). *Bastón de mando y presidente al mando*. Colombia: Universidad del Valle.
- Lazo Briones, P. (2010). *Crítica al multiculturalismo, resemantización de la multiculturalidad*. México: Universidad Iberoamericana.
- Marroquín Zaleta, E. (1989). *Aproximaciones a la religión indígena de Oaxaca: La cruz Mesiánica y el culto a los santos*. Oaxaca: IISUABAJO.
- Marroquín Zaleta, E. (1989). *El botín sagrado: la dinámica religiosa en Oaxaca*. Oaxaca: IISUABAJO.
- Martínez Luna, J. (2013). *Textos sobre el camino andado*. Oaxaca: CSEIIO.
- Meyer Luis, M., & Maldonado Alvarado, B. (Coords.). (2011). *Comunidad, educación y resistencia indígena en la era global*. Oaxaca: CSEIIO.
- Topete Lara, H. (enero-abril, 2005). Cargos y otras yerbas. *Dimensión Antropológica*, 33, pp. 91-115.
- Scheler, M. (2007). *De lo eterno en el hombre*. Madrid: Encuentro.
- Sierra, J. (2008). *El hecho religioso y lo sagrado*. Dominicos.