

LOS MAZATECOS ANTE LA NACIÓN

*Contradicciones de la identidad
étnica en el México actual*

por

ECKART BOEGE





siglo veintiuno editores, sa de cv
CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310 MÉXICO, D.F.

siglo veintiuno de españa editores, sa
C/PLAZA 5, MADRID 33, ESPAÑA

siglo veintiuno argentina editores, sa

siglo veintiuno de colombia, ltda
AV. 3a. 17-73 PRIMER PISO, BOGOTÁ, D.E. COLOMBIA

edición al cuidado de homero alemán

primera edición, 1988
DR © siglo xxi editores, s.a. de c.v.
ISBN 968-23-1422-4

impreso y hecho en México/printed and made in Mexico

ÍNDICE

PREFACIO	9
INTRODUCCIÓN	19
1. LA REGIÓN ÉTNICA DENTRO DE LA DINÁMICA ECONÓMICA REGIONAL	26
El problema, 26; Los cinco subsistemas socioeconómicos de la región étnica mazateca, 27; La economía de subsistencia y de la ganancia en la mazateca, 30; La dinámica regional, 45	
2. EL CONSEJO DE ANCIANOS	57
El problema, 57; El consejo de ancianos, las lealtades primordiales y el sistema de parentesco, 61; Funcionamiento del consejo de ancianos, 73; El consejo de ancianos y el poder dentro del grupo étnico, 80	
3. LA UTOPIA MAZATECA: LOS MITOS Y LOS RITUALES	86
Introducción, 86; Los cuentos como parte de la explicación del mundo, 90; "Nosotros no podemos vivir sin nuestros cuentos", 94; Análisis de los cuentos, 108; Una primera síntesis: los cuentos como fuente de poder simbólico del consejo de ancianos, 126; Los rituales, 130	
4. LA UTOPIA MAZATECA: LOS HOMBRES Y MUJERES DE CONOCIMIENTO	158
Introducción, 158; Delimitación del manejo de lo sagrado: áreas de intervención social de los hombres y mujeres de conocimiento, 164; ¿Quiénes se convierten en curanderos y hechiceros?, 168; El aprendizaje de los hombres y mujeres de conocimiento, 174; El humano según los hombres y mujeres de conocimiento, 183; Los rituales de aflicción ligados a la enfermedad, 185; El curanderismo y la hechicería mazatecos como espacio contracultural, 217; Algunas reflexiones alrededor del papel de lo simbólico, 323	
5. LOS APARATOS DE HEGEMONÍA	228
Antes era el caos y ahora viene la luz: los distintos indigenismos, 228; Las organizaciones campesinas oficiales, 235; El Instituto Nacional Indigenista: la política indigenista ofi-	

cial en la región étnica, 241; Sodoma y Gomorra: las misiones católicas en la región, 250; Los aleluyas, 265

6. REFLEXIONES FINALES	286
BIBLIOGRAFÍA	298
ÍNDICE DE FIGURAS	307

IN MEMORIAM
MARIE LANGER

PREFACIO

Este libro trata de la minoría étnica mazateca.

Los mazatecos, junto con otras etnias del grupo lingüístico olmeca-otomangue, subgrupo otomiano-mixteco, familia popoloca (Swadesh, 1960, p. 106), habitan en la sierra Madre Oriental, en el extremo norte del estado de Oaxaca. Esta sierra imponente cae de manera abrupta hasta las planicies del litoral del golfo de México, formando cañadas profundas junto con montañas escarpadas. Ahí se condensan las nubes que se forman con la humedad recogida por los vientos en el golfo. Las lluvias, abundantes en todo el año salvo en marzo, abril y mayo, son parte del alimento de uno de los sistemas hidrológicos más grandes de México: la cuenca del Papaloapan. En esta región formidable, los mazatecos adaptaron la cultura del maíz mesoamericana adecuando a la naturaleza la organización del trabajo con base en la familia patrilocal extensa. Para ello no sólo organizaron el trabajo colectivo e individual e instrumentaron tecnologías adecuadas al medio, sino que aprovecharon de manera múltiple la diversidad de ecosistemas; se apropiaron de la naturaleza desarrollando un conocimiento preciso de sus características, de sus ciclos y de sus irregularidades. El conocimiento étnico del paisaje y de su territorio está íntimamente relacionado con la concepción del mundo organizada por la cosmogonía. Por ello podemos afirmar que se trata de una geografía étnica.

Los mazatecos no vivieron aislados sino que fueron objeto de varias conquistas. Antes de la colonia española su trabajo fue apropiado por los aztecas desde Tuxtepec y desde Teotitlán (véase "Relación de Teotitlán" en Del Paso y Troncoso, 1905, p. 224). Los españoles, al no encontrar el metal preciado, subordinaron la región mediante el tributo. Las encomiendas fracasaron en varias ocasiones. A pesar de la reorganización de la cultura y sociedad, varios de los pilares mesoamericanos de la cultura se mantuvieron intactos: la economía de subsistencia organizada alrededor del maíz, por ejemplo. Aun con la readecuación, asimilación y reorientación de la visión del mundo española, se mantuvieron las bases de la estructura simbólica de los hombres y mujeres de conocimiento: me refiero a la utilización de los psicotrópicos como aspecto central en la acción ritual y la ordenación simbólica.

Los mazatecos participaron en los movimientos sociales más importantes del país. En los ejércitos populares de la Independencia, en contra de los franceses y en la Revolución. Durante el México independiente, sobre todo en la segunda parte del siglo pasado, la mazateca se transformó por dos hechos: uno fue la introducción del

café en la parte media de la sierra; el otro fue el despojo de las tierras de la mazateca baja por parte de los hacendados, tanto ganaderos como productores de caña de azúcar, directamente ligados a Porfirio Díaz. En los dos hechos, el Estado porfiriano intervino activamente. La sierra mazateca se incorpora así al mercado mundial. Nuevas estructuras político-sociales se montarán sobre la economía de subsistencia. Así se desarrollaron los feudos caciquiles y el bandolerismo alrededor del control del producto cosechado. Para la manutención del monopolio del poder, los hacendados desatan la violencia política en la parte de la mazateca baja. Los consejos de ancianos fueron el reducto de la resistencia de las comunidades incorporadas a las haciendas.

No pocas de las comunidades participaron en la marea revolucionaria. Se decían zapatistas y carrancistas. Es así como recuperaron sus tierras en la parte baja, y mediante la compra u ocupación en la zona cafetalera. Los viejos hacendados del café se convierten en los acaparadores del producto controlando la comercialización mediante el monopolio del transporte (cuadrillas de mulas). En el proceso de recuperación de tierras mediante la reforma agraria, en la parte baja se consolida con la venia del Estado un rosario de caciquillos que controlan el acceso a la tierra y el comercio. Éstos desplazan definitivamente a los ancianos del mando político.

Para 1950 no existía en esta formidable sierra ningún camino más que los de herradura. Para atravesar la sierra las cuadrillas de mulas tardaban hasta tres días. El 97% de población hablaba el mazateco, y más del 70% era monolingüe. En estas circunstancias, en pleno territorio mazateco (en donde chocan las planicies con la sierra), el Estado instrumentó un gigantesco proyecto de ingeniería hidráulica: la construcción de la presa Miguel Alemán. Se cercenaron 500 km² del territorio mazateco, que abarca en total unos 2 400 km². Se expulsó de su tierra natal a más de 20 mil campesinos. Este hecho se repite 20 años después con la construcción de la represa Cerro de Oro. Aquí los mazatecos se ven menos afectados que la etnia vecina, los chinantecos.

El proyecto de desarrollo estatal, de la burguesía agraria veracruzana y oaxaqueña, así como el Banco Mundial desmembran la región mazateca de su unidad territorial desde el punto de vista socioeconómico. La mazateca baja es objeto del proyecto de desarrollo ambicioso y "ejemplar" que por muchos años haya impulsado el Estado mexicano. Se desarrollan los monocultivos (caña de azúcar, arroz); las selvas se desmontan con créditos del Banco Mundial y la banca privada, y los pastizales que resultan sirven para la engorda del ganado que va a parar como carne de segunda para las hamburguesas norteamericanas o bien para abastecer al Distrito Federal.

En un territorio que abarca 23 municipios, los mazatecos de hoy están atomizados políticamente. En un ambiente de múltiples pre-

siones exteriores e interiores y lleno de procesos sociales contradictorios, intentamos desarrollar la investigación sobre lo que pudiera ser la identidad étnica actual en México.

Todos los trabajos de investigación tienen su historia. La de éste se inicia con un movimiento que sostuvieron maestros de las comunidades étnicas de todo el estado de Oaxaca por incremento salarial y mejores condiciones laborales. Nuestro contacto con ellos (y digo nuestro porque se acercaron a la Escuela Nacional de Antropología e Historia, ENAH) se dio cuando vinieron a solicitar a los antropólogos un apoyo solidario. Fue entonces cuando ocuparon las sedes regionales del Instituto Nacional Indigenista y, de este modo, lograron la satisfacción de sus demandas. Sensibilizados por el movimiento pronto comenzaron a interrogarse sobre la naturaleza de su trabajo y el destino de sus comunidades. En las conversaciones con ellos se perfilaron varias inquietudes sobre diferentes temas: desde los problemas más candentes relacionados con la tierra, hasta el sentido de la verborrea anticaciquil que el Estado promovía. Se nos preguntaba sobre los conflictos entre las diferentes fracciones del PRI y sus agentes sociales. Especialmente significativo es el hecho de que estos maestros venían de todas las etnias del estado de Oaxaca y en sus reuniones constataban que sus grupos tenían problemas comunes. Por ejemplo veían que una misma empresa maderera saqueaba los recursos forestales de regiones alejadas entre sí.

Al observar nuestro quehacer como antropólogos, los maestros pensaron que podríamos aportar soluciones a los problemas planteados. Esto no era posible desde un centro de educación superior; lo que sí podíamos hacer era examinar uno por uno los problemas e investigar sus posibles tendencias. Esta empresa, por lo amplio de su planteamiento, era de por sí harto difícil de abordar, y más aún porque prácticamente cada maestro de las distintas regiones étnicas de Oaxaca deseaba que fuésemos a su comunidad. Ante esta dificultad sugerimos que se escogiera una región que presentara de alguna manera todos los problemas planteados. Así llegamos a la parte baja de la cuenca del Papaloapan donde se presenta un desarrollo económico vertiginoso que subordina en parte el área de la sierra. Teníamos en esta región todas las situaciones sociales posibles: desde la comunidad étnica monolingüe hasta los procesos de proletarianización y de afluencia masiva a las ciudades regionales; desde agroindustrias que procesan principalmente los productos de la economía de plantación hasta la economía doméstica polivalente. Además se trataba de una región en la que el Estado y el Banco Mundial habían explicitado su proyecto y estrategia de "desarrollo" y sus políticas y acciones con las minorías étnicas.

Desde la ENAH, entre alumnos y algunos maestros, conformamos varios equipos de investigación y, siempre en contacto estrecho con los maestros de la región, fuimos recorriendo los distintos lugares

de la zona. Inicialmente teníamos la vaga idea de que todos los problemas que aquejaban a las comunidades, incluyendo los de los grupos étnicos, estaban ligados a la relación de fuerzas entre, por una parte, el bloque social hegemónico que en alianza con el Estado imponía su proyecto económico, político y social y, por la otra, las luchas populares por la tierra, por el poder político en los municipios, por mejores precios y salarios, por la organización de los cortadores de caña, etc. El tema de la investigación se fue perfilando en torno a la relación entre los diferentes grupos sociales y el poder. Por lo tanto se situaba en el ámbito de la *antropología política*.

Sin embargo, nuestra visión inicial de la problemática excluía de manera significativa la cuestión étnica. Así que los resultados de los primeros trabajos (Boege, 1979) fueron insuficientes para explicarnos lo que sucedía. Observábamos que el conflicto de los grupos y clases sociales, incluyendo su organización por el Estado, estaba básicamente permeado por lo étnico. Por ello había que desarrollar una teoría de la identidad étnica, dentro de la maraña de contradicciones en que se hallaba inmerso el grupo social. Con este enfoque se ubicaron nuevas perspectivas de investigación, como es el carácter peculiar y étnico de la producción de origen mesoamericano con su manejo complejo de los ecosistemas y las formas agrícolas modernizantes de los monocultivos agroindustriales dentro de la división nacional e internacional del trabajo por regiones ecológicas con sus respectivas poblaciones.

Igualmente había que abordar el problema de la organización social y política de origen étnico en conflicto con las formas caciquiles y nacionales de organización sociopolítica; y finalmente el pensamiento de los grupos étnicos derivado de su práctica social frente a los aparatos de hegemonía presentes en las regiones étnicas. Como los mecanismos de poder y su ejercicio regional se estaban transformando o readecuando a la intervención masiva de los organismos estatales dentro de la región, era necesario desarrollar cada vez más una metodología y una teoría que definiera con precisión los mecanismos "modernizantes" de la explotación capitalista y sus formas de dominación regionales. Lentamente se fue configurando el panorama de las regiones dentro del sistema global, y el resultado rebasaba la simple delimitación geográfica.

AGRADECIMIENTOS

En este libro aparecen los nombres de varias personas. Con ellas sostuvimos conversaciones a veces muy extensas, en general guiadas por un temario preparado previamente, y a la vez observamos la interacción intragrupal, así como entre ellos y nosotros. A veces anotábamos nuestros sueños como parte peculiar de nuestra forma de conocer y actuar.

Desde 1975 visité año con año diferentes comunidades donde conviví e intercambié opiniones y experiencias con campesinos y campesinas, maestros, ancianos, hombres y mujeres de conocimiento (curanderos, hechiceros). La confrontación con maneras de pensar distintas requiere de un trabajo constante consigo mismo y de una actitud abierta al aprendizaje. A este aprendizaje e intercambio corresponden las reflexiones plasmadas en este libro. Una relación de amistad y respeto con algunos campesinos y maestros me permitió confrontar y resolver mejor mis dudas e inquietudes. La afinidad política con algunos maestros me permitía hablar prácticamente de todos los temas sin ningún temor de llegar a lastimar sentimientos. La confianza se basó, fundamentalmente, en el intercambio respetuoso de ideas y en la discusión constante, colectiva y personal, de los distintos problemas que se iban presentando en la región. Con algunos campesinos conviví muchas horas y me explicaron pacientemente varios recovecos de su cultura. Entre ellos quisiera mencionar a don Amadeo Calleja, de Nueva Patria, y a sus hijos Maximino y Martiniano. Es para mí importante señalar que sus pláticas, que presento en el libro, fueron clave para este trabajo. Conversar con ellos fue siempre muy placentero y me siento orgulloso de la confianza y hospitalidad que tuvieron para conmigo. "No a cualquiera le cuenta un mazateco sus secretos", me confesó Maximino en una borrachera. Evidentemente la simpatía que despertamos en ellos y el afán de enseñarnos sus conocimientos los convirtieron en maestros de su cultura. Y qué decir del anciano don Bruno Herrera, de Tenango, *shuta chinga ditho* o principal del consejo de ancianos y a la vez hombre de conocimiento. Federico Neiburg y yo tuvimos una plática larga con él sobre el consejo de ancianos. Todavía me resuena en los oídos el cariñoso *pasha* (abuelito) de la esposa del nieto que nos traducía con precisión lo que el viejo decía.

En algunas ocasiones estaba presente la preocupación acerca del sentido de nuestra presencia y de la investigación y, con ello, la cuestión de los campesinos y de algunos maestros: ¿para qué hacen esas preguntas? A veces se podían aclarar y dismantelar algunas fantasías mutuas.

Las expresiones "hey my frend" (*sic*) o "por aquí no aceptamos comunistas" del borrachín que no oculta nada se desvanecían a medida que avanzaban las pláticas.

Tal vez sea don Sabino el que más me introdujo al mundo de los hombres y mujeres de conocimiento. Lo hallamos en casa de don Amadeo haciendo unas curaciones y reponiéndose de la persecución de otros brujos. Con una sensibilidad extraordinaria percibió en cada uno de nosotros un elemento cardinal de nuestras personalidades para posteriormente adivinar hechos traumáticos muy personales que movilizaban gran ansiedad en algunos. Hay que mencionar también a don Pedro Marcos, de Cabeza de Tigre, conocedor de más de 40 plantas medicinales; a don Valeriano Flores, de Arroyo Chicali;

a don Epitacio, de Corral de Piedra, todos ellos de la región de Soyaltepec. Fue para mí importante la plática con don Pablo Mariano, de Piedra de Amolar, Ixcatlán, que me invitó, junto con los maestros Adrián Cortés y Nicolás Mariano, a participar en la ceremonia del primero de enero (*huincha*). Especialmente quiero mencionar a los maestros Adrián Cortés, Higinio Román, Nicolás Pablo Mariano, Víctor Alto Castro, Eulocadio Tejada, Amadeo Basilio, Domingo Ramos, Santos Altamirano, Humberto Juárez y Víctor Jiménez, los dos últimos de Huautla. Con todos ellos convivimos las buenas y las malas; nos introdujeron a la región y a los múltiples problemas; nos explicaron lo que no entendíamos y, además, nos tradujeron varias entrevistas al español.

No todas las entrevistas tuvieron tan buenos antecedentes, tampoco implicaron siempre buenas relaciones. Recuerdo una hecha a un miembro de la burguesía tuxtepecana (véase "Cabos sueltos" en *Nexos* núm. 19, julio de 1979, en donde Carmen Lira hace una reseña de esta entrevista), en la cual éste opinaba que era una lástima que los norteamericanos no nos hubieran invadido ya, y que se debía matar a todos esos campesinos flojos y agitadores. Decía admirar a Somoza y que ellos (los terratenientes) ya se estaban armando, y no precisamente con juguetitos (armas cortas), porque el gobierno apoyaba a algunos agitadores. Admirador de Lincoln, se sentía el representante del progreso y así delineaba el proyecto social y político de su clase. En otra entrevista, cuando preguntamos por qué habían sido asesinadas unas personas, se nos respondió: "por andar de preguntones como ustedes".

Podríamos añadir una larga lista de personas que nos introdujeron al mundo mazateco; en su defecto, siempre que las cito menciono su nombre.

A veces hablo en primera persona del plural porque, aun cuando yo escribí este libro, en realidad sintetizo una larga experiencia de investigación colectiva desarrollada en el ámbito de la lucha por la democracia de la ENAH. Sin este ambiente, no se hubiera logrado impulsar la discusión de las ideas expuestas. Varias generaciones de alumnos y algunos maestros acompañaron el proceso de investigación. De ahí salió un ensayo sobre las estructuras de poder en la parte baja de la cuenca del Papaloapan, por lo que se refiere al estado de Oaxaca (Boege, 1979). Como resultado de la investigación existen varias tesis profesionales: sobre los movimientos campesinos, la producción de la piña, los jornaleros agrícolas, la burguesía agraria, la narrativa y el consejo de ancianos. Las ideas centrales de cada uno de los trabajos se discutieron, semestre tras semestre, en el taller de investigación que funcionó en la licenciatura de antropología social hasta el año 1980. Allí fueron muy importantes las discusiones, entre otros, con Rosario Cobo, Mario Aguirre Beltrán, Teresa Morales, Cuauhtémoc Camarena, Mario Camarena, Eduardo Torres, Manolita Candela, Mariana Portal y Federico Neiburg. También cons-

tuyeron piedras angulares las discusiones que con los colegas y alumnos sostuve en el ámbito de la División de Estudios Superiores de la ENAH. En este ambiente académico, muy estimulante para mí, quisiera mencionar de manera especial a Armando Bartra, Néstor García Canclini, Augusto Urteaga, Juan Luis Sariego, Eduardo Menéndez, Adriana López, José Luis Najenson, Jesús Martín del Campo, Diego Polit, Carlos Aguado y Andrés Medina. Asimismo fueron muy sugerentes las observaciones de Alfredo López Austin.

En el Departamento de Antropología Social y Etnología del INAH tuve un espacio para redactar la primera versión de la parte que se refiere al capítulo "Los hombres y mujeres de conocimiento".

No quisiera dejar de consignar aquí la influencia personal y profesional que tuvieron en mí Marie Langer, Ignacio Maldonado, Maya Nadig y Mario Erdheim.

Quisiera mencionar asimismo a mi padre Wolfgang Boege con quien hubiese querido hacer una investigación etnobotánica en la región.

También quiero reconocer al profesor Lorenz Loeffler su interés por el trabajo y su invitación a integrarme al cuerpo docente del Seminario de Etnología de la Universidad de Zurich. Esto me permitió tener un espacio para concluir la redacción. Hans Ruedi Frey intervino para hacer posible mi estancia en Zurich y así terminar lo que por tanto tiempo permaneció inconcluso. También agradezco a Urs Seckinger y Gregor Schlaepfer que me comentaron partes del trabajo; Gregor me dio acceso a materiales importantes sobre las actividades del Instituto Lingüístico de Verano y de las sectas protestantes dentro de la región.

Alicia Barabas y Miguel Bartolomé, con su vasto conocimiento de los grupos étnicos, hicieron aportaciones valiosas para la parte de los hombres y mujeres de conocimiento.

Es con Gilberto López y Alicia Castellanos con quienes compartí algunas experiencias de investigación en el proceso de construcción de la Nueva Nicaragua. La problemática de la Costa Atlántica de Nicaragua y la reflexión sobre la relación de los miskitos con el Estado revolucionario, y viceversa, nos ha obligado a replantear y revisar a fondo los enfoques sobre la cuestión étnico-nacional desarrollados en América Latina.

Igualmente, la rica experiencia de Juchitán en México me ha marcado y dado las pistas acerca de cómo enfocar lo étnico aun en procesos sociales menos cambiantes que los de Nicaragua pero con contradicciones muy agudas y manifiestas en lo político. De esa reflexión surgen los conceptos generales básicos que organizan este libro.

Varios amigos escucharon a veces obligadamente mis relatos e inquietudes respecto de la investigación: entre otros Silvia Terán, Sara Lara, Humberto C. de Grammont y Agustín Ávila. Sus comentarios y sus dudas fueron para mí un gran estímulo.

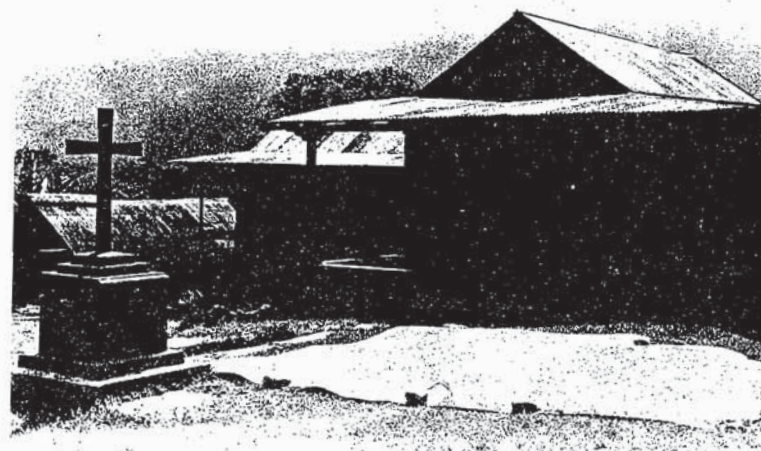
Conacyt me apoyó para que pudiese realizar el viaje a Suiza y dis-

poner así de un espacio tranquilo para terminar la redacción y presentarme al examen de doctorado en la Universidad de Zurich. En el primer periodo de mi estancia como investigador visitante en el Cinvestav (Centro de Investigación y Estudios Avanzados del Instituto Politécnico Nacional, Unidad Mérida) tuve el lapso necesario para revisar el manuscrito.

Finalmente quisiera mencionar a Luisa Paré, quien revisó la versión final del trabajo. A ella y a mis hijos Karina y Martín dedico este libro.



Pochota sagrada: puerta de entrada a la mazateca y a la chinantla

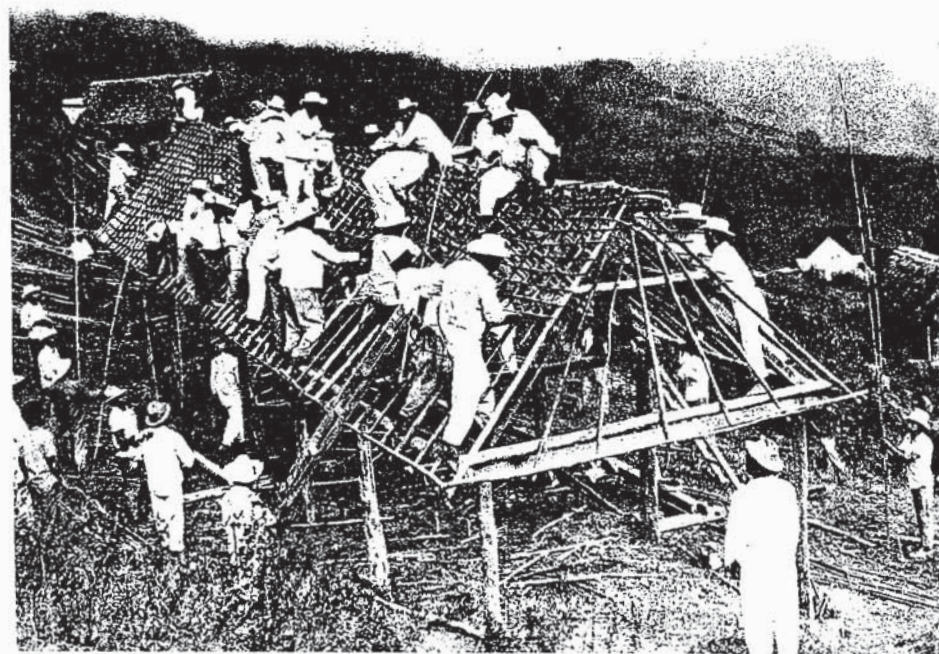


La unidad entre religión, economía y vida doméstica

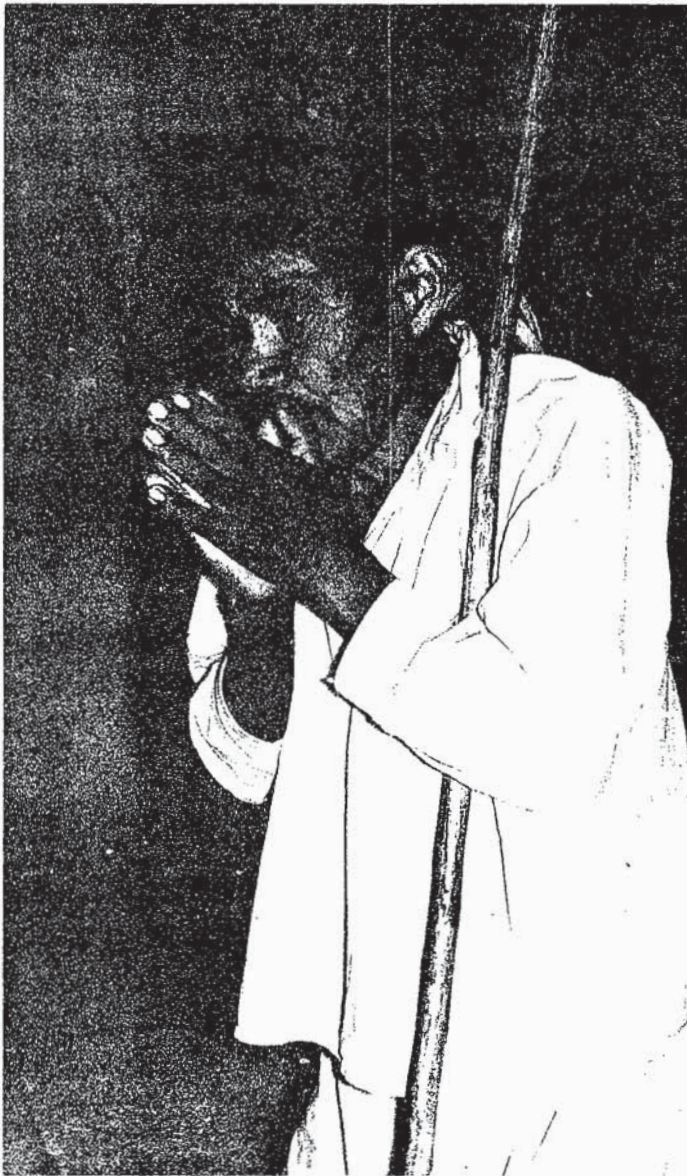


"Nosotros los mazatecos trabajamos en el monte"

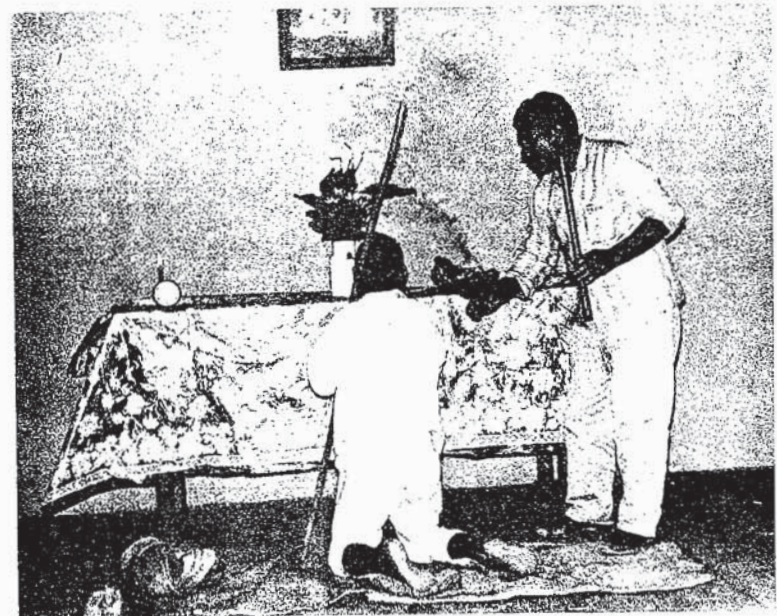
El "convite", una forma de ayuda mutua



Recolección de los "niños sagrados"



El paciente se prepara para el "viaje" con los hongos





La purificación con copal





El inicio del "viaje"

El paciente en su "viaje" no requiere más del altar

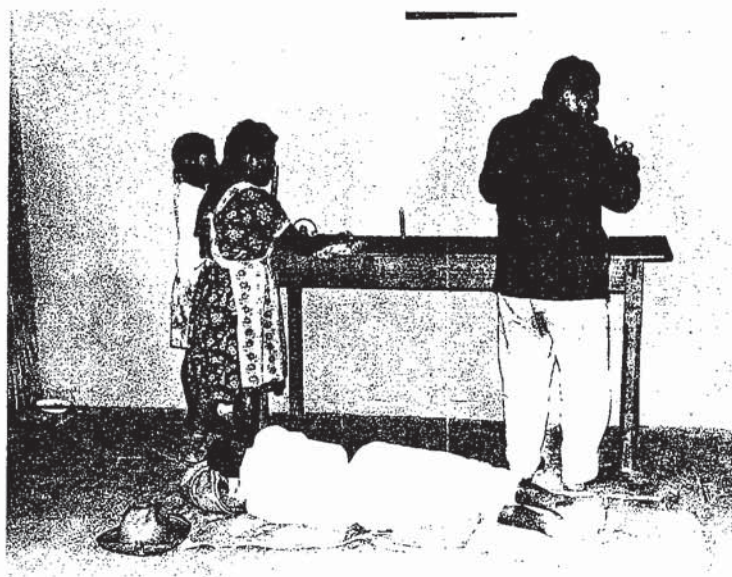
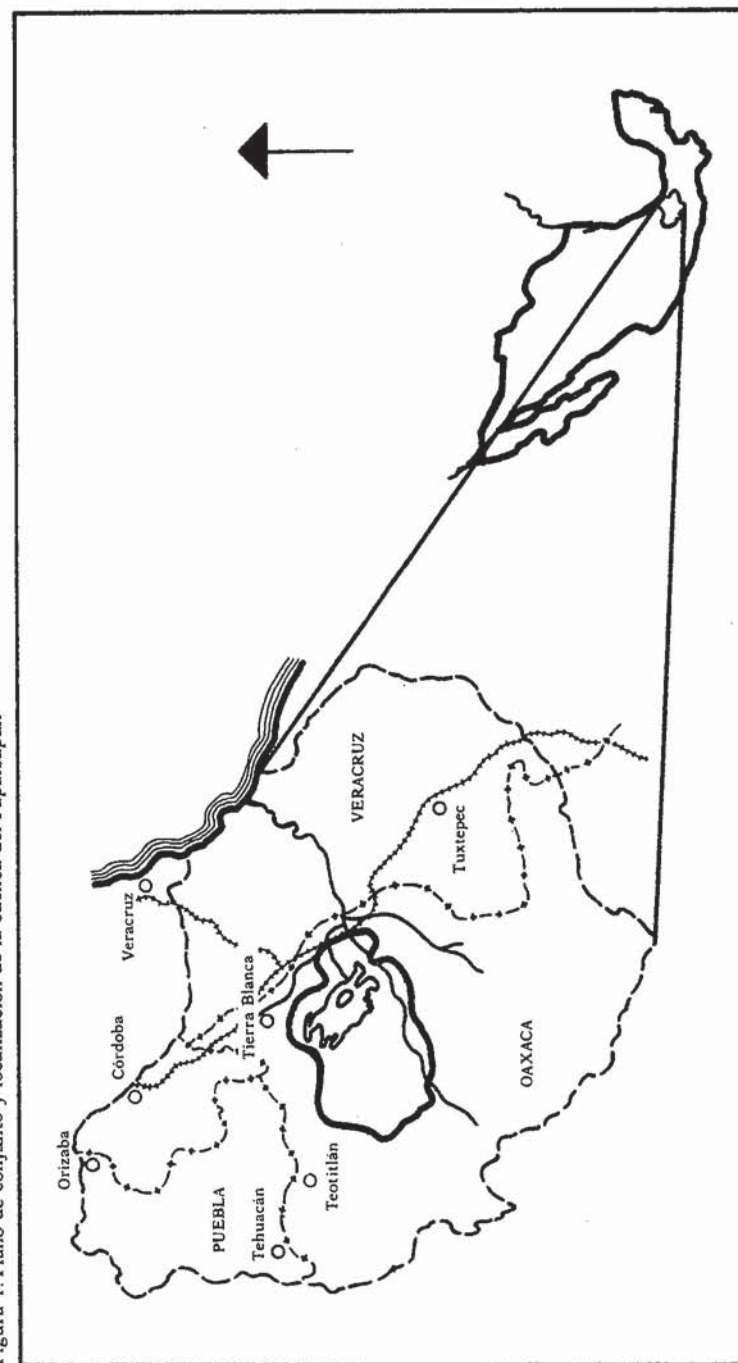


Figura 1. Plano de conjunto y localización de la cuenca del Papaloapan



[illegible]

Nosotros los *ha shuta enima* trabajamos el monte, quiere decir que somos personas humildes, indígenas que no sabemos hablar, que hablamos en idioma (*ha en*); somos gente de costumbre [...] Ya cada vez hay más avencidados y la tierra no alcanza para todos. No somos nada, dicen. Ellos son los *shuta chunda*, viven como perros arrimados. Van al corte de café o a la tumba de la caña; es como en la hacienda. Por 12 horas de trabajo le pagaban a uno un pesito. Vivíamos casi desnudos, no había huipiles de colores alegres. Nos rebelamos y le recogimos esas tierras a las haciendas. Somos *ha shuta enima* porque somos rústicos, comemos lo que nos da el campo, no tenemos que comprar lo que comemos. Los ricos son los *ha ye na* (*shuta titon* o *shuta niina*), tienen tierra y comercio. Son los que ocupan mozo para trabajar su tierra. Por ésos hicieron un pacto con el diablo (con *Chicon Nangui*) y el día que mueran tendrán que devolver todas esas riquezas [...]

El anciano A. Ramos de la región de Jalapa de Díaz en la sierra mazateca nos delinea así la vida de su pueblo. En esta autodefinición encontramos una estrategia, la cual resalta que *se es* en tanto que se siembra la tierra, se va al monte a trabajar y se consume lo que se produce. Se aclara que *no se es* en cuanto no se tiene acceso a la tierra. El anciano incorpora, además, que se habla un idioma determinado y que se es “gente de costumbre”. Para entender esta autodefinición hice un largo recorrido de análisis y de “decodificación”. Este análisis se plasma en la primera parte de este trabajo.

Mi estrategia de investigación y de exposición fue la de entender cada uno de los aspectos a los que se refiere el anciano. La traducción de *ha shuta enima* —gente que hablamos en idioma y que somos humildes, humillados— nos lleva a una profunda reflexión acerca de la manera en que un pueblo se asimila a su conquistador y de cómo se crea la identidad étnica en oposición al “vencedor”. Este contraste lo encontramos también entre los mayas de Yucatán cuando se definen como *macehualob* (campesinos, gente en común) en oposición a los *dzulob* (blancos, extranjeros, gente de la ciudad). No es casual que el anciano no se autodefiniera como “mazateco”. Durante la investigación corroboré que el concepto *mazateco* viene del exterior y que lentamente se está interiorizando. Al preguntarle si ellos son mazatecos me respondió que no, que ellos son jalapeños (de Jalapa de Díaz) y que los mazatecos son los de Huautla. *Se es* en tanto se pertenece a una región determinada confrontada con otra.

Hay otro elemento importante de confrontación que la autodefinición del anciano nos sugiere. *No se es* cuando no se tiene tierras ni la posibilidad de obtenerlas: "son como perros arrimados" (*shu-*

ta chunda o jornaleros). Del mismo modo, los ricos (*shuta titon*), los que no trabajan la tierra, tampoco son.

La confrontación no es el único mecanismo para definir la identidad. Tanto para los mayas como para los mazatecos ser *macehual* o *shuta enima* significa ser campesino, que siembra la tierra, que trabaja en el monte para el sustento. En la autodefinición se dice que se vive de lo que da el campo, que no se tiene que comprar lo que se come. En esta frase se condensan algunos conceptos básicos que quiero desarrollar en el trabajo, como la economía de subsistencia cual elemento central en la conformación de la forma mazateca de expresión de lo étnico. Sin embargo, la economía de subsistencia tiene detrás de sí toda una tradición de lo que podríamos denominar las estrategias mesoamericanas del cultivo y la recolección de plantas y frutas, además de la domesticación y cacería de animales. Veremos cómo esta estrategia de "sobrevivencia" polivalente está organizada por la cultura del maíz.

La pieza central para la construcción de la identidad étnica dentro de la cultura del maíz es el concepto de *trabajo*. No se trata de cualquier trabajo sino de "trabajar en el monte". Es aquí en donde se desarrolla la relación hombre-naturaleza. El acto de cultivar la tierra no es únicamente un hecho económico; en él se sintetizan cientos de años de experiencia sobre el manejo de una región determinada. Asimismo en lo simbólico se interpreta cada acto de esta relación hombre-naturaleza, lo que obliga a preguntar cómo conciben los mazatecos ese *monte* y su relación con él. Ahora bien, el anciano no habla a título personal sino en nombre del *nosotros*. Se trata de un colectivo que vive según la *costumbre*, y que es necesario para sobrevivir. Este "sobrevivir" no sólo se refiere a una estrategia inmediata de sembrar año con año y así obtener lo necesario para el sustento, sino que también contiene una intención grupal. Me refiero al hecho de que en algún momento de su historia (hay que recordar que el anciano proviene de la región de Jalapa de Díaz) los mazatecos perdieron las tierras y las recogieron a las haciendas. En consecuencia lograron rehacer su "comunidad". Esto se vincula a los "huipiles de colores alegres".

En la última frase se encierran varios elementos muy importantes para la conformación de la identidad grupal: por una parte se relaciona tristeza o alegría con la situación del acceso a la tierra y, a la vez, la vestimenta de colores alegres con la posesión de tierras. Puesto que es un hombre el que se refiere a ella, habría que preguntarnos por qué un hombre escoge este aspecto especial. En el capítulo sobre el consejo de ancianos descubrimos las cualidades de esta observación, por lo pronto conformémosnos entendiendo que la vestimenta se relaciona con el grupo, y es parte del *ser*.

La *costumbre* es la forma ritualizada de vinculación entre los humanos, con la naturaleza y lo sagrado. Es la *costumbre* la que acomoda en una sola identidad los elementos contradictorios de múlti-

ples identidades sociales parciales. Con el término "identidades parciales" quisiera referirme al hecho de que una identidad étnica no se forma sin contradicciones ni sin partes contradictorias. Los distintos municipios y comunidades agrarias con variantes dialectales de una misma lengua son, por ejemplo, parte de una misma identidad contradictoria; también lo son las diferencias de sexo y edad vinculadas a las distintas actividades sociales y políticas; o bien los distintos grupos sociales que tienen diferentes oficios; o las clases sociales inmersas en el grupo étnico. Esto último se expresa en lo que el anciano nos dice respecto de los ricos: cuando mueren, vuelven a *ser*. La ritualidad organizada por la *costumbre* es la que unifica al grupo, en sí contradictorio; en ella se dan relaciones de alianza y se cimentan las lealtades primordiales entre las familias patrilocales que han de normar las distintas conductas políticas.

Se podría preguntar el lector cuáles serían las diferencias, por ejemplo, entre un maya y un mazateco si ambos comparten las mismas características. Existen todas las condiciones para que no haya diferencia entre mayas y mazatecos (a saber, su origen mesoamericano, su carácter de campesinos que se enfrentan con las mismas formas de hacer producir a la naturaleza, y su organización), sin embargo, es precisamente el aspecto organizacional de su cultura, en un territorio determinado y con una historia específica, el que los diferencia. Es la forma específica en que se han articulado históricamente: 1] la necesidad del grupo de enfrentar de determinada manera a la naturaleza, 2] cómo esta manera particular se articula con el *substratum* mesoamericano más general, 3] cómo se reorganiza el grupo con la nueva estructuración social y de poder en la Colonia, 4] las reglas del juego entre la etnia (reorganizada en función de las necesidades de la Colonia y su resistencia a ello) y las nuevas formas de relación que se generan en las distintas fases económicas, sociales y políticas del Estado-nación.

El estudio de la situación étnica actual se ubica, en nuestro caso, en los momentos en que se introducen en la región cultivos comerciales que responden a una lógica distinta a la del consumo "cultural" mazateco. Asimismo se tiene en consideración la acción explícita y consciente del Estado mexicano sobre los grupos étnicos.

Ahora bien, el anciano Ramos también nos habla de un *antes* y un *ahora*, e implícitamente de un *mañana*. El *antes* como el ambiente de la hacienda; el *ahora* cuando se tienen las tierras. La pregunta obligada sería ¿cuál es el vínculo construido en el universo simbólico entre antes, ahora y mañana?

El antes-ahora-mañana como perspectiva de la vida grupal tiene gran importancia. Es la memoria histórica que sirve de guía a la acción política. Es la "utopía" grupal. Aquí intento relacionar esta "utopía" con la manera de producir de los campesinos mazatecos, es decir cómo se vincula la cultura del maíz de origen mesoamericano con la agricultura de subsistencia, con la forma de organización so-

cial, política y con la producción simbólica. Todo ello dentro de una estrategia para sobrevivir, ya que la unidad de todos los elementos conforma la identidad étnica.

La identidad grupal se va forjando en una práctica social común y en la contradicción con otros grupos sociales. Es así como se elabora una concepción sobre el otro y respecto de sí mismo (el *adentro* y el *afuera*).

El anciano nos habla claramente sobre los que *no son*. Este hecho nos lleva a la pregunta acerca del papel que desempeña el *otro* en la conformación de la identidad.

Estamos ahora en condiciones de plantear lo que consideramos como identidad étnica. En un momento histórico, el grupo construye su identidad a medida que se apropia y desarrolla sus condiciones de existencia tanto materiales como simbólicas (concepción del tiempo y del espacio). Esta apropiación cuenta con una tradición milenaria de conocimiento e interrelación con el entorno geográfico. Con el concepto *tradición milenaria* no me refiero a una inmovilidad grupal sino a aquella dinámica en la que el grupo se va relacionando con el exterior mediante sus propios recursos.

La identidad étnica adquiere especial relevancia cuando se toma conciencia de sí mismo frente a los demás y cuando sistematizar, profundizar y desarrollar los aspectos centrales de la propia cultura se vuelve política manifiesta. El idioma en común no es más que el vehículo de una interrelación grupal que fortalece a la comunidad y a través del cual se ejerce y sistematiza, con conceptos determinados, una práctica social. El grupo étnico no está aislado del sistema de clases sociales de la nación, por lo tanto cada clase social —en el interior del grupo— intentará apropiarse de lo étnico o destruirlo para legitimar su proyecto. Sin embargo, puesto que la mayoría de los habitantes de los grupos étnicos son trabajadores del campo, sus valores, conceptos y práctica sociales pertenecen en general a una de las clases explotadas: el campesinado. La pertenencia a una minoría étnica y a las clases trabajadoras del campo van a ser los ejes de formación de la identidad étnica.

La identidad entra en tal contradicción con los nuevos procesos de explotación y de dominación que podemos considerarla como una identidad amenazada. Transformación, readecuación, transacción, destrucción y resistencia son tal vez conceptos que pueden guiar el análisis de la situación grupal. La antropología mexicana ha denominado a estos procesos como "aculturación". Sin embargo, este concepto difícilmente recoge lo contradictorio del proceso.

Con los conceptos arriba enunciados intentamos incorporar al análisis los distintos elementos contradictorios de una misma problemática. Se trata de ubicar lo étnico dentro de una situación en la que intervienen, de una manera nueva y amenazante, tanto los aparatos de hegemonía cultural estatal como los privados (sectas religiosas, misiones, radio, televisión, etcétera).

En efecto, planteamos el problema de cómo un grupo social determinado —en este caso los campesinos mazatecos— es incorporado al proceso de división nacional e internacional del trabajo. Este enfoque presenta, de entrada, varios problemas a la vez. Se trata de un grupo social que, con una tradición y una historia determinadas, es objeto de un proyecto de desarrollo auspiciado por el Banco Mundial, el Estado y las burguesías de los ámbitos internacional, nacional y regional.

La experiencia y la tradición históricas de transformar la naturaleza —en la que lo dominante es la montaña y los ríos de la sierra Madre Oriental— con la agricultura de subsistencia y dentro de la cultura del maíz, nos remiten a entender la identidad grupal y étnica desde un punto de vista agrario y desde lógicas diferentes a las que emanan de la ganancia o de la mercancía.

Los mazatecos habitan serranías que sólo son accesibles a pie, a caballo o a mula, y en las que apenas recientemente el Estado está construyendo caminos para vehículos de motor. En efecto, la transformación más radical en el terreno de las vías de comunicación se remonta a los últimos 20 años. Con ello se agudiza el enfrentamiento entre cultura étnica regional y cultura dominante "nacional". Ahora, el hecho de definir así los polos de contradicción nos obliga a repensar cuidadosamente las relaciones entre lo étnico y la sociedad dominante.

El problema de la identidad étnica de una población de origen rural es que se enfrenta cada vez más con una cultura industrial y urbana sustentada por la universalidad de la mercancía y el tipo de nación y Estado que se construye a partir de la relación de fuerzas existente tanto en el ámbito nacional como en el internacional. El caciquismo puede ligarse justamente dentro de esta articulación social entre el grupo en cuestión y la sociedad dominante.

Se trata, pues, de analizar la forma en que la minoría construye su propio espacio, cultural y político, y sus formas de vinculación, articulación, reapropiación, transacción, resistencia o subordinación respecto a la sociedad dominante.

Las luchas que los diferentes grupos sociales explotados sostienen en la región obligan a teorizar sobre las distintas contradicciones en un sentido de oposiciones dialécticas. Si hay dominación, habrá alguna forma de resistencia. Si hay hegemonía por parte de la burguesía y del Estado, existirán intentos de contrahegemonía. La cultura dominante enfrenta respuestas en formas contraculturales. Si el Estado y el Banco Mundial desarrollan un proyecto regional y aplican sus políticas, la pregunta obligada sería ¿cuáles son las formas implícitas y explícitas de un proyecto regional de los grupos étnicos y de las clases explotadas que participan en la región?

Evidentemente los procesos sociales rebasan a las regiones y las sobredeterminan. En este sentido nuestro interés se centró en entender cómo se traducen los mecanismos de dominación y explota-

ción y cómo se expresa la resistencia en las minorías étnicas de las características antes mencionadas. La acción del Estado, así como la de los aparatos de hegemonía, han envuelto a los grupos étnicos (y no sólo a ellos) en un proceso de transacción que va más allá de la negociación política. Es una nueva cultura política, social y económica que incorpora los distintos elementos, de una y otra partes, para crear su propia hegemonía política y cultural. Hegemonía significa consenso; y consenso, transacción. En la región étnica casi todos los aparatos de hegemonía tienen una visión o un discurso de lo étnico y actúan en consecuencia. Por ello se hace necesaria la reflexión sobre la cultura política que involucra la presencia del Estado y de los grupos dominantes en la región.

Los grupos étnicos han sido objeto de políticas tanto estatales como de organismos privados en cuya formulación y ejecución han participado y participan los antropólogos. Lo anterior nos lleva necesariamente a pensar en los usos de la ciencia antropológica dentro de las políticas del Estado.

Cualquier tema planteado, ya sea en el terreno de lo económico o en el de las formas de articulación social y/o conflicto político, así como las representaciones dentro de lo simbólico, se tiene que referir a las relaciones de fuerza existentes.

Estas relaciones de fuerza se encuentran en equilibrio precario, en el que cada una de las partes contendientes intenta ganar espacios dentro de lo étnico. Así, la burguesía juchiteca o los "ancianos" comerciantes de Huautla que se aglutinan dentro del Partido Revolucionario Institucional (PRI) intentan organizar en su favor las fiestas campesinas ligadas al santo patrón de los distintos barrios. Y viceversa, la oposición (la Coalición Obrero, Campesina, Estudiantil del Istmo, COCEI) refuerza las organizaciones y fiestas de barrio ligadas a la cimentación de las alianzas primordiales (bautizos, casamientos, entierros, etc.); en resumen las que se refieren a la vida campesina y sus reciprocidades.

Son varios los movimientos sociales vinculados al grupo étnico mazateco. Por una parte está la participación de algunos mazatecos en la lucha por la tierra, que adquiere gran relevancia en la parte baja en la segunda mitad de los setenta. Asimismo, la población tiene muy presente la evacuación forzada que sufrió ante la inundación de sus tierras por la presa Miguel Alemán. Es por ello por lo que junto con los chinantecos recogen esta experiencia para oponerse y negociar cuando se plantea una segunda evacuación en relación con la presa Cerro de Oro. Tenemos, además, movimientos ligados a la comercialización del café así como la lucha por las presidencias municipales. Cuando la lucha por la tierra adquiere gran relevancia, la reacción de los terratenientes y del gobierno local es especialmente violenta. Por ello, los movimientos rebasan su sentido local y buscan alianzas regionales. De aquí surge la necesidad de formar organismos como la COCEO (Coalición Obrero, Campesina del

Estado de Oaxaca), la COCEI y el Frente Campesino Independiente de la región de Tuxtepec. Todas las organizaciones buscan soluciones a las demandas y todas luchan fuera de los organismos "charros" o priistas.

Los maestros de primaria también se organizan y buscan la forma de articularse con estos movimientos. En todas estas luchas, en que a veces los participantes de las comunidades étnicas fueron protagonistas, no aparece de manera explícita el elemento étnico como parte cohesiva de las luchas.

A raíz de los movimientos sociales existentes nos preguntamos sobre su papel en la construcción de la identidad étnica. Por esta razón el tema del trabajo se fue definiendo alrededor de las preguntas: ¿cuál es el papel de lo étnico dentro de la lucha de los pueblos?, ¿cuáles son los mecanismos de la sociedad dominante para destruir esta identidad que organiza en su seno a un gran sector de la población perteneciente a las clases explotadas rurales?, ¿cómo pueden manipular lo étnico en su favor las clases dominantes y el Estado? De aquí surge la proposición contraria: ¿cómo lo étnico se perfila como elemento clave dentro de la resistencia de las clases populares? La investigación, en consecuencia, se desarrolló alrededor de una premisa política: la manera unitaria para analizar lo étnico necesariamente tenía que partir de las luchas que sostienen los grupos étnicos como trabajadores del campo.

Desde este ángulo se podrían delinear algunos elementos de un proyecto alternativo de las propias etnias. El enfoque propuesto excluye —como posibles componentes del proyecto alternativo al dominante— toda clase de manipulaciones e indigenismos por parte de las clases dominantes y del Estado. En este sentido no se trata de hacer con este trabajo una monografía más para las diferentes entidades gubernamentales o el Banco Mundial. Descentrar el interés antropológico de la política estatal y centrarlo alrededor de los movimientos y de sus perspectivas, es parte de los propósitos de esta investigación.

Tal vez el contenido del trabajo no resuelve todas las dimensiones necesarias para tratar un tema tan complejo. Éste es un intento por relacionar en un estudio concreto las contradicciones entre etnia, clase, cultura étnica de origen agrario, por una parte, y nación, Estado, clase dominante y cultura dominante, por la otra. Las cualidades de cada uno de los aspectos de estas contradicciones se van elaborando sobre la base de la experiencia de investigación en la región étnica mazateca.

1. LA REGIÓN ÉTNICA DENTRO DE LA DINÁMICA ECONÓMICA NACIONAL

EL PROBLEMA

Según el anciano Ramos, ser *shuta enima* implica trabajar en el monte. Quisiera resaltar como problema lo que significa el trabajo para la creación de la identidad. Se trata de la transformación de la naturaleza —el monte— con la acción humana. El *nosotros trabajamos* —aun cuando sembrar sea a veces una acción individual— tiene detrás de sí la aldea o las aldeas. En efecto, las estrategias de trabajo están fundamentadas en primera instancia en la organización de la comunidad —pero también la experiencia que surge por el trabajo en el monte, así como el conocimiento colectivo, la transmisión del manejo de determinados ecosistemas, la manera de aproximarse a la naturaleza.

El elemento trabajo ubica la identidad grupal en el terreno de lo rural, incluyendo su particularidad regional, en nuestro caso la sierra y las planicies. El conocimiento mazateco de la naturaleza está ligado al espacio serrano, a su ciclo climático y a la clasificación de tal o cual tipo de terreno en algún valle o montaña determinados. Compartir este conocimiento unifica a los grupos serranos; sembrar la milpa en un espacio determinado liga al campesino con la naturaleza que lo rodea. El maíz con sus cultivos asociados genera la cultura que vamos a ir analizando durante este trabajo.

Con lo anterior se explicaría sólo la identidad grupal de una aldea o de un municipio pequeño. Sin embargo, el intercambio regional de bienes producidos según especializaciones por comunidades (aparte de la producción de maíz) nos remite a formas de interacción entre las comunidades que refuerzan la interdependencia del *nosotros*. Parte de la producción sale al exterior de la región. Este exterior que sólo se materializa por los intermediarios locales o por gente extraña crea la conciencia de tener algo en común frente a él. Se interconecta así el ser habitante de una región determinada (con un conocimiento específico para aproximarse a la naturaleza ligado a la experiencia milenaria) con el ser productores especializados de algún cultivo comercial. La introducción de cultivos comerciales no sólo sustituye un producto por otro, sino que transforma los hábitos de producción y consumo. Por ello me pregunto en este capítulo sobre las repercusiones en la identidad étnica de la sustitución de la producción de la milpa tradicional por cultivos comerciales. No quisiera caer aquí en una visión economicista de la cuestión étnica.

Sin embargo, la forma que históricamente adquiere la cultura étnica está vinculada a la adaptación regional de la cultura mesoamericana y al ciclo producción-consumo del maíz y los productos que lo acompañan. En efecto, la unidad producción-consumo está indisolublemente ligada al entorno y al conocimiento, hábitos y formas de interrelación. Esto no quiere decir que otros grupos que no sean étnicos no producen y consumen su propio conocimiento. Sin embargo, este ciclo de creación, circulación y consumo de cultura propia es interrumpido, o sesgado cuando menos, en el momento en que se trabaja para un salario o para el mercado y se consumen productos generados quien sabe en dónde, cómo o por quién.

Lo mismo pasa con lo simbólico. El hecho económico o social ya no es interpretado según el conocimiento milenariamente acumulado por los propios protagonistas sino que hay "productores de lo simbólico", especializados, que nada tienen que ver con el grupo étnico. Se convierten así en simples consumidores de la cultura nacional y/o transnacional. Planteado así el problema podría llegarse a la conclusión de que lo étnico se desintegra cuando se rebasa el vínculo con la región o se abandona la cultura del maíz. Mi respuesta sería que tal y como se presenta lo étnico en la actualidad sí desaparecerían rasgos fundamentales de su cultura. Sin embargo, ni la cultura del maíz tiende a desaparecer ni los grupos étnicos dejan de adaptarse a nuevas situaciones.

LOS CINCO SUBSISTEMAS SOCIOECONÓMICOS DE LA REGIÓN ÉTNICA MAZATECA

Nuestra unidad de análisis será la región étnica mazateca. Trataré de interrelacionar las distintas partes de esta unidad con los subsistemas económicos regionales: el de la tierra fría, el de la tierra templada y el de la tierra caliente. El censo general de población de 1980 reporta 148 mil habitantes en una área de aproximadamente 2 400 km², con una densidad de población, en algunas partes, de más de 60 hab./km².

El hecho de que los grupos étnicos habiten las serranías plantea el problema respecto a cómo las distintas regiones ecológicas, con sus poblaciones heterogéneas, son integradas a la división nacional e internacional del trabajo.

La región étnica se ubica dentro de una gran variedad ecológica que abarca desde la tierra caliente (0-800 m s.n.m.), la tierra templada (800-1 800 m s.n.m.) hasta la tierra fría (1 800-3 200 m s.n.m.). En toda la zona se descarga la humedad que los vientos del norte (en invierno) y del oriente (en verano) traen desde el golfo de México. La zona montañosa de altas serranías abarca un 70% de la mazate-

ca; mientras el 30% de las tierras bajas se encuentra surcado por lomeríos y sierras pequeñas.

Estas dos grandes áreas albergan por lo menos cuatro subsistemas socioeconómicos claramente diferenciados uno del otro, aunque este contraste no significa ausencia de interrelaciones importantes de una y otra área. En todas, sin excepción, una gran parte de la actividad humana está destinada a la producción de maíz y otros productos de autoconsumo, que son la base de la cultura étnica actual.

Subsistema de tierra fría

Este subsistema contiene bosques que aprovechan una alta concentración de neblina, y como flora rectora a pinos y robles (*Pinus patula*, *Pinus ayacahuite*, *Pinus tenuifolia*) así como abundantes epifitas.

Encontramos una gran variedad de actividades económicas en esta área. Entre ellas se podría mencionar la producción de maíz, frijol y chile cultivados bajo el sistema de roza, tumba y quema; se siembran también algunos tubérculos como el chayote; se cultivan árboles frutales, y se explota la madera para hacer tablas para la construcción, sillas, puertas, guitarras y violines. La cacería desempeña un papel muy secundario y la pesca en los ríos es escasa. El área tiene una altísima densidad de población. Por lo pronto podemos afirmar que existe un creciente desequilibrio entre el volumen de población y la capacidad de alimentación con los sistemas productivos existentes. Este desequilibrio se manifiesta sobre todo en el hecho que se están intensificando los usos de los recursos naturales para energéticos (los habitantes de las diversas localidades tienen que ir cada vez más lejos para cortar la madera); las tierras escasean cada vez más para el cultivo de roza, tumba y quema; se intensifica el uso de la misma parcela, lo que conlleva al descenso de la productividad y a la deforestación. La consecuencia es la destrucción de suelos y el empobrecimiento de la productividad. La población emigra temporalmente hacia la zona templada en donde se requiere mano de obra para la cosecha del café.

Subsistema de tierra templada

En la tierra templada domina el bosque tropical húmedo de montaña con robles y el liquidámbar (*Quercus* de diversas especies y *Liquidambar styraciflua*), algunas especies de pinos (*Pinus strobus* *chiapensis*) y especies de bosque tropical de montaña como *Weinmannia*. En esta región (me refiero a todo un cinturón que abarca desde Huautla de Jiménez, Eloxochitlán, Ayautla, Tenango, San José Independencia) el cultivo de maíz, frijol y chile para autoconsumo se combina con el café, producto éste que encontramos desde los 400 hasta

los 1 700 m s.n.m. Podemos afirmar que el cultivo de este producto ha reorganizado la economía de la tierra fría y templada, ya que la primera suministra la mano de obra temporal necesaria para la segunda. El café se siembra de manera extensiva, casi no se utilizan fertilizantes y la productividad por hectárea está muy por abajo del nivel medio nacional. Si bien el café se ha convertido en el producto rector de la economía de esta parte de la mazateca, sería incorrecto dejar de examinar la producción de otros cultivos que se autoconsumen y/o se intercambian regionalmente.

Por la tierra templada pasan grandes ríos, como el Santo Domingo, que literalmente surcan imponentes serranías. Éstos son escenarios de microecologías y microclimas hábilmente aprovechados por los mazatecos. Cada uno de los ecosistemas tiene su nombre en mazateco (véase *infra*).

De los ríos se pesca y se atrapan "acamayas" (langostino de río). En algunas de las riberas se siembra tabaco y chile utilizando yuntas para tirar el arado. Es el único lugar donde se puede arar. La selva de la montaña va cediendo su lugar a la producción de café que asimismo en ocasiones desplaza a la propia producción maicera.

Subsistema de tierra caliente

En la tierra caliente (de 0 a 400 m s.n.m.) encontramos la selva del trópico húmedo con *Brosium alicastrum* como especie de vegetación característica. En la medida en que comenzamos a subir la sierra (aproximadamente a los 400 m s.n.m.) encontramos el *Quercus corrugata* y el *Ulmus mexicana*.

En esta área ubicamos por lo menos tres subsistemas socioeconómicos: el área de la presa Miguel Alemán, la zona cañera y la zona ganadera. El embalse de la presa Miguel Alemán tiene como eje rector la pesca que efectúan los habitantes ribereños. De aquí salen hasta 5 mil toneladas anuales de tilapia (familia *ciclidae* regionalmente llamada mojarra), que se vende a las congeladoras de Alvarado. Mediante la CNC (Confederación Nacional Campesina), el Estado ha organizado a algunos de los habitantes en cooperativas, que son las únicas que tienen el derecho de comercializar el pescado. En las zonas ribereñas, los habitantes siembran el maíz, aunque este cultivo está siendo desplazado por la ganadería, que ha adquirido en los últimos años una singular importancia. En esta región no hay sobreferia de mano de obra ya que miles de campesinos fueron desplazados hacia las planicies que hoy en día están sembradas principalmente de caña de azúcar. En efecto, varias comunidades mazatecas "reacomodadas" por la construcción de la presa pasan a formar parte del otro subsistema socioeconómico al ser incorporadas a la producción de caña de los ingenios López Mateos, Tres Valles y las Margaritas.

La producción de la caña de azúcar, del arroz y del hule se efectúa en las partes planas. Ésta es la única parte de la mazateca en donde se ha mecanizado la producción. Para ello se desmontaron, con recursos de los bancos internacionales, miles de hectáreas de bosque tropical.

El cultivo del maíz subsiste en las serranías cercanas en donde no entra el tractor. Es aquí donde los mazatecos reproducen técnicas de producción según sus conocimientos milenarios. Evidentemente la producción de la caña y del hule ubica a los mazatecos en subsistemas socioeconómicos mayores que el territorio de la etnia. Sin embargo, se tiene la costumbre de contratar a mazatecos serranos para el corte de caña cuando la mano de obra escasea en las zonas cañeras.

Finalmente, hay un último subsistema socioeconómico ubicado entre las planicies y las altas serranías. En esta zona se ubican los municipios de Jalapa de Díaz, Ixcatlán, Soyaltepec y parte de San José Independencia. En esta área, la ganadería adquiere cada vez más importancia desplazando cultivos tradicionales y destruyendo los últimos bosques tropicales. Es una zona de lomeríos con arroyuelos que desembocan en los grandes ríos o en la presa Miguel Alemán. (Parte de esta área sería inundada por la presa Cerro de Oro.) Se siembra una gran variedad de productos que se alternan con el maíz y el frijol. Todo ello con el sistema de roza, tumba y quema. Esta región produce ajonjolí, arroz, piña y se recolecta el barbasco (producto natural para manufacturar anticonceptivos). Los mazatecos utilizan estos lomeríos manejando hábilmente sus características microecológicas, en alternancia con los bajos que se inundan en el tiempo de lluvias.

Este enorme laboratorio con sus subsistemas ecológicos generados por las serranías y las profundas barrancas ha sido modelado por la mano del hombre durante más de un milenio. No sólo ha sido escenario de la agricultura manejada en múltiples formas sino también zona proveedora de productos silvestres, de una gran cantidad de plantas medicinales, de materiales de construcción, de animales de caza mayor y menor, de peces en los ríos y de energéticos. El manejo de las plantas silvestres, semicultivables y cultivables en los distintos ecosistemas es uno de los acervos culturales más importantes de los grupos étnicos.

LA ECONOMÍA DE SUBSISTENCIA Y DE LA GANANCIA EN LA MAZATECA

La economía de subsistencia

Hasta hace muy poco tiempo la región había sido inaccesible para los vehículos automotores. Los campesinos se incorporan al merca-

do nacional a través de su fuerza de trabajo así como de la ecología diferencial, principal fuerza productiva. Todo ello bajo un eje central que va a modelar la identidad étnica: la economía de subsistencia. Por lo que se refiere a la agricultura, los procesos de trabajo están determinados por el sistema de roza, tumba y quema, a excepción de las partes mecanizadas. Con este sistema se obtienen los distintos productos necesarios para el autoconsumo así como para el mercado regional, nacional e internacional.

La economía de subsistencia se ha ido moldeando según los requerimientos de producción del mercado. Originalmente se fincaba en estrategias productivas que incorporaban cultivos múltiples de diferentes especies y que en su conjunto formaban lo que podríamos denominar "estrategias de producción mesoamericanas".

Con "estrategias de producción mesoamericanas" me refiero al hecho de manejar en un modo determinado la naturaleza creando una unidad de producción y consumo sobre la base del complejo maíz, frijol, chile y calabaza, incorporando productos y variedades regionales de recolección.

Cada grupo étnico reelabora a partir de su experiencia, basada en el manejo de su medio ambiente, sus estrategias. Así, una unidad de producción-consumo mazateca utiliza más de cien plantas útiles. Detrás de cada estrategia hay experiencias de selección-conocimiento milenario (Terán, S. y Zizumbo, D., 1985), que evidentemente no es reconocido por los técnicos agropecuarios.

Podemos afirmar que el manejo de la milpa, el huerto familiar, el acahual y la montaña organiza todos los ámbitos de la vida mazateca y que la cultura del maíz es el eje central de la cultura étnica. En efecto, todos los aspectos del modo de vida se vinculan con esta planta. Es el sustento cotidiano que no falta en ninguna comida; el modo de prepararlo es parte de las tradiciones culinarias regionales (véase el cuadro 1); su siembra moviliza todo el conocimiento que los mazatecos desarrollan alrededor de la naturaleza en sistemas clasificatorios que son indispensables para el buen éxito del cultivo. El tiempo y el espacio se clasifican según la producción, circulación y consumo del maíz (véase pp. 152-153: "Calendario agrícola mazateco y rituales agrarios").

El cultivo del maíz no sólo es un hecho económico, sino que también evoca todo un sistema de símbolos y de relaciones sociales entre los mazatecos y con la naturaleza; es, pues, la base de las condiciones de producción.

El manejo del entorno por parte de la economía doméstica mazateca es complejo. La diferenciación por áreas en que se maneja la agricultura, es decir huerto, milpa, acahual, montaña (selva), se define también por conceptos distintos, que en lo simbólico tienen significados muy diferenciados según la concepción del mundo mazateco, como son los territorios en que el hombre domina todo y aquellos en los que domina el dueño de la selva *Chikon nangui*. (Al res-

Figura 3. Alimentos vinculados al maíz en Ixcatlán, Oaxaca

niño	tortilla	nda nja	mole amarillo
niño stuó	totopo	niño stie	bollos
niño ste nistá	tortillas de elote	nyaixi nyiting	chileatole
ndo yojó	tamal de masa	ndo yojó xutí	tamal de tomate
ndo tse nixma			
stinjo	tamal de frijol	niño teng	atole de masa
nandá nayo	pozole	nandá nayo sang	pozole de masa agria
nandá kixungá	pozole de maíz	nandá kixungá sang	pozole agrio de maíz
	reventado		reventado
nya tojmá	pinole	nda ñaj susé	mole verde
niño suti	entomatadas	popo nyaxó	chilaquiles
nya já chucura	champurrado	niño ñaj	enchiladas
nda ñaj ticud	mole verde con caracoles	niño toko nañá ixi	tamal de gallina
ndo yojó nyiting	tamal de elote		

FUENTE: Romeo Sarmiento, 1982, p. 325.

pecto véase subcapítulo "Donde se siembra hay muchos espantos".)

A cada una de las áreas corresponde una forma de aproximación distinta. El huerto familiar es el lugar de experimentación al cual se trae plantas del acahual y la selva. Contiene frutales y plantas que le son de gran utilidad culinaria, medicinal y estética, y es además sede de animales domésticos como los marfanos, las gallinas y los guajolotes.

La milpa es el lugar central donde se siembra el maíz, pero no exclusivamente. Al maíz le acompañan otros cultivos y asimismo se mantienen en la milpa algunas variedades de plantas que se reproducen de manera silvestre. También se conservan algunos árboles para obtener madera para la construcción, así como palmas para techar las casas. Cuando hay que delimitar la parcela es frecuente observar la siembra de algunos árboles para cercar (se trata de una cerca viva), que posteriormente servirán para leña.

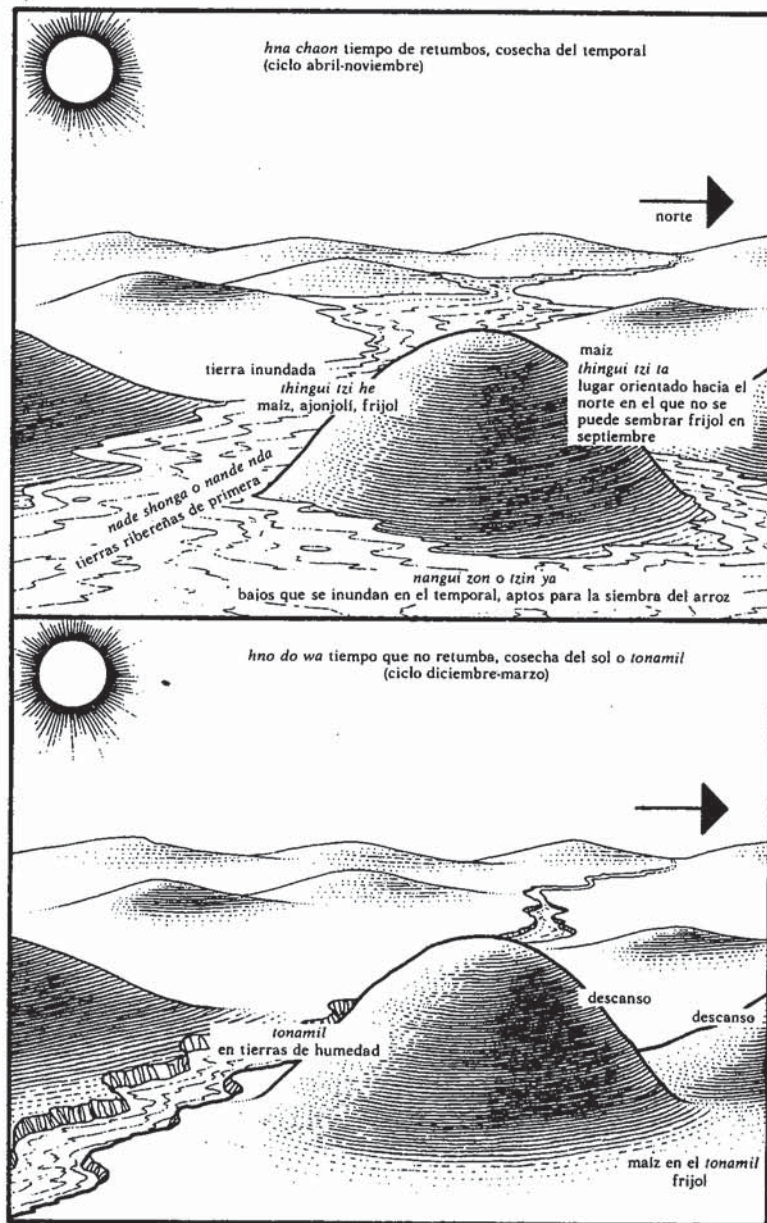
El acahual se refiere a la porción de tierra que se deja descansar y que se compone de vegetación secundaria. De aquí se obtiene (en caso de que no se encuentre la parcela muy alejada) la leña necesaria para cocer los alimentos. Es importante señalar que a través de la tumba y quema del acahual se reintroducen los nutrientes, dándose así la reposición y fertilización natural a la tierra.

Es muy complejo el manejo de la milpa en las diferentes condiciones microecológicas de los suelos y según la cosecha de que se trate. (Véase fig. 5.) Para las siembras del *tonamil* (de noviembre a mayo) es común no quemar lo rozado en las bajas de los lomeríos. El motivo es que si se deja la vegetación cortada sobre la tierra y se siembra sobre ella, se conserva la humedad durante los tiempos de sequía. Por otro lado se siembran los lomeríos en el cultivo de *temporal* y los bajos se utilizan para sembrar arroz. En el temporal se quema lo que se rozó y se integran a los suelos los nutrientes con las cenizas. Al final del temporal, por septiembre, utilizando las cañas del maíz se siembra el frijol. Sin embargo, éste no se puede sem-

Figura 4. Manejo de las plantas y de los animales en varias economías domésticas observadas en Jalapa de Díaz, Oaxaca. (No todas las unidades de producción tienen todos los productos mencionados. Del acahual y de la montaña menciono únicamente los observados para ese momento, septiembre de 1980.)

Huerto	Milpa (hmlae)	Acahual (ia'ba)	Montaña (hmla'cha)
tamarindo limón cal almendro estruipo anóna chiconapote guajinivil capulín (trop.) guaje jicara platano mango aguacate chile de árbol papaya café guanábana chayote yerobuena (med.) albahaca (procc.) oregano (med. cond.) ajonjolí (med.) cilantro rosa de castilla (med.) canutillo (med.) acuyo (med. y cond.) yerba dulce (med.) yerba martina (med.) ruda (med.) hoja para disenteria árlica (med.) pomarrosa chuneras maney xochicubas nanillo jobos chichito (trop.) guajillo flores	men milpa en general: plantas útiles de una milpa Tipos de maíz: nih mien (aaba) maíz blanco nih mien (hmdn) maíz negro nih mien (sinadh) maíz amarillo nih mien maíz del banco navasiku yerba mora (no sembrada) ska tu hmda quelite naya sa huede de noche comestible naya shi oreja de conejo svo planta cuyo tallo y raíces se usan para barrer palo de sangre, cerca y leña (sembrado) guasmole jitomaite chico chile, dos variedades cilantro yuca caña de azúcar ska tu hojas para envolver el tamal frijol ajonjolí arroz caña de azúcar café palma para techar las casas piña jicama yuca zaku hmi pelo de elote r'io totomuzile chutim elote nah nian ulote	jonote real pochota palo mulato palo picho cedro guayacán palo lagarto palo magroso	barbasco tepalcote cedro guayacán palo picho caoba eucétera hmla milpa nahlin hml espiga chutim mazorca ska hnu hoja ya hnu tallo tuzin hml raíz externa ko'nan hml raíz interna hmla chutim maíz tierno nihicha mazorca vieja

Figura 5. Clasificación de los lugares en que se ha de sembrar según su ubicación, clase de tierra y posición del sol con respecto a los lomeríos.



brar en los lomeríos que miran hacia el norte ya que la sombra "no se quita" hasta mediodía. Asimismo, en esta época se siembra ajonjolí, y ya en agosto se siembra camote y yuca.

La milpa también se siembra en la cosecha del *tonamil*, en las tierras junto al río. Según don Amadeo Calleja estas tierras siempre se mantienen frías y no requieren lluvias para enfriarse, condición para sembrar en las tierras de temporal. Estas tierras son inundables en el tiempo de aguas. Se utiliza el arado y, aparte del maíz, se siembra chile, que tiene buena cotización en el mercado.

En algunas regiones, el terreno para milpa es utilizado parcialmente para la siembra de café y para la ganadería. La montaña y la selva son zonas que se destinan como proveedoras de madera o bien como reserva para abrir nuevas áreas de cultivo, que en un principio son de alto rendimiento. Es por ello por lo que los mazatecos clasifican estos terrenos de manera diferente al acahual. Es aquí donde hay productos de recolección como el tepejilote o elote del monte. En los lugares en donde hay algún río o riachuelos se obtienen peces (que se capturan con barbasco), langostinos y almejas.

La mayoría de la población mazateca depende directa o indirectamente de la economía de subsistencia. Sin embargo, su naturaleza se va transformando. La economía de subsistencia no es incompatible con los requerimientos del mercado capitalista respecto a productos regionales y los va integrando. Mediante la economía de subsistencia se integra la ecología diferencial, los medios de trabajo sencillos (coa o tarpala, machete curvo, hacha y una serie de productos artesanales, como lazos, trampas para pescar, ollas de barro), la fuerza de trabajo y las peculiaridades de la organización étnica, con la producción requerida por la división nacional e internacional del trabajo.

Pero este proceso es contradictorio. La necesidad de sembrar cada vez más un solo producto, según los requerimientos del mercado, desplaza de manera importante la tradición compleja de la relación huerto, milpa, acahual y montaña. Los cambios en la tecnología asociados con el monocultivo destruyen este manejo de los diferentes ecosistemas. Un ejemplo extremo sería la destrucción de la cultura del maíz y la utilización múltiple de los lomeríos con la introducción del ganado en forma extensiva en los municipios de Jalapa de Díaz y de Ixcatlán. Para otros productos no hay créditos. En 1978 el Banco Rural otorgaba créditos para impulsar la pequeña producción maicera introduciendo semillas mejoradas, fertilizantes químicos y pesticidas. Para doblar la producción de maíz, el banco prohibió la siembra extensiva de milpa. Y es que el uso de fertilizantes ocasiona lo que el banco considera hierba mala, que debe ser eliminada con herbicidas, los cuales destruyen las leguminosas (como el frijol) que al no ser cultivadas se impide la fijación del nitrógeno indispensable para el siguiente ciclo agrícola. Tampoco se dan subproductos como quelites y verdolagas. Además, el manejo indiscri-

minado de pesticidas reportó intoxicaciones de niños y adultos, y la "matazón de miles de peces" en los riachuelos.

La producción aumentó al doble pero el maíz fue exigido por el banco como pago de los créditos porque éstos no podían ser pagados en efectivo. Este aspecto iba en contra de las costumbres locales de guardar el maíz primero para el autoconsumo y en segunda instancia venderlo. Con los créditos se pagó el trabajo que anteriormente se realizaba por ayuda mutua. Asimismo se evitó con ello que la fuerza de trabajo excedente saliera de la región. Con la política crediticia, la introducción de tecnología de alto rendimiento y la utilización intensiva de pesticidas y fertilizantes se crea una contradicción seria entre las estrategias productivas mesoamericanas destinadas al autoconsumo y las productivistas del banco en beneficio del mercado. Estas últimas estarían orientadas a aumentar la productividad a cambio de un ingreso equivalente al salario mínimo. Como efecto secundario, pero no menos importante, por poco se pierde el maíz criollo, una vez que casi la totalidad de la gente lo dejó de sembrar durante tres años.

Para dar paso a la cultura capitalista reinante con su consumo diferencial, con sus productos comerciales generalmente de tipo monocultivo y con su lógica de la ganancia, es necesario que se rompa la unidad producción-consumo propia de la cultura del maíz. La economía de subsistencia se mueve entre estos dos polos opuestos. Su interrelación es dinámica. Mientras que hasta los años cincuenta, cuando aún el área serrana permanecía poco comunicada, se extendía el cultivo del café, en la zona de abajo el Estado construyó caminos que comunicaron las regiones productoras de caña con los grandes ingenios azucareros. Asimismo observamos que las formas anteriores de organización del trabajo (la cooperación por medio de la ayuda mutua) están sometidas a una dinámica en la que la organización del parentesco por consanguinidad, por afinidad y ritual va cediendo ante el trabajo asalariado o de la familia nuclear. Sin embargo, si bien todos los elementos están presentes —trabajo por ayuda mutua, de la familia nuclear o asalariado— habría que entre-sacar las tendencias dominantes.

El trabajo. La estrategia productiva de la economía de subsistencia se basa en dos ejes. Uno es el que describimos en las páginas anteriores, es decir el manejo y la domesticación de una gran variedad de plantas, y sin abandonar la recolección. (Respecto al manejo de la milpa y su componente etnobotánica véase Conklin, H., 1976, pp. 261-272; Martínez Alfaro, 1970, pp. 273-303; Reko, B., 1949, pp. 12-20; Sarukhán, K., 1964, pp. 107-172; Lucero, A. y S. de Ávila, 1976, pp. 48-58.) El segundo se refiere a la alta inversión de trabajo regulada por la propia economía doméstica. El huerto familiar es área manejada estrictamente por las mujeres; se destina a la siembra de plantas medicinales y/o de uso culinario y estético (véase Elena Lazos, 1983).

Veamos ahora cómo el trabajo y la cooperación en la milpa de la unidad socioeconómica de producción campesina de subsistencia estaban determinados por la economía doméstica. El trabajo familiar no se incorpora de manera irreflexiva a la economía doméstica, sino con el objetivo de satisfacer una serie de relaciones que combinan el trabajo de la familia nuclear con el de la familia extensa y con el de compadrazgo. Sin embargo, hay que aclarar que el trabajo por ayuda mutua no sólo tiene relevancia en la producción de alimentos sino en todos los ámbitos de la vida mazateca: en la milpa, en la tumba de algún árbol, en la construcción de casas, en la obtención de materias primas, en el transporte de enfermos hacia pueblos que cuentan con servicio médico y en la preparación de la fiesta familiar. Cuando el trabajo por ayuda mutua rebasa el ámbito familiar y se convierte en una necesidad colectiva para dotar a las comunidades de servicios mínimos se convierte en lo que hoy conocemos como tequio.

El cultivo de roza, tumba y quema requiere una inversión alta de trabajo, que varía según la altura del monte. Para un monte de medianas dimensiones e inculto durante diez años, se necesitan 40 días/hombre para la roza y tumba, cuatro para quemar, tres para sembrar con el bastón plantador, 20 para la primera limpia (en caso de aplicación de fertilizante se necesita una segunda limpia, o sea otros diez días), dos días para la doblada y ocho para la cosecha (Boege, 1979, p. 93). Como se observará, se requieren entre 80 y 90 días/hombre para sembrar tan sólo una hectárea de maíz. Partiendo de un rendimiento promedio de 700 kg por hectárea, para alimentar una familia nuclear es necesario sembrar por lo menos 2.5 hectáreas.

Las diferentes tareas no pueden realizarse en cualquier momento del año, sino que, al contrario, tienen que estar perfectamente coordinadas con el calendario agrícola anual. Aquel que no rozó ni quemó antes del comienzo del temporal, no podrá sembrar a tiempo y su milpa no madurará durante el ciclo de lluvias. Ante este problema la economía doméstica se enfrenta a las siguientes alternativas para poder sembrar lo suficiente: una es contratar mano de obra asalariada; otra, tener muchos hijos que puedan asumir el trabajo, y una tercera es la ayuda mutua establecida por las relaciones de alianza para movilizar así la fuerza de trabajo subocupada. Este último aspecto requiere una explicación. Si cada una de las unidades de producción utilizara la misma cantidad de fuerza de trabajo, el intercambio en trabajo tendría poco sentido, ya que cada uno de los miembros se sentiría en la obligación de devolver la cantidad de trabajo obtenida. Sin embargo, el intercambio de trabajo obedece a reglas más complejas, y que tienen que ver con las alianzas sociales fundamentadas precisamente alrededor del fondo ritual. (En el capítulo siguiente analizo los sistemas de compadrazgo en relación con las estrategias productivas y con el poder político.) En los rituales

de alianza se fijan las bases para tener acceso a la fuerza de trabajo de las mujeres, de los yernos y de los hijos de los compadres. O sea que el fondo ritual está destinado, entre otros fines, a reforzar las estrategias productivas de las distintas unidades domésticas de producción. En cuanto a la ayuda mutua, en el municipio de Jalapa de Díaz constaté lo que Marroquín (1957, p. 118) describe respecto a los campesinos mixtecos:

Nosotros interrogábamos a un campesino sobre los aspectos de la guetza [ayuda mutua] y se nos ocurrió argumentarle que lo que gastaban en comida y bebidas alcohólicas era mucho más que lo que podrían gastar en caso de contratar peones; el campesino nos contestó que eso tal vez podría ser cierto, pero que el trabajo de los peones nunca era igual al trabajo que se logra con la guetza; el peón trata de terminar la tarea lo más tarde posible, el trabajador de la guetza, por el contrario, trata de terminar lo más pronto, sea para disfrutar de la alegría de la comida, sea para verse libre de la obligación y pasar a trabajar en su propio terreno. El campesino desconfía del trabajo del peón, en cambio tiene la fe completa en el tequio, pues sabe que sus colaboradores tienen interés en que el trabajo se haga bien, porque están esperando ese mismo trabajo en sus propias parcelas.

Generalmente los cultivos destinados al autoconsumo son los que movilizan la ayuda mutua, en cambio los productos comerciales como el café, la caña de azúcar o el chile se obtienen con trabajo asalariado. En Jalapa de Díaz, el Banco Rural contabilizó, para el otorgamiento del crédito, el pago de la fuerza de trabajo. Los costos de producción resultaron mayores que el precio oficial por tonelada de maíz, de tal manera que el lugar se declaró zona de desastre. Sin embargo, no había ningún desastre. Lo que sucedió fue que los funcionarios del banco obligaron a los campesinos, mediante el control crediticio, a realizar las labores en lapsos bien definidos; para cumplir con estos tiempos recurrieron a la contratación de la fuerza de trabajo, lo que incrementó "visiblemente" los costos de producción. El hecho de que los costos de producción estén por encima del precio de garantía es un problema que se oscurece si no se contabiliza el trabajo propio o el de la ayuda mutua. Una vez que se retira el banco (porque la inversión no es "recuperable"), los campesinos jalapeños más depauperados vuelven al antiguo sistema de la ayuda mutua. Este hecho también demuestra que hoy en día el trabajo mediante ayuda mutua no se da por una tradición antigua sino por la necesidad de tener fuerza de trabajo disponible, sin entrar directamente al ciclo monetario, para enfrentar la desigualdad entre costos de producción y precio del maíz en el mercado.

Hemos observado que en una misma unidad de producción familiar se utiliza ayuda mutua para los cultivos de autoconsumo y trabajo asalariado para los destinados al mercado. La ayuda mutua hace indispensable que el análisis de la unidad socioeconómica campesina

na pase por las relaciones de parentesco consanguíneo, por la afinidad y el ritual así como por la misma comunidad o comunidades. Su importancia va disminuyendo de tal manera que, por ejemplo, en Jalapa de Díaz hacia el año 1970 estaba generalizado, y para 1983 lo observamos sólo entre los más depauperados.

Ahora bien, veamos la lógica interna de la economía de subsistencia. Armando Bartra (1982, p. 25), apoyándose en Eric Wolf (1971, pp. 13 ss.), nos resume los objetivos de la producción de subsistencia: 1] la producción para el fondo de consumo vital; 2] fondo ceremonial; 3] fondo de reposición y ampliación de los medios de producción; 4] fondo de transferencias hacia el exterior (Bartra, A., 1982, p. 43). La estrategia productiva de la economía doméstica tiene en cuenta estos factores.

El fondo de consumo vital. Constituye la parte más importante de la producción del campesino mazateco. Se puede obtener mediante los ingresos de la producción vendida, de la producción destinada al autoconsumo, o por ambas. Esta diferenciación es importante porque parte de la cultura étnica se basa en el conocimiento y uso de los cultivos de autoconsumo. Por éstos se originan las formas de cooperación tradicionales en el trabajo. Asimismo todo el conocimiento agrícola mazateco se crea y se reproduce fundamentalmente en la producción múltiple y compleja de la milpa, con la integración de los diferentes ecosistemas y de los huertos familiares. En este aspecto se incorporan los energéticos, los materiales para construir las casas y las plantas medicinales.

Fondo de consumo ritual. Estrechamente relacionado con el fondo de consumo y como su precondition está el fondo ritual. Aquí se satisfacen necesidades culturales que tienen su origen en la convivencia social de la comunidad como estructura socioeconómica de intercambio, ayuda mutua y acción colectiva (Bartra, A., 1982, p. 76). Esta formulación sintética de Bartra requiere una explicación si queremos utilizarla para analizar lo que sucede en la región mazateca.

El fondo ceremonial es piedra angular constitutiva del fondo vital, ya que la organización del trabajo por ayuda mutua moviliza una serie de reciprocidades y lealtades que se cimentan tanto en el intercambio material como en el simbólico. Así, las fiestas anuales de la comunidad como las de casamiento, bautizo y de muertos corresponden a relaciones de alianza que requieren importantes gastos, los cuales son devueltos directa o indirectamente mediante trabajo, ya sea en la milpa, en la construcción de una casa o en otra fiesta. Las relaciones comunitarias necesarias para la economía de subsistencia, que adquiere la forma de economía doméstica, se basan en el principio de dar para recibir y recibir para dar, y organizan la lógica de la economía de subsistencia en el principio ético social de las reciprocidades. (Para la discusión de las reciprocidades véase M.

Sahlins, 1977, pp. 203ss.) La importancia de las relaciones por reciprocidades varía de comunidad a comunidad o de zona a zona. Sin embargo, a veces adquieren tal importancia que se antoja utilizar la categoría de "economía moral" de Thompson (1980, p. 67). En efecto, según este autor, en las masas trabajadoras inglesas del siglo XVIII no existe una racionalidad económica diferenciada de las áreas social y religiosa. Más bien está fundada en formas de interacción simbólica ritualizadas y fundamentadas en normas que no pasan por el mercado capitalista. En la mayor parte de la mazateca, este tipo de relación adquiere una dinámica propia por la gran importancia de las relaciones comunitarias.

El fondo de consumo ritual es básico dentro del intercambio simbólico. Se compone en parte de marranos, guajolotes y gallinas, pero también de los productos recién cosechados. Las fechas de las fiestas de casamiento o bautizo son fijadas frecuentemente alrededor de las de la cosecha. Aparte del pago que se hace por la novia, la familia del novio asume todos los gastos de la fiesta; en reciprocidad por sus servicios, a los nuevos compadres se les da uno o dos guajolotes, una canasta llena de tamales, etc. En la fiesta de muertos, que a todas luces es la más importante, también se consume una parte significativa del fondo ritual (la fiesta de muertos se celebra un poco después de que se ha levantado la cosecha de maíz y de frijol).

Este fondo ritual adquiere una importancia clave cuando está destinado a cimentar las alianzas que posteriormente han de movilizarse en la ayuda mutua. El fondo ritual como fondo de consumo básico no proviene sólo de la producción propia. En su formación también puede intervenir el mercado. Favre (1973, pp. 276ss.) insiste en que las fiestas constituyen un desangramiento económico para la comunidad étnica y a la vez una fuente de acumulación importante para los ladinos que generalmente son los comerciantes.

Fondo de reposición y ampliación de medios de producción. Se conforma de productos almacenados específicamente para ello (por ejemplo los granos), o bien del ingreso monetario de la producción vendida. Las tierras en descanso pueden considerarse parte del fondo de reposición. Esta reserva de tierra no cultivada por algún tiempo es esencial para la reposición que el cultivo de la roza, tumba y quema requiere. De hecho esta técnica agrícola es la más adecuada para cultivar el trópico húmedo (Weischet, 1984, p. 112), puesto que los nutrientes básicos almacenados en la biomasa se incorporan a los cultivos.

Es necesario un fondo de reposición pasivo que se compone de las tierras que se dejan en descanso de tres a 10 años. Si éste no existe, el sistema de roza, tumba y quema entra en el círculo vicioso que disminuye los rendimientos y se tiene que utilizar más seguido determinadas tierras.

Fondo transferencial hacia el exterior. Wolf (1972, p. 18) incluye dentro de los fondos el que se destina a la renta. Éste, comenta Bartra (1982, p. 48), no es de la misma naturaleza que los anteriores. En primer lugar, esto corresponde, más que a una necesidad interna de la unidad socioeconómica campesina, a un mecanismo de explotación que es ejercido desde el exterior por la acción del sistema; en segundo lugar, esta fracción del ingreso que el campesino debe ceder no es más que una parte de las transferencias a las que se encuentra sometido; la otra parte del excedente que se le escapa, y a veces el más importante, no adopta en ningún momento la forma de un ingreso efectivo posteriormente cedido y fluye de la unidad socioeconómica campesina sin que en rigor pueda decirse que el campesino lo paga. Por estas razones preferimos calificar a este cuarto destino de ingreso, producto o trabajo campesino, como transferencias al exterior, incluyendo en este renglón tanto las rentas y los intereses efectivamente pagados como los demás flujos de excedente que de diferentes maneras se ve obligada a ceder la unidad socioeconómica campesina.

Me parece sugerente la idea de Wolf sobre el fondo de renta para entender la historia de la economía mazateca. Por la conquista de los grupos nahuas del altiplano, los mazatecos han tenido que tributar tanto en productos como en trabajo. Este proceso no sólo se refiere a la época prehispánica o a la conquista española y al primer período colonial. Cuando se constituyó la República de Indios se tuvo que trabajar gratuitamente con el cacique cultivando sus sembraderas, se le entregaban aves y una pareja tenía que trabajar semana por semana en su hogar. Si bien el tequio y el trabajo comunal en la actualidad no son apropiados directamente por los comerciantes, éstos se benefician más al sacar el producto por las carreteras o brechas reparadas con trabajo comunal. Pero también tenemos el ejemplo de la hacienda donde los campesinos mazatecos que recibían una porción determinada de tierra tenían la obligación de trabajar sin remuneración unos días a la semana para el patrón. Asimismo, en 1975, los campesinos de Jalapa de Díaz denuncian al cacique Valeriano Carrera porque los obliga a realizar el tequio para limpiar y cultivar sus tierras.

En Tenango, algunos ancianos han acumulado tierras que explotan arrendándolas a sus compadres, los que tienen que desangrar parte de la producción (a veces la mitad de la cosecha de café) a cambio de poder seguir cultivando estas tierras. El fondo de renta, entonces, no únicamente denota una relación desigual del campesino con el mercado o la sociedad en su conjunto, también se engendra por la dificultad del capital productivo para desarrollarse en regiones de difícil acceso.

Las transferencias de la unidad de producción campesina al exterior constituyen la función específica de la economía campesina dentro de la reproducción capitalista global. La extracción de plus-

valor, que es el nexo básico del campesino con el sistema, va acompañada normalmente de una relación asimétrica en todos los niveles: dominación política y sometimiento ideológico. Las transferencias al exterior de la unidad socioeconómica campesina se dan a través del mercado y cobran la forma de intercambio desigual. La pérdida del excedente se produce en una serie de actos de compra venta en los cuales el campesino, en términos de valor, entrega más de lo que recibe (Bartra, A., 1982, p. 49).

El intercambio desigual se da fundamentalmente en tres niveles: en el mercado de productos, en el de trabajo y en el de dinero. Hay que aclarar aquí que en la medida en que los campesinos mazatecos (los de la zona serrana) recurren a mercados locales, el intercambio desigual no se da cuando el costo de producción está regulado por los valores individuales. Es perfectamente factible el intercambio de valores iguales en el intercambio local entre las unidades económicas, ya que trabajan de manera análoga y los distintos productores conocen aproximadamente el costo real de lo que compran y lo que venden.

El mercado local tiene importancia dentro de la región étnica porque es el que integra a las unidades de producción aisladas. En este caso no hay una transferencia de excedentes. Más bien la transferencia de excedentes funciona sobre todo con los productos destinados al mercado nacional e internacional. La naturaleza de la explotación del trabajo campesino es impuesta por la interiorización de la forma de intercambio desigual. Ésta no puede ser descubierta más que en el contexto de la reproducción del capital social (Bartra, A., 1979, p. 80). La fuente de la transferencia no está en la circulación exclusivamente, sino más bien en el propio proceso productivo, en la necesidad compulsiva de producir para la subsistencia.

El sacrificio de la ganancia media es una de las formas típicas de funcionamiento del campesino. Empero, si en los costos de producción se incluyen los salarios (o sea el pago de la fuerza de trabajo), observamos que la parte de trabajo propio, el familiar y/o el de la ayuda mutua no es pagado. Efectivamente, en la producción para el autoconsumo la fuerza de trabajo no es contabilizada.

Con diferentes matices podemos observar este fenómeno en las diversas áreas mazatecas. Si bien los cultivos comerciales se realizan en combinación con fuerza de trabajo asalariada, todos los campesinos incluyen en su fondo de consumo vital una parcela para la producción de maíz, frijol, etc., así como su huerto familiar. Si el campesino vende para comprar y en esta transacción no gana, entra en una contradicción. Las condiciones de inequidad que se derivan de la desigualdad estructural (aunadas a las extraeconómicas) lo llevan a evaluar distintas alternativas productivas para enfrentar el creciente deterioro que sufre su economía. Una es intensificar el trabajo propio y no recurrir al mercado de trabajo; la otra, el trabajo asalariado que se efectúa básicamente en los cultivos comerciales.

Una parte central de la estrategia productiva de la economía de subsistencia para subsanar la inequidad es la producción de artesanías. En efecto, los productos artesanales que se intercambian en los mercados regionales ayudan a amortiguar el creciente deterioro de los ingresos de la unidad campesina de producción. Otra es aumentar la producción comercial a costa del área de siembra para autoconsumo. Esta última es una tendencia que constata Roger Bartra (1974). Otra posibilidad es aumentar las siembras para el autoconsumo (tendencia defensiva, según Sabate, 1982, p. 31) y colocar su fuerza de trabajo en el mercado de trabajo. Esto último sería posible si el mercado de trabajo fuera abierto. Por la estructura del mercado de trabajo, gran parte de los mazatecos tienen que salir de la región y emigrar. Varios campesinos dejaron de cultivar productos para el mercado y se fueron a trabajar a los desmontes y en la construcción del dique de la presa así como de carreteras y tendido de líneas eléctricas de alta tensión. Todos estos trabajos temporales fueron acompañados con medidas restrictivas de crédito bancario y generados con préstamos del Banco Mundial, para que así la fuerza de trabajo estuviese disponible.

No quisiera repetir toda la argumentación y discusión en pro y en contra de las formas de explotación del trabajo campesino. Sin embargo debo mencionar que a las formas de explotación inherentes al desarrollo desigual se añade la que realiza el capital usurario y comercial. Si bien es cierto que la explotación se seguiría dando sin los usureros y comerciantes.

En la región mazateca, sobre todo en la zona serrana y en grandes partes de las áreas medianas y de abajo, han dominado los usureros y comerciantes. Esta forma extra de exprimir la economía campesina se da también por una correlación de fuerzas desfavorable de los pequeños productores respecto a los poderosos, que con asesinatos, pistoleros y los aparatos priistas intentan coartar los intentos de organización y de protesta.

Si bien la cultura étnica se finca en la economía de subsistencia, tanto en los aspectos vinculados a la producción para el autoconsumo como a la comercial, dentro de la mazateca encontramos a grupos cada vez más proletarizados, y otros en proceso de enriquecimiento.

Decíamos que un aspecto importante dentro de la estrategia de la economía de subsistencia es el trabajo asalariado. En la mazateca alta los recursos naturales se van agotando. En efecto, con una densidad de población que llega a más de 60 hab./km², el cultivo de roza, tumba y quema realizable sólo una vez al año obliga a gran parte de la población a combinar el cultivo del maíz con la venta de su fuerza de trabajo, fundamentalmente en la región cafetera, es decir entre los 500 y los mil metros de altura. Esta sobrepoblación "relativa" de la parte alta se había resuelto históricamente al poblar las zonas más selváticas de la mazateca intermedia. Este pro-

ceso se da todavía de manera esporádica, sobre todo cuando algunos acaparadores de tierras las dan en arriendo. Pero la emigración de la zona de arriba a la intermedia tiene su límite. La atracción de fuerza de trabajo en la zona del café se refiere tendencialmente a las cosechas que se realizan en noviembre y en diciembre. Algunos de estos jornaleros van posteriormente al corte de caña en la zona de abajo. Los trabajadores asalariados mantienen vínculos con la unidad de producción de su familia aportándole ingresos cuando es posible. Esto sucede generalmente entre los más jóvenes, que van a trabajar a los cortes.

En la zona cañera muchos hijos de cañeros mazatecos no tienen acceso a la parcela. A veces ayudan a su padre a cortar la caña y dependen permanentemente de sus decisiones. Muchos fundan nuevos hogares y cortan caña para otros ejidatarios. Los cortadores de caña de origen local reciben por parte del ejido una pequeña porción de tierra en la cual tienen su solar, también reciben tierras de las montañas aledañas adonde siembran maíz y frijol para el autoconsumo.

Otra posibilidad dentro de las estrategias campesinas es la migración definitiva. En este caso uno de los hijos o hijas van a trabajar a las grandes ciudades como México. Afirmando que es parte de la estrategia campesina porque generalmente una parte del producto de trabajo de los hijos regresa a la unidad de producción doméstica. Es así como producción para el autoconsumo y trabajo asalariado temporal o definitivo van de la mano.

Las unidades de producción capitalista

En toda la mazateca se da el acaparamiento de tierras. Algunos pequeños propietarios respaldados por la burguesía regional despojan a los demás y llegan a tener hasta 200 hectáreas para cultivo de café o para ganadería. Algunos no mazatecos, hasta mil hectáreas y más (por ejemplo, el ingenio de la Margarita). La lógica de su producción es determinada por la ganancia. En sus unidades de producción domina el trabajo asalariado. Aunque según el análisis que hace Neiburg (1984, pp. 281ss.), varios de los enriquecidos prefieren dar las tierras en arriendo a pequeños productores que cultivarlas ellos mismos. Esto es así porque las dificultades de tecnificación del cultivo del café en las serranías se vuelven una traba para el desarrollo del capital productivo.

En la zona de abajo no se presentan estas dificultades. En cualquier ejido hay personas enriquecidas que, a través del control político de la comunidad, se han apropiado de tierras en cantidad suficiente para tecnificar su producción. Éstos formarán parte de las organizaciones de productores oficiales y negociarán su parte del pastel con el capital financiero. Es a través de ellos como se impone

el proyecto de acumulación dominante en las regiones étnicas. Pareciera que estas dos tendencias, la de acumulación y la de depauperación, y la creciente proletarianización de unos y el enriquecimiento de otros, invalidan la tesis anterior de que el corazón de la producción del grupo étnico es sostenido por la economía de subsistencia. Pero esto no es así. Si consultamos las estadísticas observamos que en la producción del café, por ejemplo, de los 3 295 productores el 49.7% produjo de 0 a 5 quintales de café pergamino (un quintal de café pergamino equivale aproximadamente a 46 kg); el 37.9% de 5 a 20 quintales, lo que significa alrededor de 38.6% de la producción total; el 9.6% de los productores produjeron de 20 a 50 quintales o sea el 25.9% de la producción total; 2.4% de los productores produjeron más de 50 quintales y representan el 16.2% de la producción total (Flores y León, 1977, p. 195; los datos se refieren a la cosecha de 1973-1974).

La información anterior demuestra la existencia de una gran mayoría de pequeños productores que no podrían subsistir únicamente con la producción de café. (La productividad regional es de cuatro quintales por hectárea.) No cabe duda que varios de estos productores también venden o intercambian su fuerza de trabajo. El mismo cálculo se podría hacer para la región cañera. En efecto, en el estudio que realizamos en el año 1975 y 1976 en la zona del ingenio la Margarita, la mayoría de los productores sembraba menos de cinco hectáreas de caña de azúcar y complementaba su producción con la siembra del maíz y del frijol (Boege, 1979, p. 213).

LA DINÁMICA REGIONAL

Al integrar los distintos ecosistemas por medio del intercambio, los mazatecos logran satisfacer las necesidades vitales de la etnia sin recurrir al mercado nacional. Los mercados locales, como integradores regionales de diferentes ecologías, se extienden como un rosario por toda la sierra. Desde distintas subregiones los campesinos mazatecos generan los productos de especialización regional.

En Huautla y en los otros mercados serranos se intercambian, por ejemplo, los siguientes productos: los cántaros de barro vienen de San Lucas Zoquiapan, así como las sillas, los comales y el carbón. De Mazatlán provienen los violines, el chile chiltepec, el copal, las velas, los huevos, el cacao, las plumas de guacamayo (para los rituales chamánicos) y el papel de amate; de Huautla, huaraches, violines, pan de burro, pan de dulce y de sal, aceite de hueso de mamey y huipiles; de Huehuetlán, los marranos, las manzanas y la papa; de San Mateo Eloxochitlán, el pan de dulce; de Chilchotla, el tepejilote, el achiote, el tepache y el pan; de Chiquihuitlán, el chile chilte-

pec; de Santa Cruz, la cal. De Ayautla se traen los puros y los huipiles; de Miahuatlán, el pan; de San Miguel Huautla, la panela y el aguardiente; de San Miguel Huautepec, las tablas; de San Jerónimo Tecóatl, las peras y el tomate; de Nanahuatipan, la sal; de Santa María Asunción, panela y aguardiente; de el Camarón, aguardiente y panela (Cortés, 1972, p. 265).

Esta lista se puede ampliar según la época del año, en que se comercian productos de la estación, y también cuando se prepara la fiesta del pueblo, en que se venden los ingredientes para la comida festiva.

Los pueblos de la mazateca baja no están incluidos en el listado anterior. Éstos, por lo menos desde la época colonial, surtían a los pueblos de arriba con cacao, vainilla y algodón; también la caña de azúcar adquiere importancia en la medida en que se usa para la producción de panela y de aguardiente. Los vínculos comerciales entre la mazateca alta y la baja se rompen cuando la parte baja se transforma económicamente por la actividad ganadera. También en el momento en que compiten los productos regionales con los de origen nacional. El algodón, al igual que la seda, es sustituido por los hilados comerciales. En nuestros días sólo el pescado, el ganado (carne) y los quesos se traen de la parte de abajo.

La autosuficiencia de la región étnica es importante. De los recursos bióticos se obtienen energéticos, medicinas y materiales para la construcción de las casas, además de los productos comestibles silvestres.

Otro elemento característico regional son los caminos de herradura transitables únicamente con caballos, mulas o a pie. En los cincuenta se hacían 16 horas para recorrer los 84 kilómetros de distancia entre Teotitlán del Camino y Huautla de Jiménez. Los comerciantes de la sierra Mazateca recorrían en tres días la distancia de Teotitlán al vaso de la presa Miguel Alemán. No es sino hasta los años sesenta cuando se comienzan a construir algunos caminos hacia los centros de captación del café y, en la mazateca baja, hacia las distintas cabeceras municipales. También se saca el café vía avionetas. Sin embargo, el clima serrano y las nubes que envuelven a la montaña no son muy favorables para que este tipo de comunicación sea seguro y constante.

En la parte de abajo no existen mercados de la magnitud de los de arriba, sobre todo en lo que se refiere a Huautla de Jiménez. La explicación de ello podría estar en la misma conformación histórica de las subregiones mazatecas. En efecto, la parte de abajo ha sido agredida por las haciendas ganaderas con la consecuente depauperación de la población, lo que reduce a un mínimo el intercambio simple de mercancías. Si tomamos en cuenta la tesis de que los mercados regionales se ubican en puntos nodales entre varios microecosistemas serranos, podríamos esperar a que se encontrasen mercados importantes en Jalapa de Díaz, Ixcatlán y Soyaltepec. Sobre

todo las dos primeras cabeceras municipales se hallan exactamente en los puntos en donde se elevan abruptamente las serranías y, en el caso de Jalapa de Díaz, el río Santo Domingo se vuelve navegable con balsas. Sin embargo, existe un factor histórico-cultural importante: es la región de la mazateca media, o sea, exactamente en el punto en el que se eleva la montaña, donde se encuentra la línea divisoria entre el mazateco de Huautla y Tenango y los de abajo. Tradicionalmente existe un conflicto serio por tierras entre las comunidades colindantes (por ejemplo entre Ixcatlán y Tenango). Otro hecho importante es que justo esta franja presenta una densidad menor de población en comparación con la mazateca baja o la parte alta.

Aguirre Beltrán identifica los centros de los mercados con el lugar en que se ejerce la dominación mestiza hacia las comunidades. En el caso de la mazateca (sobre todo alta, pero también en Jalapa de Díaz), los grupos dominantes, comerciantes y usureros, provienen del mismo grupo étnico. Los centros mestizos se ubican en las pequeñas ciudades afuera de la sierra, como es Tuxtepec y Teotitlán del Camino. Esto no quiere decir que los puntos clave del proceso de acaparamiento del café no se ubiquen en Huautla y sus satélites. El hecho de que los centros de mercado regional sean controlados en primera instancia por mazatecos inserta dentro del grupo étnico el sistema de clases sociales que se construyen sobre la economía campesina.

Otro orden de problemas presenta la mazateca baja en la región del reacomodo provocado por la construcción de la presa Miguel Alemán: los mercados de intercambio de la producción regional no existen, puesto que la agricultura de subsistencia está directamente subordinada a las agroindustrias.

La subordinación de la economía de subsistencia a instancias mayores se ha transformado con el paso de los días. Ya en la época prehispánica el trabajo mazateco había sido exprimido desde el exterior; y también desde el interior por los poderosos locales. Los diferentes pueblos mazatecos están en las listas de tributarios de los señores de Teotitlán y de la guarnición de Tuxtepec. Así, cada 80 días Mazatlán tenía que entregar al señor de Teotitlán mantas, huipiles, bragueros, sementeras de maíz, frijol y calabaza (Del Paso y Troncoso, 1905, p. 224). Mientras que Huautla entregaba obras de plumaje, brazaletes, ventalles, celadas, arcos con empuñadura de pluma, una piedra de chalchihuite (de serpentina, jade o jadeíta) grande y cuyo "valor de cambio" era de 15 esclavos, mantas de algodón pintadas con figuras de águilas y otros animales, huipiles, bragueros, esclavos, tortillas, tamales y 50 molcajetes de comida. El algodón necesario para los tributos se obtenía por comercio con la mazateca baja. Además de tributo en especie, se trabajaba para los señores principales. El trabajo consistía en que cada año se tenía que cultivar "una sementera de cincuenta brazas en cuadro y además se le daba indios e indias de servicio en cada semana" (Archivo

General de la Nación, ramo Indios, vol. 4, exp. 196, f. 61 v; citado en Martínez, 1978, pp. 25ss.).

En la primera parte de la Colonia la estructura tributaria no se transforma sustancialmente. Son los productos (cacao, mantas, huipiles) los que cambian el trabajo compulsivo. Los tributos se mutan posteriormente cuando la Corona obliga a las comunidades a entregar dinero, en nuestro caso 60 pesos oro. Para obtener este dinero las comunidades tenían que vender su producción y entrar así al mercado del dinero. Además, el territorio mazateco tendría que servir para pastar cabras y ovejas de propietarios no mazatecos, que venían desde el valle de Tehuacán y asolaban toda la serranía. Esto causó tan grandes conflictos que todos los mazatecos de la parte de arriba se unieron para presentar sus quejas a la Corona. Según las conclusiones de Martínez (1978, p. 65), los mazatecos ganaron la batalla impidiendo el paso del ganado.

El tributo decaee y es a través del comercio de la seda, grana, algodón y nopales como la región étnica exporta sus productos. A mediados del siglo pasado, con la desamortización de los bienes comunales, comienzan las haciendas ganaderas a despojar de sus tierras a los mazatecos de la región baja. Para 1890 existía una cadena de haciendas en las cuales los mazatecos de la sierra y los de abajo tenían que trabajar, a veces compulsivamente. En el municipio de Jalapa de Díaz, por ejemplo, los que eran detenidos por las autoridades municipales, por deudas o por embriaguez, tenían que desquitar su castigo con trabajo en la hacienda productora de caña de azúcar y de aguardiente para la sierra. Para disponer de fuerza de trabajo permanente las haciendas cedían una porción de tierra a los campesinos para que éstos sembraran el maíz y el frijol necesarios para el autoconsumo. A cambio tenían que trabajar en la hacienda (entrevista con el anciano Ramos en el municipio de Jalapa de Díaz). Tenemos aquí una modalidad clara de renta de la tierra en forma de trabajo. Las formas de trabajo que practicaba la hacienda eran de carácter temporal, ligadas al sistema de introducción del aguardiente a la sierra, y creaban formas compulsivas de trabajo para pagar las deudas contraídas. El anciano Ramos recuerda las "cordadas" de gente enganchada que bajaba de la sierra en tiempos de zafra. El otro tipo de trabajo fue el de "pejugal", o sea el de renta en tierra de los peones acasillados, y una tercera forma era la del trabajo libre.

Don Amadeo Calleja también describe el tipo de trabajo compulsivo de las colonias de castigo porfirianas, tan magistralmente descritas por Turner (1967) para Valle Nacional. El café se introduce en la zona serrana a mediados del siglo pasado. El gobierno de Oaxaca fomenta su introducción con una serie de incentivos, sobre todo para los grandes productores. Las comunidades mazatecas pierden sus tierras en favor de 30 fincas que tenían alrededor de un millón de cafetos (Flores y León, 1977, p. 174). Según Rojas (1964, pp. 91-92), los mazatecos serranos tenían suficientes tierras y podían sobre-

vivir aun cediendo partes de sus terrenos a las fincas cafetaleras. En efecto, la parte mazateca intermedia, la que es apta para la plantación del café, presenta una densidad de población inferior a la de la mazateca alta. Como alternativa productiva los mazatecos de esta región se robaban la semilla del café de las fincas y comenzaron a sembrar por su cuenta este producto. Es así como se inicia la integración de la zona mazateca al mercado mundial. Esto es posible gracias a la construcción del ferrocarril que pasa cerca de Teotitlán del Camino. Las fincas estuvieron, en parte, en manos de extranjeros (españoles y alemanes) y una, El Faro, pertenecía directamente a Porfirio Díaz.

Las fincas cafetaleras y las haciendas porfiristas ganaderas pierden su importancia después de la Revolución. Los campesinos mazatecos luchan por la recuperación de sus tierras en la parte baja. Algunas fincas cafetaleras son compradas en propiedad privada, aunque anteriormente fueran tierras comunales reconocidas por las autoridades de la Colonia. Son múltiples los motivos de la venta y abandono de las tierras por parte de los finqueros: por una parte sienten la amenaza de la reforma agraria ya que la correlación de fuerzas a nivel regional se inclina hacia los campesinos sin tierra. Por otra, las caídas espectaculares del precio del café a finales de los veinte y comienzo de los treinta ponen en crisis a más de un finquero. Además, los campesinos mazatecos de la zona se han convertido en pequeños productores.

Como algunos de los finqueros controlan la arriería (las mulas), se transforman en los principales comerciantes del café. Como usuarios y comerciantes que detentan los medios de transporte logran obtener enormes ganancias sin arriesgar su capital con las vicisitudes del tiempo y las grandes fluctuaciones del mercado. El café se sacaba con dos mil mulas hacia el lugar más cercano, en donde se encontraba la vía de tren (Incháustegui, 1967, p. 5). Dos eran las rutas más importantes: Huautla-Puente de Fierro-Teotitlán, y la de Tezonapa, que pasa ahora por la presa Miguel Alemán. El destino del café hasta ahora ha sido en parte los grandes exportadores de café con sede en Córdoba, Veracruz. El control del comercio del café se convierte muy pronto en un aspecto importante dentro de la zona. Los comerciantes emplean pistoleros para proteger la mercancía de las bandas que aparecen de inmediato en la zona. Bandolerismo, arriería y pequeña producción del café caminan de la mano. Los mazatecos también se involucraban en luchas faccionales que tenían su origen en el control del café. En 1966 la zona mazateca producía 105 mil quintales de café, y su producción ha aumentado constantemente.

Ahora bien, la ganadería se desarrolla justamente en la zona de lomeríos de la mazateca, entre las planicies y la sierra. La ganadería extensiva es una forma de aprovechar el trópico húmedo sin grandes riesgos ni inversiones; se va expandiendo desde las planicies del

bajo Papaloapan, e invadiendo una parte del territorio mazateco (municipios de Ixcatlán, Jalapa de Díaz, Soyaltepec). Los protagonistas de este proceso son, en parte, los ex hacendados porfirianos. Para esta expansión de la ganadería se despoja a los campesinos de sus tierras empleando la incertidumbre agraria, la fuerza o las distintas formas de renta como método.

De esta zona salen otros productos. Por ejemplo, en 1980 los campesinos del municipio de Jalapa de Díaz vendieron alrededor de 600 toneladas de maíz para pagar el crédito y en general todo el paquete tecnológico impuesto por el banco. A pesar de la elevación de la producción a más del doble, los campesinos quedaron endeudados con el banco. Asimismo, para el año 1980 se exportaron del municipio de Jalapa de Díaz 150 toneladas de arroz, diez toneladas de ajonjolí, barbasco (cantidad no determinada porque para ese año hubo un cuantioso fraude por parte del cacique en lo que se refiere a los pagos a los recolectores) y dos mil cabezas de ganado.

En los años cincuenta, 22 mil mazatecos tuvieron que abandonar sus tierras en esta región. Con la construcción de la presa Miguel Alemán los mazatecos pierden 500 km², lo que significa la mitad de las tierras cultivables de la parte baja de su territorio. Un sector de la población huye a la sierra en donde tiene familiares. La presión demográfica generada por el desplazamiento intensifica el uso de la tierra y se reducen los ciclos para el cultivo de la roza, tumba y quema. Con ello no se reponen los nutrientes extraídos en cada siembra y las tierras empobrecen y baja su rendimiento. A las nuevas generaciones no les queda más que emigrar temporal o definitivamente hacia las planicies para trabajar en las plantaciones (por ejemplo, a Loma Bonita, en el cultivo de la piña, o bien en los cortes de caña de azúcar) o hacia la ciudad de México.

Una parte de la población se mantiene en las márgenes de la presa, y se dedica a la pesca. La otra parte de la población que es "reacomodada" fue integrada a la economía de plantación, principalmente con la siembra de la caña de azúcar, a los hules y a la ganadería. La economía de plantación de la zona baja, junto con la ganadería, es fomentada dentro del proyecto de desarrollo impulsado por el Estado, los organismos financieros nacionales e internacionales y por la Comisión del Papaloapan. En la zona baja es donde el desarrollo económico se ha de impulsar. Esta tendencia se vuelve especialmente crítica cuando el Banco Rural decide dar únicamente créditos para la ganadería en la región de Jalapa de Díaz. En efecto, después de fracasos rotundos para apoyar crediticia y tecnológicamente a la pequeña producción maicera, los funcionarios del banco opinaron que esta región es apta únicamente para la ganadería, ya que es difícil introducir maquinaria a los lomeríos en que los mazatecos siembran tradicionalmente su milpa. Los conocimientos milenarios del manejo muy diferenciado de los microecosistemas se pierden con los espacios cada vez más reducidos para la milpa. Aquí la tecnología

moderna podría potenciar el conocimiento y lograr una productividad múltiple y autosostenida. Sin embargo, la lógica del mercado y de los extensionistas del banco es otra.

La política dominante entre los años 1955 y 1969 fue dotar de créditos a los poderosos de la parte baja del Papaloapan. Se crearon así las grandes plantaciones de monocultivo, desmonte de selvas para sustituirlos con pastos para una ganadería extensiva. Para este período los pequeños productores recibieron crédito dos veces por parte del Instituto Nacional Indigenista, y es así como tuvieron que recurrir al capital usurario.

En los primeros años de la década de los setenta, el Banco Mundial y las autoridades mexicanas intentan un nuevo experimento de "ingeniería social" (véase un análisis amplio de la intervención del Banco Mundial dentro de la región en Lorenzen, H., 1979). La cuenca del Papaloapan se convierte en un área en la que se quiere aplicar la "revolución verde" al trópico húmedo. Para los funcionarios del Banco Mundial la cuenca del Papaloapan presenta un campo especialmente atractivo ya que, habiendo estabilidad política, la región ofrece ejemplarmente todas las condiciones de la agricultura de los países del Tercer Mundo. Las planicies de aluvión que limitan con el mar, los bosques tropicales surcados por grandes ríos, bosques tropicales de altura, sierras con una alta precipitación pluvial y sierras semidesérticas por la tala inmoderada de los bosques, presentan un espectro de variables impresionantes.

En la región se instrumentan, además, formas tradicionales de producir con las formas más modernas (léase tecnificadas). La nueva política del Banco Mundial se finca en el reconocimiento de los límites a los que se enfrentaron los intentos de elevar la productividad a pesar de los "esfuerzos crediticios" hasta entonces desplegados para capitalizar el campo. Los funcionarios del Banco afirman que si bien hubo un crecimiento económico, grandes grupos de la población rural no recibieron los "beneficios" del desarrollo. En este momento (1973) McNamara, como presidente del Banco Mundial, anuncia un cambio dentro de la política financiera de esta institución. Como el crecimiento económico no es igual a desarrollo y los campesinos pobres se encuentran marginados del proceso, el banco decide apoyar a la pequeña producción campesina. Con ello se trataría de evitar los riesgos sociales y políticos que ha propiciado el crecimiento económico de unos cuantos. En suma, la política del Banco Mundial hacia el pequeño campesino se ubica dentro de la estrategia contrainsurgente diseñada desde el período presidencial de Kennedy.

Con la integración al mercado de miles de pequeños campesinos se espera la elevación de la producción y, además, la ampliación del mercado interno. Esto, a su vez, promovería el crecimiento económico industrial, así como la creación de nuevas fuentes de trabajo, etcétera.

Sobre la base de la revolución verde experimentada en los sesenta en el valle de Puebla (véase Paré, Luisa, 1971), el Banco Mundial intenta con paquetes tecnológicos (semillas mejoradas, pesticidas, fertilizantes, maquinaria, créditos para el desarrollo de la infraestructura) incursionar en la pequeña producción campesina. El inicio del programa coincide también con el impulso de la construcción de la presa Cerro de Oro (hasta ahora inconclusa) y además con los reclamos de la burguesía agraria oaxaqueña de Tuxtepec que no había sido beneficiada por la comisión (entrevista con el diputado Jiménez Puya).

La aplicación del nuevo proyecto económico y social tenía que replantear la acción de la Comisión del Papaloapan. Ésta, a pesar de tener una presencia de más de 20 años en la región, lejos de mejorar ha empeorado las condiciones sociales y económicas de la mayoría de la población (véase también Pacheco, 1977, pp. 155ss.). Lo anterior se debe al tipo de estrategia de desarrollo que la comisión impulsó. El proyecto del Papaloapan fue promovido por el presidente Miguel Alemán, que estaba directamente ligado a la burguesía veracruzana (este aspecto tiene una expresión geográfica ya que si bien las actividades principales de la comisión se ubican en el estado de Oaxaca, su sede se encuentra en la margen derecha del río Tonto, en el estado de Veracruz).

Con la intervención de la Comisión del Papaloapan se desarrollan principalmente las agroindustrias del bajo Papaloapan y el corredor industrial en el valle de Orizaba y Córdoba.

La trasposición de la agricultura de alta productividad y tecnología al trópico húmedo trajo consigo varios problemas. Por ejemplo, pérdidas importantes que los campesinos tuvieron que cargar por la inexperiencia de los técnicos que impulsaron paquetes tecnológicos inadecuados a corto, mediano o largo plazo. A los 40 años de existencia, el monocultivo de las agroindustrias estatales y privadas, lejos de traer el bienestar tan pregonado por los funcionarios, desembocó en la polarización social interna, el enriquecimiento de unos y la pobreza de otros, y en los problemas ecológicos que el modelo del monocultivo implica. Con 20 años de desarrollo bajo los auspicios de la comisión se redujo la producción de alimentos básicos en favor de las grandes plantaciones y de la ganadería extensiva sobre tierras de primera calidad. Este proyecto se impuso mediante el ejercicio brutal del poder por los terratenientes, que a sangre y fuego y con la bendición del Estado despojan y someten a los campesinos de la parte baja e intermedia de la mazateca.

El resultado social y económico que tiene que "enfrentar" la nueva política del Banco Mundial es el siguiente: a 20 años de "desarrollo regional", el 5% de la población tenía más del 50% del ingreso real de toda la cuenca. Más del 40% de la población sobrevive en la infrasubsistencia. La explicación de este fenómeno por parte de los funcionarios del Banco Mundial es muy simple: junto al proceso

de modernización del sector que va capitalizando, existe una parte de población tradicional (los campesinos) que por múltiples factores, entre ellos el cultural, no accede al progreso. Han pasado diez años desde el nuevo proyecto de desarrollo y el autor antes citado (Lorenzen, 1979, p. 115) concluye que los campesinos, a pesar de la elevación de la productividad, empobrecen con la creciente dependencia crediticia y tecnológica.

La corrupción de los funcionarios del banco y de la aseguradora (ocultar cosechas, vender los fertilizantes y pesticidas, declarar zonas de desastre, negarse a pagar los créditos) puede tener varias explicaciones pero, según Hewitt (1975, p. 474), la más importante sería que los campesinos entran en este juego como forma de resistencia pasiva ante la desigualdad.

A pesar de que la producción se dobla o se triplica, no basta para amortiguar la creciente desigualdad entre los precios de los insumos industriales y los de los productos del campo. El ingreso sigue siendo de subsistencia, la producción se ha elevado y las compañías —entre ellas las grandes transnacionales productoras de maquinaria agrícola e insumos— han incrementado su intervención en zonas tradicionalmente vedadas al mercado transnacional. La integración del campesino al mercado es creciente y, por lo tanto, depende más y más de los productos industriales. Pero la calidad de la vida no mejora con ello.

Con esta somera descripción estamos en condiciones de plantear algunas tesis respecto al papel de la región étnica en la división nacional e internacional del trabajo. La fuerza de trabajo de los mazatecos ha sido explotada en múltiples formas. Todas ellas tienen como sustento básico la economía de subsistencia. En un primer momento es a través del tributo en trabajo y productos como se desangra la economía mazateca. Posteriormente, en la región de abajo y en algunas partes serranas, los mazatecos son despojados de sus tierras para ser convertidos en peones acasillados, o bien en trabajadores temporales mediante el sistema de pejugal (renta de la tierra en trabajo). En la zona serrana se implanta el capital comercial y usurario y se mantiene con toda su fuerza hasta los años sesenta. Por otro lado, en las formas más modernizadas de explotación, se integra a los campesinos mazatecos de abajo a la plantación de la caña de azúcar, donde se les organiza la producción. También aquí los campesinos mazatecos mantienen una parcela, que cultivan a veces con ayuda mutua o con trabajo familiar, y siembran productos de autoconsumo (esto siempre en tierras de segunda calidad).

La polarización interna de los mazatecos que se expresa también en formas de opresión caciquiles y la creación de las burocracias ejidales ligadas a la CNC provocan la destrucción del grupo étnico. Por ello no comparto las ideas de antropólogos norteamericanos (Brown, A. y W. Patridge, 1983) que interpretan los nuevos procesos de sometimiento y subsunción del trabajo al capital industrial des-

de la perspectiva de la "transferencia de mando" de los más ancianos a los más jóvenes. Los mazatecos como grupo (no algunos individuos aislados) están en la base de la pirámide social, son sometidos por los poderosos locales (prueba de ello son los constantes asesinatos cometidos por bandas de pistoleros que portan credenciales de la policía judicial ligados a la burguesía regional), a veces vinculados directamente con las administraciones de los ingenios (véase Boege, 1979, pp. 254ss.).

Que los campesinos recurran a estrategias múltiples de supervivencia como es el trabajo asalariado, la recolección y la siembra del maíz en tierras "de segunda" y que utilicen el huerto familiar, significa que la mayoría de los mazatecos complementan sus ingresos con estos recursos.

En la mazateca de abajo se han desarrollado las vías de comunicación, mientras que en la sierra apenas (en 1984) se inició la pavimentación de una carretera que une Teotitlán a Jalapa de Díaz, pasando por Huautla de Jiménez y Ayautla. Estamos entonces en una región en donde ha dominado el "paisaje hostil" (Aguirre Beltrán, 1967, p. 21). Pero a pesar de que ese paisaje no es objeto de desarrollo del Banco Mundial, como en la zona de abajo, el capital puede enfrentar estas dificultades ecológicas y someter la economía de subsistencia al convertir la región étnica en uno de los polos del desarrollo desigual. En la zona serrana se amortiguan los altos costos del transporte por medio del capital usurario comercial que exprime al máximo la fuerza de trabajo mazateca, además de obtener los recursos naturales de su territorio. Respecto de los usureros, éstos no son representantes del capital atrasado, sino avanzadas del capital financiero con el cual tienen estrechas relaciones. Se trata de "pequeños monopolios" crediticios que dominan todo (el transporte, la venta de productos manufacturados y de aguardiente, la compra de los productos) y de los grandes exportadores de café con sede en Córdoba, Veracruz, etcétera.

El proceso de agroindustrialización de la parte baja de la cuenca del Papaloapan genera una nueva regionalización económica del área mazateca. Sobre la base de esta nueva regionalización económica impulsada por el capital se desintegra la región étnica en zonas económicas claramente delimitadas. La parte de la mazateca baja se vincula económica y políticamente a la región de Tuxtepec y Tierra Blanca; las zonas cafetaleras, vía Huautla y Tenango, van a depender de Tehuacán, Puebla y Córdoba. La zona alta se convierte en una reserva de fuerza de trabajo que es parcialmente utilizada en el corte de café, pero principalmente de la caña de azúcar en la zona de abajo. El efecto más importante de la incorporación desigual del trabajo al capital es que en una región con grandes riquezas naturales más de 4/5 de la población económicamente activa perciben un ingreso menor al salario mínimo (Flores y León, 1977, p. 156).

Los procesos de sometimiento de las regiones étnicas a los desig-

nios del capital no se dan sin conflicto. El proyecto dominante se desarrolla en las regiones étnicas cuando tiene una correlación de fuerzas favorable. Lo étnico es utilizado tanto por el grupo dominante como por los explotados. El equilibrio precario en favor del capital es efectuado frecuentemente con violencia, a través de bandas de pistoleros al servicio de los terratenientes, comerciantes y/o caciques. La región étnica, dentro del proyecto de acumulación capitalista, presenta un panorama de saqueo tanto de la mano de obra como de sus recursos naturales y de sus productos. Pero también hay resistencia y negociación para reducir la tasa de explotación. Así se entienden por ejemplo las luchas por el mejor precio del café y de la caña de azúcar, la formación de cooperativas, la búsqueda de mercados alternativos a los oficiales, la lucha por la tierra, créditos y caminos y finalmente también en contra de los caciques locales. Del mismo modo habría que comprender los intentos de los consejos de ancianos por movilizar lo étnico para recomponerse cuando se deslindan de los enriquecidos.

En resumen podemos afirmar que con la introducción de los cultivos comerciales la región étnica deja de coincidir con la región económica unificada. Toda la región diferenciada en ecologías distintas es subordinada a las exigencias de la nueva división nacional e internacional del trabajo, según el modelo de desarrollo reinante. Esto es especialmente cierto para la mazateca baja. Pero también la parte alta aparece como una enorme reserva de fuerza de trabajo para los polos de desarrollo de la cuenca baja del Papaloapan. Asimismo se da una transformación ecológica jamás observada en la región: deforestación y devastamiento de los suelos de la mazateca alta; inundación y degradación ecológica en la zona intermedia por el proceso de ganadería y la construcción de las dos presas; deforestación y sustitución de las selvas tropicales altas para ser sustituidas por cultivo de caña de azúcar y por ganadería. Esta degradación ecológica se presenta no sólo por el saqueo sistemático de los recursos naturales, sino porque el modelo de desarrollo lleva a la sobreexplotación de la tierra en la parte de arriba en donde los sistemas tecnológicos étnicos ya no garantizan el equilibrio ecológico anterior y en la parte de abajo por los monocultivos y la ganadería (área de bosques tropicales).

Podemos decir que se observan por lo menos dos tendencias en la región étnica: la que se refiere a la supervivencia del mercado regional en la mazateca alta y que unifica diversidad ecológica, actividad grupal y prácticas sociales y económicas comunes a través de los distintos tianguis; y la que se refiere al mercado capitalista, al desangramiento de la región a través de los cultivos comerciales que entran, además, en contradicción con toda la cultura del maíz.

La desagregación regional que se ha impulsado dentro del proyecto de desarrollo estatal en colusión con una burguesía agraria emergente representa una subordinación de todas las relaciones so-

ciales existentes y, a la vez, un desafío que los mazatecos como grupo tendrán que enfrentar.

Ahora bien, en este capítulo hemos intentado relacionar las condiciones de producción que implica la cultura del maíz con los procesos de transformación que el proyecto dominante impulsa dentro de la región. La consecuencia de este fenómeno contradictorio es la formación de clases sociales dentro del grupo, así como clases de origen mestizo que viven del trabajo de la mayoría de los mazatecos.

Para la formación de las clases sociales se requiere una organización que aglutine los intereses del grupo social y que además se ubique estructuralmente dentro de las relaciones capital-trabajo, y el interés económico inmediato por profundizar la ganancia o bien mejorar los ingresos de subsistencia y/o el salario. En este proceso de formación, los comerciantes y los terratenientes se aglutinan alrededor de su grupo para actuar políticamente. De igual manera los productores de café o de caña de azúcar forman organismos que rebasan la organización étnica. En este sentido la etnia como tal se va aglutinando alrededor de múltiples identidades grupales contradictorias, que se pueden denominar fidelidades diferentes y que contribuyen a la desagregación de la identidad étnica como tal. Esto se puede analizar a partir de la observación de cómo en las distintas subregiones económicas se van estableciendo formas diferenciales de organización social y política que reflejan las distintas correlaciones de fuerza entre los diversos sectores y clases sociales.

En los siguientes capítulos desarrollaremos estos conceptos en lo que se refiere a la esfera social, política y simbólica de la identidad. Para ello partiremos de la estructura política mazateca por excelencia: el consejo de ancianos y su papel en la formación de la identidad étnica contradictoria. Intentaré ubicar la importancia del parentesco consanguíneo, por afinidad y ritual dentro de las relaciones entre los mazatecos en el terreno de la organización del trabajo, del acceso a la tierra, la circulación de mujeres y las alianzas entre familias de cada unidad doméstica y la construcción del poder grupal a través del consejo de ancianos. Éste representa sólo un polo en la organización política en la mazateca; el otro acompaña los procesos modernizantes del capital y va desde el caciquismo hasta las organizaciones políticas nacionales. A veces se da la mezcla de todas las situaciones.

2. EL CONSEJO DE ANCIANOS

EL PROBLEMA

En el capítulo anterior vimos cómo las bases de la identidad étnica se fincaban en un territorio determinado a partir de la cultura del maíz, la relación hombre-naturaleza y la economía de subsistencia. Aun habiendo polarización social dentro del grupo mazateco, la identidad étnica se puede definir como síntesis de una población heterogénea. Esta síntesis no se da por una voluntad abstracta sino por una relación contradictoria y crítica con sectores externos al grupo. Las redes de organización social del grupo mazateco tienen que ver con la organización económica cuando se trata del acceso a la tierra, a las mujeres y a la fuerza de trabajo. En la mazateca, la economía de subsistencia es impensable fuera del marco de la comunidad agraria. Si retomamos ahora este aspecto y lo relacionamos, en una segunda vuelta de la tuerca analítica, con la organización social y el poder grupal, no sólo de las comunidades sino de los municipios y de la región, estaremos incorporando nuevos elementos a la discusión de la identidad étnica. La organización económica no coincide necesariamente con la social ni ésta con la política y religiosa. Sin embargo, los intereses económicos de las distintas clases sociales que intervienen en la región reorganizan todos los ámbitos de la vida mazateca según una relación de fuerzas establecida entre los grupos contendientes, por lo tanto es necesario vincular cada una de las esferas analíticas propuestas.

El estudio del poder en una región determinada consiste en analizar el marco político en que se da el equilibrio precario entre el capital en su proceso de reproducción y expansión y la resistencia de los distintos grupos de trabajadores. Los intereses del capital tienen no sólo a imponer las condiciones de fuerza para apropiarse del trabajo de los mazatecos sino también a construir el consenso por parte de la población explotada y oprimida. Esto se realiza mediante los aparatos de hegemonía que reorganizan todos los aspectos de la vida mazateca.

En una región étnica como la mazateca, el equilibrio precario adquiere una dimensión específica y compleja. En este caso, como el poder político se manifiesta dentro de un polo del desarrollo desigual, se trata no sólo de un poder emanado de una población con un territorio determinado y con una economía basada en la subsistencia y en un proceso de depauperación creciente, sino de su articulación con los poderes suprarregionales y nacionales. Ese poder, que está en favor o en contra del grupo étnico, tiene que enfrentar una

serie de contradicciones, entre ellas destaca la lucha por negociar el excedente, la tasa de explotación.

En la medida en que avanza el mercado capitalista dentro de las regiones étnicas, la contradicción interioridad étnica-exterioridad no étnica se agudiza. Los grupos de poder que representan la fracción dominante del capital dentro de la región (que finalmente serán los intermediarios del capital financiero) intentarán redefinir la cultura étnica en función de reproducir y expandir su interés de acumulación. Pero también el Estado, como representante de la perspectiva estratégica del capital, intervendrá dentro del desarrollo desigual para modernizar las posibilidades del mismo capital. En ese sentido hablamos de proyecto regional del capital, proyecto instrumentado o avalado por el Estado. Esto implica que el poder dentro de una región determinada abarca más dimensiones que la simple contienda entre los terratenientes y comerciantes usureros (la burguesía agraria local), y los trabajadores del campo (jornaleros y campesinos pobres).

La organización de cada uno de los sectores de población en organismos estatales desagrega la unidad étnica. La unidad organizativa política mayor de los mazatecos no rebasa a la municipal. La mazateca se divide en 23 municipios y cada uno se defiende como puede en contra del otro. A la cabecera municipal se le subordinan las comunidades y rancherías dispersas y, en cada una de ellas, los ancianos se juntan en algunos municipios para conformar el consejo de ancianos. En estas zonas el poder de la etnia se organiza entonces alrededor de los municipios y las comunidades. Sin embargo, la dispersión de los distintos poderes mazatecos hace que domine el conflicto entre los municipios. No existe un gobierno mazateco en general que defienda los intereses de la etnia. La atomización actual, reforzada por la política indigenista del Estado, que no reconoce a los grupos étnicos una autonomía regional, data de la Colonia, cuando los mazatecos rehicieron sus estructuras políticas. Mediante una especie de gobierno indirecto, el cacique (que suponemos era el que encabezaba el consejo de ancianos) mazateco de los municipios coloniales tenía poderes muy altos y no faltan las quejas en contra de sus arbitrariedades (véase Archivo General de la Nación, ramo Indios, v. 2, exp. 55, f. 13). Pero el caciquismo colonial (Starr, 1900; Bauer, 1908; Cline, 1961) pierde su importancia a fines del siglo pasado. El poder económico, social, político y religioso mazateco se centra entonces alrededor de los consejos de ancianos. De hecho son estos consejos, organizados alrededor de los municipios, los que han representado hasta principios de este siglo el poder del grupo étnico en un territorio de aproximadamente 2 400 kilómetros cuadrados.

La base del consejo de ancianos es la organización de las lealtades primordiales (véase discusión del concepto de lealtades primor-

diales en Alavi, H., 1976, pp. 61ss.) alrededor del parentesco y las reciprocidades.*

El poder grupal basado en las alianzas sociales que utilizan estructuras de parentesco y que es organizado por el consejo de ancianos en territorios delimitados (municipios y comunidades) es la forma étnica por excelencia en que los mazatecos se han organizado. Es la razón de ser de su "economía" moral puesto que el intercambio simbólico abarca todas las esferas sociales, desde la economía hasta la religión. Sin embargo la comunidad y/o el municipio no sólo se organiza con base en el parentesco. Es una entidad política mayor en donde grupos organizados por el parentesco ritual, por afinidad o por herencia conforman un conglomerado social y superior alrededor de las instituciones de la comunidad y, por ejemplo, alrededor del consejo de ancianos. Por lo tanto no se trata de una comunidad de tipo tribal. Ahora bien, ni las comunidades ni los municipios están aislados políticamente respecto a la vida nacional. En este sentido se generan formas de organización política que vinculan ese exterior con el interior. Cuando se dan las dificultades con las haciendas y la comunidad de Anenecuilco, en Morelos, Zapata es nombrado por los ancianos para representarlos en los problemas con el exterior. Igualmente, los presidentes municipales no son los ancianos sino que son nombrados por ellos. En este sentido, las estructuras políticas van más allá de la organización del parentesco.

Es indudable que hay mazatecos enriquecidos, caciques y terratenientes que refuncionalizan los sistemas de compadrazgo y lealtades primordiales para perpetuar su interés de clase. Forman facciones cuando hay conflictos concretos y se organizan en partidos políticos (PPS y PRI en el caso de Huautla) y sus alianzas con los campesinos mazatecos se realizan sobre la base de reciprocidades entre desiguales, en las que ambas partes reciben beneficios muchas veces no comparables entre sí. Es evidente que este tipo de "recipro-

* Nuestro concepto de parentesco no se basa en la idea de la autonomía o primacía de su sistema que organizaría todos los otros aspectos de la sociedad. Más bien pensamos que el parentesco "es la forma que adoptan las relaciones fundamentales surgidas de las necesidades de la agricultura, de la herencia de la propiedad, etcétera, y conforme cambian estas relaciones, cambia el parentesco" (Worseley, 1956, pp. 62-63). Pero con la aparición de nuevas condiciones de producción, "más allá de un cierto límite, las viejas relaciones de parentesco no podrán cumplir estas nuevas funciones. Aquéllas se desarrollarán fuera del parentesco y darán lugar a estructuras sociales, religiosas y políticas distintas que a su vez funcionarán como relaciones de producción. No se trata de que las relaciones de parentesco se hayan transformado en relaciones políticas, sino que la función política de las viejas relaciones de parentesco se ha desarrollado a partir de los nuevos problemas. Las relaciones de parentesco se desplazarán a un nuevo rol de distinta importancia social y las relaciones políticas y religiosas, cargadas de nuevas funciones (tanto infra como superestructurales), pasarán a ocupar el lugar central que ha quedado libre" (Godelier, 1967, pp. 112-113). A partir de la argumentación de estos autores Hamza Alavi polemiza con el estructural-funcionalismo en el sentido de que las lealtades primordiales generadas en las estructuras de parentesco no existen en sí mismas, sino que están moldeadas por relaciones de clase y/o de grupos faccionales (Alavi, 1976, p. 119).

cidad" es una transacción que realiza el campesino ante un poder creado por la sociedad dominante y que no significa para él sino tener acceso a ciertos recursos inalcanzables por otra vía. Frecuentemente este tipo de lealtad está cimentada en relaciones de compadrazgo. En este sentido las lealtades primordiales no son generadas por el parentesco como tal, sino que se las utiliza para aliarse a cierto grupo de personas para perpetuar un interés de clase.

La cultura étnica está llena de estas transacciones. Aún así es importante aclarar que entra en contradicción de manera global con los aparatos de hegemonía, y que los representantes de la burguesía local también pueden ser los puntales de las formas de dominación no étnicas. Y viceversa, los grupos empobrecidos, campesinos sin tierra y campesinos en general intentarán movilizar lo étnico para combatir y negociar. Así podemos observar que un anciano principal (*Shuta chinga ditho*) puede intentar romper el esquema del consejo de ancianos en aras de su interés (por ejemplo haber acumulado tierras) y convertirse en cacique utilizando todas las lealtades primordiales que su grupo le merece (Neiburg, 1984, pp. 261ss.). Pero también observamos que el consejo de ancianos tiene que lidiar tanto en su interior como en el exterior con las asechanzas de clase que rebasan con creces la organización del parentesco por reciprocidades.

Con la introducción de los cultivos comerciales y la polarización interna de la sociedad mazateca, y con la intervención del Estado y otras instituciones nacionales e internacionales, se echa a andar el proyecto dominante que impone una lógica política diferente, en la que el intercambio y las reciprocidades se transforman en relaciones de clase que hay que reproducir y expandir.

Es a partir de la reforma agraria, de la creciente introducción de los cultivos comerciales, de la intervención de los terratenientes, la burguesía agraria y de la subversión de las instituciones étnicas por los aparatos de hegemonía cuando en partes de la mazateca, sobre todo en las zonas de abajo, los consejos de ancianos son minados hasta desaparecer paulatinamente. El poder grupal se mueve entonces dentro de los polos de tensión consejo de ancianos-caciquismo, en donde el segundo constituye la cabeza de playa de la burguesía regional y del Estado mientras les sirva.

Dentro de los polos de tensión descritos se define también el carácter de las alianzas sociales que expresa el poder político. En efecto, mientras que en la primera forma un aspecto clave de la alianza social y política es el parentesco —incluyendo el compadrazgo— de campesinos mazatecos (es decir las lealtades primordiales), en la segunda forma dominan las alianzas para ejercer el interés y proyecto de clase dominante en la región.

La etnia ha tenido dos grandes centros de dependencia política y económica del exterior, es decir no étnica. Si bien las dos cabeceras distritales, Teotitlán del Camino y Tuxtepec, representan los lu-

gares donde se materializa la explotación y opresión ladina, también es cierto que su lejanía mantuvo de cierta manera intacta a la etnia. En la actualidad estos centros son sustituidos por algunas cabeceras municipales mazatecas que han recibido nuevos medios de comunicación. La dependencia política se mantuvo durante la Colonia y vino a concluir en la formación de los dos distritos modernos de administración estatal. Cualquier asunto judicial de envergadura, así como la división política oficial, se basan en esa estructura. Las cabeceras distritales están afuera de la región étnica.

Nuestro itinerario de análisis va a ser la conformación del poder social mazateco a través de las alianzas que se fundamentan en la economía de subsistencia, para después analizar su expresión política y con ello sus manifestaciones dentro de lo imaginario. En un capítulo posterior —el que se refiere a los aparatos de hegemonía— abordo las formas de disolución del poder de los ancianos mediante el caciquismo y los aparatos de hegemonía.

EL CONSEJO DE ANCIANOS, LAS LEALTDES PRIMORDIALES Y EL SISTEMA DE PARENTESCO

En este apartado mostraré cómo el consejo de ancianos se funda en un primer nivel en el sistema de alianzas sociales de familias extensas cuya organización coincide a su vez con la economía doméstica. La pregunta clave de este capítulo girará alrededor de la función del parentesco en la construcción de la unidad doméstica de producción, así como en el funcionamiento del consejo de ancianos.

Si miráramos la sierra mazateca desde un avión, descubriríamos una serie de conjuntos de casas, aun en donde hay patrones de asentamiento más compactos. Cada conjunto es la morada de una familia extensa. La organización social de la economía doméstica se refleja en un patrón de asentamiento que, aun cuando es menor al disperso, no significa aislamiento social. Más bien, en todo el territorio mazateco se va tejiendo un sistema social complejo en donde el parentesco desempeña un papel importante.

Las reglas del parentesco responden al intercambio generalizado y recíproco de bienes, trabajo, regalos, favores y mujeres. No se realiza cada intercambio por bienes equivalentes en el sentido mercantil, sino más bien según la economía moral que simbólicamente (véase el siguiente capítulo) se expresa como una reciprocidad. Esta reciprocidad no se efectúa como un intercambio entre individuos sino entre familias extensas, patrilocales y patrilineales. También se practica la reciprocidad indirecta, o sea, la familia A intercambia con la B y la C; la familia B con la C y la D, etc., hasta que se cierre el circuito. Cuando me refiero a la economía moral pienso en la manera en que a la economía doméstica se destina una parte de la pro-

ducción según los valores y necesidades, lo que marca la alianza. Así por ejemplo es más importante gastarse el producto de una cosecha en una borrachera con el compadre o bien en una fiesta, que acumularlo. No por ello se trata de una economía ficción. Más bien, la economía doméstica tiene que enfrentar varios problemas. Hay que encarar los rigores ecológicos que la región montañosa le impone a la producción, así como los procesos de explotación en que se encuentra inmerso el campesino. Las alianzas sociales van a ser uno de los instrumentos clave para ello.

El medio de producción más importante aparte de la tierra es el trabajo. Como se trata de economías poco monetarizadas, frecuentemente exprimidas por el capital usurario, la única forma de conseguir la fuerza de trabajo necesaria es la que pueda tener cada familia extensa por cuanto a sus miembros se refiere y a la ayuda mutua conocida en la región como el "convite".

El rendimiento regional de maíz oscila entre 600 y 1 200 kg por hectárea. Esto significa que la familia nuclear, es decir de unos cinco miembros, necesita sembrar de dos a tres hectáreas para medio sobrevivir.

¿Cómo disponer de suficientes brazos en los momentos en que se requieren? Las relaciones de parentesco son sobredeterminadas por esta estrategia productiva de la economía doméstica. Los mazatecos enfrentan con dos estrategias esta problemática: a) con la fuerza de trabajo generada en la familia nuclear se satisface parte de las necesidades; b) con la ayuda mutua de la familia extensa patrilocal, que se refiere principalmente a la solicitud del padre hacia sus hijos casados; c) para tener suficientes brazos se recurre a un sistema de alianzas con otras familias patrilocales para intercambiar mujeres y controlar su capacidad reproductora biológica así como su trabajo en la unidad doméstica de producción; d) a veces el padre también ayuda a los hijos; asimismo se incorporan los tíos de la rama masculina, lo que da a la ayuda mutua el carácter de parentesco por la vía patrilocal; e) además se recurre a los compadres y a la mano vuelta afuera de este sistema de parentesco cuando se trata de tareas que requieren una concentración momentánea de fuerza de trabajo (por ejemplo en los desmontes), fiestas, construcción de casas.

Veamos algunas especificidades de estas estrategias de acceso a la fuerza de trabajo: en Nuevo Soyaltepec observamos que si un compadre tiene seis hijos, por lo menos tres van a trabajar con el padrino cuando éste lo solicita. Hasta hace 30 años, el futuro yerno tenía que trabajar durante un año en la casa del padre de la muchacha con quien previamente se había "cerrado la palabra" (establecido un compromiso de casamiento). Este trabajo es como un pago por la mujer. Esta parte del "contrato" de la alianza ha cedido el paso al pago directo en dinero al padre de la novia. La razón de ello puede ser la de que hoy en día se puede conseguir mano de obra pagando por el trabajo. El suegro puede solicitar la ayuda del yerno en

los trabajos más pesados de la milpa (siempre y cuando no viva muy lejos). Para construir una casa o para preparar una fiesta se llega a juntar en el convite a unos 50 hombres y 20 mujeres; en un casamiento o bautizo las comadres y compadres colaboran en diferentes tareas y con contribuciones en dinero y especie.

Los miembros de la familia extensa se ayudan mutuamente para los diferentes trabajos en el campo. Cada familia nuclear, dentro de la extensa, siembra por su lado, aunque puede contar con la ayuda de los otros miembros de la familia: sobrinos, tíos, primos, etc. Pero lo más importante para la familia extensa así como para la nuclear es contar con nuevos miembros que se integren al trabajo.

El que encabeza la familia y cuenta con tierras suficientes intentará obtener más de una mujer. El concubinato se da en la siguiente forma. El hombre va con su suegro y le pide que las hermanas de su esposa vayan a ayudarlo. Muy pronto éstas se convierten en sus concubinas. Otra forma de concubinato se da cuando la misma esposa le solicita al marido que consiga más mujeres ya que no puede con el trabajo. La primera mujer tendrá el mando sobre las otras. En Nuevo Paso Nacional un señor tiene cinco mujeres, de las cuales cuatro trabajan en el campo. En otras palabras, es la manera más barata de obtener fuerza de trabajo. En otras ocasiones, el concubinato se hace fuera de la unidad doméstica. Otra modalidad es el concubinato poligámico, es decir, que las concubinas son hermanas de la esposa y cuando ésta fallece se da el casamiento de tipo sororal: es como si hubiese una reposición del contrato entre las dos familias.

En la comunidad, un 20% de los hombres tiene más de una mujer. Los poderosos locales, presidentes municipales, caciques o bien algunos ancianos tienen varias mujeres en las distintas comunidades del municipio. Es con este método con el que se acrecienta el poder político. Cuando las esposas viven en la misma unidad doméstica, los hijos llaman madre no sólo a la suya sino a todas las otras mujeres de su padre.

La clasificación mazateca de los miembros de la familia no se hace únicamente en relación con el parentesco sino también con los grupos de edad. Esta última comprende a su vez dos aspectos: a) cuando se trata de la clasificación según la capacidad y habilidad del individuo para realizar ciertas actividades (Neiburg, 1984, pp. 98ss.); b) cuando el joven se casa y se va integrando mediante el sistema de cargos a la vida cotidiana hasta convertirse en anciano.

La familia patrilocal extensa intercambia mujeres con otras familias similares. Es difícil que una familia enriquecida ceda una mujer a una empobrecida. En cambio es frecuente observar que una joven de familia de escasos recursos se case con un muchacho de origen más acomodado. Existe desde luego la tendencia a que se casen entre familias acomodadas encabezadas por los representantes en el consejo de ancianos. El patrilocalismo genera lo que podríamos denominar circulación de mujeres. He calculado que en Jalapa

de Díaz (Boege, 1979, p. 93) el 40% de las mujeres no son originarias de la comunidad; en cambio sólo el 4% de los hombres proviene de otras partes. Estos datos se corroboran completamente para las comunidades estables de Tenango, en donde aplicamos la misma metodología de investigación (Neiburg, 1984, p. 152). Tal vez este hecho de circulación de mujeres hizo concluir a Weitlaner que en Jalapa de Díaz existe la organización del parentesco por mitades.

La circulación de mujeres es un medio efectivo para establecer las alianzas por afinidad. Por su condición de forasteras, las mujeres tienen en la región una función integradora. Por los vínculos de los hijos con los abuelos maternos, las diferentes regiones de la sierra mazateca se imbrican las unas con las otras. Pero esta integración tiene matices importantes. Uno de ellos es que la mazateca se subdivide en regiones dialectales. A veces la variación es tal que los mazatecos de una región tienen que hacer un gran esfuerzo para entender a los de otra región. Las variantes del mazateco coinciden a veces con los límites de los municipios y, por lo tanto, con el poder de los ancianos. También coinciden con el tipo de vestimenta. Pareciera que hubiese una identidad entre el poder político y las alianzas sociales fundamentadas en la circulación de mujeres. Exogamia de la familia extensa patrilocal y endogamia municipal serían la tendencia dominante. Esta tendencia es clave para entender la vinculación entre estructura de parentesco y poder político, ya que en la misma área en que se circulan las mujeres se habla la misma variante dialectal y las mujeres usa(ba)n el mismo huipil.

Otro elemento clave dentro de la estrategia de la economía doméstica y que moviliza las alianzas sociales es el acceso a la tierra. En Jalapa de Díaz observamos que las mujeres no heredan la tierra y que sólo de manera excepcional y como fenómeno reciente se transmiten los derechos ejidales. Si hay suficientes tierras comunales o baldías (como en el caso de Tenango) es posible la colonización por parte de la familia recién fundada. Asimismo, si muere el padre y no hay tierra que heredar, algunos de sus hijos con sus familias fundan una nueva comunidad en otro paraje. Sólo puede colonizar quien pertenece a la comunidad, esto es, si se establecen las alianzas sociales necesarias. En Soyaltepec, el hijo menor es el heredero de la tierra. Cuando muere el padre las tierras son administradas por el hijo mayor hasta que a su vez muere. Administrar las tierras significa decidir lo que se va a sembrar. El menor siempre se queda en casa, no sale a trabajar en el jornal más que en casos extremos. Los hermanos no casados van al jornal y aportan parte del salario a toda la familia. Al salario se le da el mismo sentido que a la cosecha: se reparte para mantener la economía doméstica. El sentido que pudiese tener el legado de la tierra al hijo menor nos lo explicó el maestro Víctor Alto Castro, originario de Nueva Soyaltepec: si el heredero fuese el mayor, pronto los demás hermanos saldrían sobrando dentro de la unidad doméstica de producción. En cambio, si el me-

nor la hereda y el mayor la administra, se mantiene unida la familia.

Hasta aquí hemos relacionado las alianzas sociales con las estrategias de sobrevivencia de la economía doméstica. Los tres elementos —el acceso a la tierra, a la capacidad reproductiva de las mujeres y la organización de la fuerza de trabajo— constituyen la base de las alianzas sociales. El acceso a la tierra para un joven es posible solamente si la comunidad está de acuerdo (cuando hay suficientes tierras) y si la familia ha entablado una relación de alianza con otra para obtener a una mujer. Lo mismo sucede si el padre del muchacho es quien posee tierras que requieren ser sembradas. La nueva familia se va integrando a la economía doméstica de la familia extensa mientras obtiene por otros medios una porción de tierra. La relación de intercambio está mediada simplemente por la posibilidad de tener acceso a la tierra por parte de la comunidad. La cabeza de la familia extensa, el anciano, se pone de acuerdo con otros ancianos sobre la posibilidad de obtener la tierra para su hijo. Las autoridades municipales no pueden negarse a satisfacer la petición del padre del muchacho ya que en otra ocasión serán ellos quienes pedirán para su hijo una porción de tierra. Con la introducción del café, esta forma de obtener la tierra pertenece prácticamente al pasado según Jorge Carrera, anciano de Tenango. Hoy en día la tierra es escasa porque una parte de la población (algunos ancianos) la han ido acaparando y porque el crecimiento demográfico ha superado la disponibilidad de tierras. Entonces es cuando se ponen en juego los mecanismos de la herencia antes descritos.

Decíamos que la manera más tradicional de obtener la tierra era cuando el joven se casa, es decir, en el momento de entablar una alianza. Ahora bien, esta alianza se realiza entre las dos familias extensas. El joven se fija en una muchacha con quien quiere casarse, y le comunica a su padre que se quiere casar con ella. La familia se junta y examina si existe algún parentesco consanguíneo con ella. Ya las terminologías de parentesco y las formas de saludo en mazateco y de referencia revelan las distancias de consanguinidad y social entre la población (Kirk, 1966, pp. 471ss.). Este autor descubre por lo menos cuatro grados distintos de distancia social que van reforzando lingüísticamente lo que de manera social es practicado. En el primer grado de saludo y referencia se clasifica a los que están más cercanos y que necesariamente implican obligaciones y privilegios en la relación social. Por ejemplo, *ego* tiene que ayudar para conseguir dinero y solventar una infracción que cometiera un pariente de la categoría uno. O bien, *ego* va a entregar leña como regalo a sus padrinos y éstos le van a regalar un animal joven como reciprocidad directa. Todos los que se encuentran en esta categorización no pueden casarse entre sí, se consideraría incestuoso.

La segunda categoría de referencia y de saludo se diferencia formalmente de la primera en que a la forma de saludo anterior se le agrega un prefijo además del nombre de la persona. El prefijo seña-

la más intimidad que la tercera categoría. Socialmente se utiliza para los abuelos o bien para los hermanos de los abuelos. Cuando se refiere a los abuelos se encuentra realmente en el límite entre la segunda y primera categorías.

La tercera forma de distancia social consignada en el saludo y referencia se usa para parientes y no parientes que tienen la misma edad que *ego*.

Y finalmente la cuarta categoría de clasificación sería la que tiene como destinatarios a los ancianos que carecen de relación consanguínea o ritual con *ego*. Aquí encontramos lingüísticamente la fundamentación formal de la reverencia hacia los ancianos, sobre todo el consejo de ancianos, y que rebasa necesariamente la estructura del parentesco.

Kirk (1966, p. 474) observa que, entre las terminologías que designan las diferentes categorías de distancia social, hay algunas incongruencias aparentes. Éstas se deben a que los términos distintivos (cuando existen) evocan estructuras sociales que se construyen alrededor de los patrones de herencia. Si bien la estructura lingüística de los términos de referencia señala relaciones bilaterales consanguíneas, la propiedad y la riqueza se transmiten patrilinealmente. Una mujer disfruta de los bienes exclusivamente a través de la "riqueza" de su esposo. Una madre puede identificar a su esposo como "al padre de mis hijos", el padre del esposo como "el abuelo de mis hijos". Sin embargo, el esposo no tiene términos simétricos y equivalentes para identificar al padre de su esposa.

Cuando una mujer se refiere al padre del esposo se ubica en la categoría dos de la distancia social, es decir ella tiene que usar obligatoriamente el prefijo *ei*(te) o bien *ei*(na) con el nombre del suegro o suegra respectivamente, mientras que el esposo al referirse a sus suegros los enmarca con una distancia social mayor, aquella destinada a personas no consanguíneas. De igual manera hay un término distintivo que se refiere a la esposa del hijo, y no lo hay para el esposo de la hija. Este último corresponde a la distancia social de la tercera categoría, es decir de la que abarca a personas no consanguíneas.

La identificación de los hijos con el "linaje" paterno no es más que un aspecto de la construcción de la identidad de los individuos alrededor de la familia patrilocal cuya cabeza más visible es el anciano. La identidad familiar y grupal ubicada alrededor del patrilocismo está reforzada plenamente por la lengua y los conceptos. Cabe decir aquí que Kirk (1966, p. 475) explica esta terminología y la no equivalencia simétrica con las reglas de la herencia. En efecto, la identificación de los niños con el linaje paterno refleja claramente patrones de herencia patrilineales. Sin embargo, pienso que la interpretación de Kirk explica sólo parcialmente el problema. Con las terminologías se trata más bien de definir *lo que es* y *lo que no es* la familia, sus compromisos, sus obligaciones y los derechos. Como

se trata de una familia patrilocal y patrilineal extensa hay que garantizar la circulación de las mujeres. En efecto, mediante un ritual de alianza en el casamiento, el poder sobre las mujeres por parte de los hombres (y especialmente del anciano) es transferido de una familia a otra (véase en este mismo libro el subcapítulo "Los rituales de la alianza").

El lenguaje, los conceptos que organizan la cosmovisión y la interpretación de lo cotidiano tienden a reforzar las matrices del comportamiento que emanan del patrilocismo y los sistemas de herencia patrilineal. Por ejemplo, en una cruz en el cementerio de Ixcatlán, que recuerda a un hijo fallecido, dice: "En recuerdo a mi hijo [...] su padre[...]" La madre no se toma en cuenta.

Lo mismo podemos afirmar acerca de la sexualidad y su moral. Para ello se fijan las reglas a quienes pueden intercambiar mujeres y cohabitar. A mi parecer dos elementos determinan la moral sexual oficial. Uno es el incesto y el otro es la virginidad exigida por parte del novio. Esta última es un elemento para controlar a las mujeres que se integran a la nueva familia. Respecto al primer elemento, las terminologías que marcan un primer grado de distancia social, o sea las de la familia nuclear, así como aquellas que están destinadas para nombrar a los parientes consanguíneos lejanos, sirven igualmente para designar a aquellos con quienes está prohibido casarse, es decir, lo que se piensa que es incestuoso. Hay una gran presión social sobre los que cohabitan y que se consideran familiares. Kirk (1966, p. 477) describe un caso en que se descubre que una pareja en cohabitación tiene vínculos presuntamente consanguíneos. Las autoridades municipales los encarcelan y el presidente municipal les echa pasto para comer diciéndoles que son unos animales. Asimismo hemos corroborado la creencia, descrita por Kirk, de que tiembla la tierra cuando se ha cometido un incesto. Los seres sobrenaturales se enojan. Tampoco deben hacer el amor los que entablaron una relación de compadrazgo. Al respecto, Neiburg (1984) recogió el siguiente relato en Tenango:

Había un compadre y una comadre que estaban viajando, se pararon a descansar. A la comadre le vino el frío y le dijo al compadre que tenía mucho frío. El compadre juntó leña y le prendió fuego para que la comadre se calentara. Pero la comadre ni así se calentó. Entonces hicieron lo que estaba prohibido y terminaron convirtiéndose en piedra, porque entre compadres eso no se debe hacer. Un rato después pasó una señora que los vio ahí convertidos en piedra y le dio mucho coraje por lo que habían hecho; era una viejita que agarró una piedra y se la tiró, por eso tiene su órgano roto. Porque no debe haber relación entre compadres.

En general, la consanguinidad es determinada bilateralmente. Las prohibiciones de casarse se extienden hasta los primos de segundo grado de las dos ramas. La terminología es la misma para primos

paralelos y cruzados. Sin embargo, justamente la patrilocalidad y el alto índice de mujeres que provienen del exterior hace que la prohibición de casarse entre primos sea más efectiva para los primos de la rama paterna. Con ello se garantiza la circulación de mujeres que provienen de distintas comunidades, lo que coadyuva a la integración grupal en un territorio extenso. La circulación de mujeres es generada precisamente por las reglas de matrimonio que impiden el casamiento entre primos de la rama paterna y materna.

El segundo aspecto de la integración conflictiva de las mujeres a este sistema es el manejo de la virginidad y de la posesión de la sexualidad femenina en exclusividad. El muchacho quiere tener la seguridad de que ella es virgen porque: "Las mujeres, como ya saben de los otros hombres, le hacen críticas a uno, le dicen a uno que no les gustó y que mejor se van con otro. Es que las mujeres son muy mañosas."

Creo que esta expresión no necesita mayor comentario, salvo que están mezcladas la angustia de pérdida de objeto y la violencia con que se actúa en caso de adulterio o pérdida de la virginidad: "Cuando supe que Ofelia no era virgen la madreé [golpeé], para que sepa que no puede salir de la casa cuando quiere."

Con el sometimiento de las mujeres, en particular de su sexualidad, se construye toda la estructura de la libido. La moral oficial no permite contacto entre los dos antes del rito de alianza. Hay ocasiones en que se hablan en secreto y cohabitan una vez, si el hombre le pide a la muchacha volver a hacer el amor en otra ocasión, para ella es una señal de que el hombre no tiene intenciones de casarse con ella.

Los adolescentes hombres ya tuvieron sus experiencias sexuales con viudas, prostitutas u homosexuales. Para garantizar la virginidad, las mujeres púberes son celosamente controladas. El mito también se utiliza para este control sexual. En el mito de origen (véase en el siguiente capítulo el cuento de *Shondave*) se persigue a las mujeres que cometen violaciones a la moral sexual.

También se utiliza la hechicería. Cuando se enferma Pedro (véase el relato de la curación de Pedro), es porque había cohabitado con una mujer junto al río. Ya enfermo, lo primero que preguntó angustiado al curandero fue si su enfermedad no era causada por alguna hechicería. Sobre él pesaba la venganza de la familia de la muchacha.

Se prohíbe el adulterio de la esposa, mas no del esposo. Observé que frecuentemente en labores que se suponen femeninas como es la de recoger la leña, el hombre sigue a su esposa desde una distancia en que la pueda observar.

La religión desempeña un papel importante para controlar el posible adulterio o contacto sexual fuera del sistema de alianzas.

La negociación de la transferencia de la muchacha hacia la familia del joven no es sencilla. Se trata de una transacción en la cual se transmite el poder sobre la mujer que hay que pagar. Aun cuando

do el suegro intente sacar el mejor partido dentro de la transacción e intercambio, no podrá negar la transferencia de su poder sobre su hija a la familia del joven. Si se pone demasiado exigente, corre el riesgo de que el joven se robe a la muchacha. La respuesta de la familia de la mujer entonces podría ser la brujería. Pero como esto dañaría a su propia hija, después de un tiempo tendrán que buscar la reconciliación, sobre todo a partir de que los críos comienzan a visitar a sus abuelos maternos.

Las fiestas del casamiento movilizan varias relaciones de reciprocidad anteriores. Los familiares del joven, tanto lejanos como cercanos, así como los padrinos de bautizo, tienen que colaborar para juntar todos los productos necesarios para la fiesta. En una boda que presencié en Jalapa de Díaz, el pago fue de cuatro pavos, tres chivos, un becerro, leña, aguardiente, cervezas, refrescos, la música, el vestido de la novia y las joyas.

Se entablan nuevas relaciones de compadrazgo para sufragar los gastos de las arras y de la misa. Entre más pobre la familia, más relaciones de compadrazgo establece. Se reúnen antes de la fiesta hasta 50 hombres para construir el techo de la casa de la futura pareja, todo ello en un ambiente solidario y de risas. El convite o ayuda mutua es sometido a estrictas reglas de intercambio de trabajo a realizar cuando alguno de los participantes lo requiera. También entre las mujeres se da el convite. Desde tres días antes de una boda se reúne una cantidad considerable de mujeres. Con mucho placer, risas y jolgorio se preparan grandes cantidades de platillos, todos ellos especialidades regionales. Tal vez sea la comida el elemento central de la ceremonia y de la relación de alianza.

Antes de la boda misma se hace la ceremonia de la "lavada de cabeza". Pike (1948, pp. 219ss.) describe este ritual en el cual intervienen la novia, la madrina de bautizo, la madrina de bodas, los miembros femeninos de la familia de la muchacha y su padre. La madrina de bodas ha traído el vestido y aretes que el futuro marido le ha encargado. Pero antes de ponérselos a la novia hay una ceremonia de purificación en la que se le lava la cabeza. En esta ceremonia la madrina de bodas echa el agua y la madrina de bautizo la lava y la peina, aceitándola con aceite de hueso de mamey. Posteriormente se coloca, parte por parte, el nuevo vestido. La novia se despoja de sus antiguos aretes y de todo lo que era suyo. Podemos interpretar que, en este acto, la joven se despoja de su identidad social como miembro de la familia en donde se crió, para obtener la nueva identidad, la que le da su futuro esposo y su familia. El acto simbólico de esta limpia (lavada de cabeza), de este despojo o transferencia de poder sobre la muchacha, lo hacen las madrinas de bautizo y de casamiento. Esto significa que fungen como intermediarias simbólicas entre las familias. Las madrinas representan a la vez lo sagrado, son las testigos de las alianzas ante Dios. A cambio de sus servicios, los compadres y comadres, en reciprocidad, reciben

de la familia del joven un pavo ricamente decorado y algunas canastas llenas de tamales.

Para la fiesta de la boda no sólo se invita a familiares y amigos. En ella se corresponden algunas "deudas" de reciprocidades que se debían. Asimismo, las mejores piezas de los animales sacrificados para la comida se le dan a los miembros del consejo de ancianos (véase en las pp. 169-170 el relato del joven que se enfermó por no haber correspondido con la cantidad de comida que prometió). Algunos de los ancianos locales son invitados a la fiesta y, a veces, el anciano principal, el *Shuta chinga ditho*, habla de que han sido testigos de la gran fiesta, que todos están contentos y le hace recomendaciones a la joven pareja para su vida.

En la alianza social que se ha establecido entre dos familias extensas intervienen embajadores, compadres y comadres que son padrinos y padrinos de la joven pareja, otros compadres y familiares y vecinos para la construcción de la nueva morada y comadres y familiares para la elaboración de la comida. Pero, además, los testigos de honor son los miembros del consejo de ancianos local. A todos los participantes hay que responderles puntualmente cuando ellos soliciten en reciprocidad los servicios de las dos familias que han establecido la alianza.

La integración de la muchacha a la nueva familia no es fácil. En primer lugar porque frecuentemente no es originaria del lugar y no conoce más de cerca a su nueva familia. Por otro lado porque se tiene que integrar a nuevas tareas, las cuales no organiza ella sino generalmente la suegra o las hijas no casadas de ésta. Y, finalmente, en las familias más tradicionales ella ni siquiera conoce al marido sino hasta su incorporación a la nueva familia.

Tal vez el cuento de la monita represente este conflicto (contado por don Beto Ronquillo, de Cabeza de Tigre, Temazcal, Oaxaca; traducción del mazateco al español por el profesor Juventino):

Eran tres hijos que se fueron lejos de su pueblo a buscar mujer. Pensó el más chico: ahora vamos a tomar cada quien un camino. El mayor y el mediano se fueron a la ciudad y el más chico fue hacia donde sale el sol, a un cerro.

Después de un tiempo llegó el hermano mayor y trajo una señorita bonita al igual que el mediano. El menor encontró a una changuita y se la trajo como su futura esposa. Cuando se encontró a la changuita, ella le preguntó: —¿cómo llegaste aquí si tu hermano se fue a la casa del zapatero [en la ciudad]? Pero como llegaste aquí, me quedaré contigo... sólo que cuando vayas a hacer tus necesidades amárrame, porque mi suegra no me quiere porque soy animal.

Así llegó a su casa. Le preguntaron por qué traía ese animal, y él contestó: —porque yo fui al cerro. Y dijo el mayor: —mamá te regañará porque traes ese animal, a nosotros no, porque traemos muchachas bonitas.

Antes de llegar a la casa dijo la changuita: —no te arrepientas, dentro de

ocho días seré una muchacha bonita, más bonita que las que traen tus hermanos.

El muchacho se dormía y ahí sentaba a la changuita. Y dijo su mamá: —¿por qué trajiste ese animal tan feo? ¿Qué no ves que tus hermanos tienen señoritas bonitas? Y él dijo: —no mamá, no sabes lo que estoy pensando. Es que mi animalito es muy bonito.

Llegaron los ocho días y la changuita sabía que se iba enfermar el papá del muchacho y también lo que pasaría a todos los demás. Y es que ella sí tenía facilidad de ir a donde vive el tigre. Por eso sabía todo lo que iba a suceder. Se enfermó el papá del muchacho; lo llevaron al médico y no se pudo aliviar. La muchacha les dijo que se fueran al cerro y que ahí le dieran medio litro de leche. Después se recuperó.

Desde ese momento la changuita se convirtió en una mujer muy bonita.

El señor quería a todos sus hijos menos al que traía a la changuita y el hermano menor pensó irse de la casa para vivir aparte. Pero ahora que ya la changuita se volvió mujer, ya se pueden casar y vivir donde los papás.

El cuento dramatiza varias experiencias de los mazatecos. En primer lugar la aceptación e integración conflictiva de la muchacha por parte de la familia. Ante todo se teme a la suegra que es la que determina lo que es o no aceptable. En el caso de las mujeres que provienen de la ciudad y que son "señoritas bonitas", la aceptación es inmediata. Sin embargo, en la trama del cuento es la changuita la que tiene poder, la que sabe de la naturaleza y la que es parte de ella. Esto le da un poder que no tiene ninguna de las demás. Ella es de la región. Finalmente, la moraleja es que las que valen son las locales pero para ello tienen que pasar por una situación límite. O irse con su futuro esposo a un lugar en el que no se viva con la familia (patrilocal) por no ser aceptada, o bien resolver un problema serio. El futuro suegro que encabeza la familia se enferma gravemente; ella lo cura y se convierte en una mujer hermosa.

Este cuento refleja la integración conflictiva de identidades contradictorias generadas en el sistema de parentesco patrilocal. Ante el despojo de su identidad anterior (se le quita el huipil o su carácter de monita) y el rechazo de la suegra, la mujer de la región tiene que imponerse frente a las foráneas. Se vuelve mujer hermosa en el momento en que nadie más que ella logra la curación del que encabeza la familia extensa. El cuento dice en positivo lo que podría proponerse en negativo. Primero tienes que demostrar a tu nueva familia tu lealtad absoluta y así te conviertes en mujer bonita. Pero esta lealtad se establece en el área más preciada para la familia: la salud. También se trata de la esposa del menor, que en contra de la opinión de su madre se liga a la changuita. Es asimismo la integración y aceptación de él.

Elemento clave de las alianzas entre las familias patrilocales son los intermediarios o casamenteros. Los compadres pueden desempeñar este papel por cuanto son los intermediarios entre el individuo y lo sagrado, o bien los que traspasan el poder del padre sobre

la muchacha a la familia del futuro esposo. En este proceso de intermediación social se garantiza a la vez la legitimación social del acto de intercambio. Más peso todavía tienen los ancianos como testigos de las alianzas entre familia. Una familia pobre llama frecuentemente a un anciano para que actúe de intermediario entre las familias cuando se pide a una joven. Otro aspecto importante de los embajadores entre las familias es que a veces se le pide a un bardaje (*choto*, *hana* u homosexual) que funja como intermediario. Éstos adquieren especial relevancia cuando el consejo de ancianos ya está en descrédito o en franca decadencia.

La razón de que se prefiere a los homosexuales como intermediarios es más profunda que lo comúnmente admitido, es decir cuando se alude a "que habla bonito y sabe convencer". Independientemente de que estas cualidades son apreciadas, pienso que se escoge al homosexual porque es alguien neutral ubicado fuera de las alianzas entre las familias. Por su condición de *hana*, él puede acercarse a una familia sin causar sospechas entre los vecinos o entre la misma familia de que quisiera robarse a una chica. Al estar fuera del intercambio entre familias, está también fuera de las reciprocidades y con ello su estatus social es ideal para fungir como intermediario neutral. No le debe ninguna lealtad a nadie. No establecer una relación de intercambio es muy peligroso en las sociedades en las cuales el parentesco es importante. Se teme hacer daño. En efecto, varios hechiceros y curanderos son *hana*. La hechicería es la antítesis de la interrelación y del intercambio. Es el castigo al hecho de que no haya entre las familias una relación de reciprocidad y de lealtad.

Los *chotos* frecuentemente son los intermediarios entre la comunidad y lo sagrado. El alto porcentaje de homosexuales reconocidos como tales en Jalapa de Díaz podría explicarse de la manera siguiente. En un grupo de organización social corporativa, en el cual se maneja un idioma determinado y en el que la circulación de mujeres se realiza tendencialmente dentro del grupo, hay un equilibrio poblacional en lo que se refiere al establecimiento de relaciones sociales de alianza. La disponibilidad de mujeres es alterada cuando los más poderosos ejercen el concubinato. ¿Qué sucede con los que "no lograron mujer"? Sin querer dar una explicación de causa-efecto, en el sentido de que por el concubinato se genera un exceso de hombres y por ello la homosexualidad, es notoria la correlación entre los hombres que sobran frente a las mujeres acaparadas. Los homosexuales son aceptados e integrados culturalmente. Desempeñan el papel de intermediarios entre familias y con lo sagrado. (Antes de la entrada de los misioneros combonianos en 1972, los homosexuales organizaban la vida religiosa: eran los rezanderos y estaban ligados a los curanderos y hechiceros. Se reporta que, el día de Navidad, en Tenango, los homosexuales organizaban un bailable dentro de la iglesia.) Hay otro elemento que se vincula con la dinámica

de los homosexuales: la falta creciente de tierras. Los *hana* se dedican entonces a hacer un mole exquisito y manufacturan los mejores huipiles. La organización del concubinato, de los homosexuales y de la circulación de mujeres está dentro de la lógica de las alianzas entre las familias. Cada aspecto de la organización social sirve para la reproducción del grupo y para la creación de las lealtades. Son éstos los elementos que determinan la moral sexual oficial destinada a garantizar la sujeción de las mujeres al tipo de organización social que requiere la unidad doméstica.

La alianza entre dos familias nucleares se prolonga a la familia extensa de tal manera que los "cabezas de linaje" desde este momento van a tratarse como compadres. Las alianzas siempre se realizan entre dos o más familias y se establecen como relaciones duraderas. Las fiestas que se celebran en los momentos clave de la vida de cada individuo (bautismo, confirmación, casamiento, muerte) son los momentos oportunos para entablar nuevas alianzas y para movilizar y renovar otras ya establecidas. Las alianzas sociales siempre tienen un carácter religioso y así se entiende también la profundidad a la que llega la alianza como lealtad. "Matar a un compadre es ofender al eterno", dice el corrido de Simón Blanco. En efecto, en un conflicto entre las familias, las partes contendientes se van aglutinando según las redes sociales de alianza que han establecido.

De manera subyacente y sin explicitarlo, nosotros sostenemos que la estructura de parentesco, incluyendo su ampliación por el compadrazgo, significa transacciones políticas y económicas de grupos sociales contradictorios y conflictivos entre sí. La violencia está disfrazada en lo simbólico por la religión cuando se despoja a las mujeres de su identidad original. La cultura patriarcal es, en este caso, la administración del conflicto generada por la integración de identidades contradictorias.

En este capítulo he dejado a un lado, de manera deliberada, la estructura de clases sociales que indudablemente se han desarrollado en el grupo. Ésta es parte de la siguiente vuelta de la tuerca analítica en la que intentaré incorporar la cuestión de las alianzas con la estructura de clases y su organización política: el consejo de ancianos.

FUNCIONAMIENTO DEL CONSEJO DE ANCIANOS

El consejo de ancianos o *shuta chinga* (o *chontaj chinka* en el mazateco de Huautla) es la forma de gobierno original del grupo étnico mazateco. Se compone de los ancianos *shuta chinga tenghi*, el anciano principal: *Shuta chinga ditho*, y están omnipresentes los *shuta chinga cotzeh*, es decir los ancianos antepasados.

Los *shuta chinga tenghi* se reúnen para decidir quién será *Shuta chinga ditho*: el principal, el mayor. Debe tener las siguientes cuali-

dades: "decir todas las cosas bien" y tener una gran trayectoria de servicio. El *Shuta chinga ditho* de Tenango, don Bruno Herrera, es también *Shuta tschinea* (hombre de conocimiento). Lo mismo don Genaro, de Agua Colorada. Parece ser que esta cualidad es importante para convertirse en el *Shuta chinga ditho*. (Véase el subcapítulo "Quiénes desde el punto de vista social se convierten en hombres y mujeres de conocimiento".)

El consejo ha perdido fuerza y se le encuentra hoy en día en la parte serrana de la mazateca. El hecho de que los consejos de ancianos existan todavía no quiere decir que se hayan mantenido intactos desde la Colonia. Más bien, ante los embates internos y externos, han pasado por un proceso de adaptación y refuncionalización. Lo que ha quedado claro en nuestra investigación es que el consejo de ancianos no se puede analizar sólo desde los sistemas de cargos, como lo ha hecho la etnografía tradicional (Weitlaner, 1967). Si bien el sistema de cargos refleja la integración democrática tradicional de los hombres del común a las formas de gobierno, poco nos dice sobre la dinámica social y política que representan. En este subcapítulo voy a tratar al consejo de ancianos desde el aspecto de las alianzas sociales y la conformación de las lealtades primordiales.

¿Quiénes conforman el consejo de ancianos? Según nuestras indagaciones, son los que encabezan las familias extensas patrilocales. Pero no cualquier anciano pertenece al consejo. Tiene que haber participado en el sistema de cargos religiosos (ahora la parte religiosa ha perdido importancia en Tenango) y políticos. Raramente hay dos ancianos de la misma familia extensa, sin embargo la generación que le sigue al anciano frecuentemente participa en el sistema de cargos y hace "méritos" para posteriormente integrarse al consejo de ancianos. Hay también familias nuevas que no tienen a un anciano como cabeza de grupo. A pesar de ello, el sistema de alianzas y el parentesco por consanguinidad hace posible que los ancianos representen a toda la población. Veamos:

Conocimos un anciano que tenía 50 compadres. Los padres de los compadres comparten la relación de compadrazgo. Simplemente por la cantidad de compadres y el sistema de lealtades, el anciano, además de sus relaciones con la familia extensa a la que pertenece, agrupa a muchos otros individuos a su alrededor. En efecto, Neiburg (1984, p. 200) hace el cálculo de que cada familia extensa (incluyendo hijos, hijas, nietos y hasta bisnietos) tiene aproximadamente 30 miembros. En su ejemplo, donde cada uno de los miembros se ha casado, observamos una interrelación con la cabeza de la familia extensa de 18 familias. Si a eso se le suma que cada persona caracterizada tiene más de una esposa (hay algunos que tienen hasta cinco), el número de familias se incrementa considerablemente. Según estos cálculos conservadores, se aglutinan unas 600 personas en el marco de las alianzas entre familias. Cada grupo doméstico entabla sus relaciones formando una red social que abarca un territorio amplio

sobre la base del parentesco consanguíneo, por afinidad o ritual.

En el municipio de Tenango se llegan a reunir (en casos extraordinarios como las elecciones municipales) hasta 100 ancianos. Hemos calculado que si Tenango tiene 15 mil habitantes, corresponden a cada anciano unas 150 personas. En la medida en que por alianza un anciano está relacionado con más de 600 habitantes (sin contar las relaciones de compadrazgo), se confirma con creces que el consejo de ancianos representa a la población entera. Si interrelacionamos ahora esta red social con los rituales de alianza descritos en el subcapítulo anterior, se entenderá que el anciano establece vínculos fijos de lealtades sobre la base de reciprocidades fincadas en lo sagrado. Esta red de interrelación social tiene sus consecuencias políticas. En caso de conflicto se crean las facciones grupales, siguiendo las redes de organización social. Como las redes están anudadas con muchas familias, el anciano funge dentro del consejo como mediador de conflictos entre familias.

Las reciprocidades entendidas como intercambio, o bien como estrategias de apoyo entre las familias, son también la base social del anciano cuando tiene que tomar alguna decisión que afecta el conjunto de la comunidad o comunidades. En este caso el anciano va a meditar muy bien su intervención pública porque su responsabilidad es grande. En este sentido, cuando en una asamblea un anciano opina algo, tiene el apoyo inmediato e incondicional de la población. Las alianzas sociales se vuelven políticas. En efecto, el consejo de ancianos entendido como la expresión política en la que se renuevan las alianzas sociales tiene en su seno intereses grupales diferenciales. Neiburg (1984, p. 228) describe que en el consejo de ancianos de Tenango hay por lo menos una decena de *Shuta chinga* con más de 100 hectáreas de cafetales cada uno. Con esta información podría llegarse a la conclusión apresurada de que el consejo de ancianos representa los intereses de terratenientes mazatecos. Sin embargo, el mencionado autor (correctamente) no concluye tal cosa. Si bien los ancianos ricos no trabajan directamente la tierra, parte de su riqueza es la propia familia, entre la cual distribuyen y reparten sus tierras. Muchas veces el sistema de arrendamiento domina también a los compadres, los cuales por el acceso a la tierra tienen que entregar una parte de la cosecha.

La mayoría de los ancianos que participan en el consejo no tiene más que diez hectáreas parcialmente ocupadas por cafetos. Si los ancianos ricos quieren sostener sus privilegios y su prestigio tendrán que lidiar con una mayoría, prestar sus servicios y ceder en algún punto que no afecte fundamentalmente sus intereses de ser los "ricos" del pueblo. "Son astutos", nos decía el maestro Santos Altamirano cuando se refería a los ancianos ricos: "prestan un camión, dan buenas cuotas, asisten al tequio o dan tierras en arriendo". Mediante este mecanismo se conjugan los intereses de los poderosos con los que no tienen tierra o tienen poca. Esta situación

de "conjunción de intereses" se vuelve crítica cuando un buen número de ancianos se propone luchar por la recuperación del estatuto de las tierras como bienes comunales. Este hecho confrontará de manera radical a los ancianos que han acumulado tierras y que tendrían que cederlas. Esta lucha no se ha dado de manera visible. Más bien, el consejo constituye una instancia de consenso, en la que se establece un equilibrio precario y quien lo rompe pierde el apoyo de los demás. Su alternativa será regir con violencia y recurrirá a los aparatos represivos del Estado: se convertirá en cacique.

Podemos afirmar sin temor a equivocarnos que el consejo de ancianos representa el poder grupal sobre un territorio determinado. Según la organización del Estado mexicano, ese poder es inexistente o, en todo caso, "informal". Como representantes del poder grupal y de las alianzas sociales, los ancianos tienen que velar por el bien común. Cualquier problema importante que afecte a la comunidad o al municipio es examinado por el consejo.

Se convoca según el asunto a tratar, como por ejemplo la elección del candidato para presidente municipal. En esta decisión se movilizan todas las lealtades primordiales para tratar de imponer a los demás el interés faccional. Pero como en la elección participan todos los miembros del consejo, se tendrá que llegar a una transacción y a un consenso. Ninguna de las facciones podrá imponerse sobre la otra y a la minoritaria se le otorgará un puesto dentro del municipio, por ejemplo el de síndico municipal, que es a la vez el representante del ministerio público de la cabecera distrital. Sin embargo, puesto que se trata de una organización informal, sin miembros fijos que asistan a todas las reuniones, el consejo de ancianos no es reconocido por el Estado mexicano como forma de gobierno local.

Decía arriba que, en general, la etnografía tradicional ha puesto énfasis, para el análisis del consejo de ancianos, en el sistema de cargos. Éstos son importantes en cuanto a que sólo puede conformar el consejo de ancianos o convertirse en hombre público el que haya detentado varios cargos políticos y religiosos.

El aspecto religioso tiene importancia en la medida en que los ancianos son los administradores de lo imaginario dentro de las relaciones de alianza. Para convertirse en anciano se pasa por todo un aprendizaje. Éste no se realiza en un solo lugar o momento. El consejo de anciano de Huautla o de Tenguango se compone de los miembros de la cabecera municipal y de las agencias municipales. Cada agencia tiene su iglesia y sus autoridades locales. Con el tiempo se convierten en los especialistas del gobierno de su comunidad o municipio. El consejo de ancianos abarca así varios niveles de interacción, el local y el general del municipio. Estos niveles no dejan de ser conflictivos cuando los de la cabecera municipal intentan controlar todo el consejo de ancianos.

En Tenguango, los ancianos más reconocidos reciben un bastón de

mando. Hasta hace poco había 15 bastones, que eran transmitidos a otros ancianos cuando morían sus portadores.

Uno de los elementos centrales para escoger al candidato a la presidencia municipal es su probidad moral. Se analiza si tiene antecedentes penales y si durante su trayectoria ha desarrollado un espíritu de servicio. No debe haber rechazado ningún cargo anterior (topil, policía, síndico) ni tampoco haber faltado a los trabajos colectivos para el mejoramiento de la comunidad. Tiene que saber leer y escribir y hablar en público. Debe hablar el mazateco y el español. Si hay un desacuerdo claro entre los ancianos respecto al candidato, se pospone la reunión para otro día. En el intermedio, entre reunión y reunión, se forma una delegación espontánea que va a visitar a los que no están de acuerdo. Ahí conversan informalmente, tal vez toman aguardiente, y cada quien expone sus puntos de vista. Se destacan los problemas que hay que enfrentar en la siguiente gestión y se discute la idoneidad del candidato para resolverlos. Las visitas de convencimiento pueden tardar muchas horas y a veces tienen éxito.

Una vez electo, el presidente municipal toma posesión de su cargo el seis de enero. Para ello se junta otra vez todo el consejo de ancianos del municipio y se discute el programa de trabajo que se ha de realizar durante su gestión. La discusión tiene una relevancia particular ya que un aspecto base de la gestión es la convocatoria a los distintos trabajos comunales que han de realizar un día de cada semana los hombres del municipio. Sin el consenso de los ancianos nadie asistiría al tequio y la gestión del presidente municipal no se cumpliría. Hay que destacar aquí que en Usila se iba al cementerio en la toma de posesión del cargo de presidente municipal, y frente a los ancianos antepasados (*Shuta chinga cotzeh*) se exponía el plan de trabajo del año.

La reunión también es aprovechada para exponer los problemas de las comunidades y la manera como se enfrentarán con la nueva administración municipal. Es frente al consejo de ancianos como el presidente municipal y su equipo toman posesión. Para ello, el *Shuta chinga diho* entrega los bastones de mando a las nuevas autoridades. Don Bruno Herrera, el *principal* de Tenguango, nos transmitió las siguientes palabras que pronunció en el cambio de autoridades.

Ahora sí te voy a entregar este bastón, es lo que quiere decir que tienes que cumplir con el trabajo, no tienes por qué abandonar la presidencia; o dejarla abandonada. Tienes que cumplir los tres años; en donde se esté discutiendo, el presidente tiene que saber todo lo que hay en casa, siempre si hay problemas; lo que tienes que hacer es cumplir, estar en la presidencia; tienes que cumplir no sobre el trabajo que hay en tu casa ni usar el cargo para el bien de tu casa, sino servir al pueblo. No te preocupes por estar recibiendo este cargo ahora. Con este bastón tienes que cumplir con todos tus deberes sobre la presidencia, y ahora no te estamos dejando solo, sino que estás con

nuestro apoyo; es un recado que te estamos dando: tienes que fijarte lo que se tiene que hacer con las faenas, tienes que hablar con el presidente, tienes que ir con el gobernador, tienes que cumplir con tus trabajos y deberes que hay en la presidencia. Es todo lo que te digo ahora.

Cortés (1972, p. 50) describe una ceremonia de toma de posesión en que el *Shuta chinga ditho* le dice al presidente municipal que debe fungir como autoridad, como padre y que tendrá que atender a los que piden justicia.

Varios son los elementos que se pueden entresacar de los discursos del *principal*. Por un lado pone el énfasis en que el consejo de ancianos no va a dejar solo al nuevo presidente municipal. Dejarlo solo significaría una especie de ostracismo social. Un municipio sin vías de comunicación ni apoyo exterior depende básicamente de la cooperación de la población tanto en trabajo como monetaria. El hecho de que no aparezcan los ancianos en los trabajos comunales y de que no den cooperación significa que el consejo de ancianos le ha retirado el apoyo al presidente municipal.

Otro aspecto importante es la sobreposición discursiva entre una relación de parentesco (paterno) con las autoridades. Como en todas las relaciones sociales y simbólicas, la experiencia cognoscitiva básica se hace a partir del parentesco. Este aspecto es importante dentro de la concepción étnica de la sociedad. Así, la gente que apoyaba al municipio popular en Juchitán, Oaxaca, comenzó a utilizar de nuevo la palabra "padre" para designar al presidente municipal que representaba sus intereses. Por años, cada uno de los presidentes municipales priistas, representantes de los intereses burgueses locales, era llamado despectivamente "el tonto que está en la silla" (Adriana López, 1983, p. 3).

Otro aspecto característico es la delegación del poder que hace el consejo cuando se trata del arbitraje entre las familias. En la tradición mazateca, quien imparte la justicia es el presidente municipal, sobre todo cuando se trata de mediar en los conflictos. Es una especie de juez de paz. Sólo si hay delitos mayores, por ejemplo asesinatos (generalmente por venganzas o robos), el síndico actúa en nombre del ministerio público que tiene su asiento permanente en las cabeceras distritales. Pero aun así consulta primero a los ancianos con el objeto de determinar si solicita la intervención de la policía judicial para que persiga el delito. Los ancianos evaluarán si las consecuencias de acudir a la policía judicial no serían más graves y traerían más desunión. Sólo cuando se forman bandas para robar y asaltar y la situación se torna insoportable, se pide la intervención de la policía judicial.

Uno de los elementos centrales de la gestión del presidente municipal es, indudablemente, la organización del tequio o la faena. Ésta pasa por las aristas organizacionales del consejo de ancianos y la asistencia a la misma es una verdadera medida del apoyo que le da

el consejo y la población en general al presidente municipal. Cowan (1954, pp. 67ss.) describe cómo en Huautla, para la construcción y reparación del camino, se juntaban más de mil hombres que venían de todo el municipio. En el mismo artículo destaca la función social integradora que tiene este trabajo cooperativo.*

Neiburg y yo presenciamos una faena, en diciembre de 1983, en donde se trataba de hacer el "colado" de cemento para la nueva presidencia municipal. A pesar de que el tequio no se convocó más que con un solo día de anticipación, asistieron varios cientos de campesinos. El inicio de la faena es anunciado con varios toques de caracol. Se trabaja por "oleadas" y cada grupo descansa y otro lo sustituye. En el descanso algunos se escapan para tomar su aguardiente y regresar "ligeramente" contentos a la siguiente tanda de trabajo. Se ríe y platica mucho. Se destaca también la creatividad colectiva dentro del trabajo. Para resolver cualquier problema se aportan ideas y mano de obra. Cuando el calor se ha tornado insoportable y la intensidad del trabajo ha bajado de ritmo, suenan de nuevo los caracoles para apresurar la faena y terminar el programa del día. Los ancianos, si no están enfermos, participan también. Un tequio sin ancianos es impensable; si fuera así se trataría de un boicot abierto al presidente municipal. Es bien visto que el mismo presidente trabaje en las tareas más pesadas porque así la gente "le entra con más gusto".

Ya cuando se están terminando las tareas, lentamente la gente se va desplazando hacia el frente del palacio municipal y por el micrófono el presidente municipal informa —en idioma mazateco— sobre la siguiente faena, sobre las campañas de vacunación, en fin, todo lo que la población tiene que saber. También se difunden las principales noticias nacionales. En el tequio se han encontrado todos los hombres del municipio, algunos han caminado hasta cinco horas para llegar. En él se restablecen viejos contactos, se encuentran compadres, se pregunta sobre el bienestar de las hijas que se han casado o ido a vivir a otra comunidad. Es un instrumento precioso de cohesión social en el que se movilizan las lealtades primordiales, el consejo de ancianos y las autoridades designadas. Es así como lo han entendido también los cuadros del Instituto Lingüístico de Verano, para que luego las sectas combatan al consejo de ancianos como una institución "comunista".

Finalmente quisiera destacar la participación de los ancianos en las asambleas comunales o en el mismo municipio. En ellas participa toda la población. Una vez avanzada la reunión, los ancianos dan

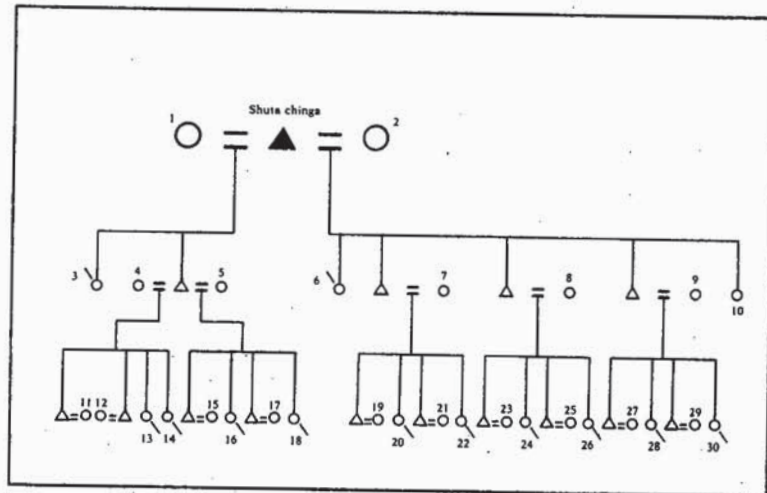
* Llama la atención la descripción minuciosa que hace Cowan —representante del Instituto Lingüístico de Verano— tanto del tequio como de la lucha en contra del trabajo comunal desplegada en los grupos étnicos por los protestantes. Se queda uno con la sospecha de que su reconocimiento de la función social integradora sirve de manera consciente sólo para romper esos lazos con el fin de poder manipular mejor a la comunidad.

sus opiniones en un lenguaje persuasivo. Nunca atacan a nadie, hablan con palabras especiales que no usa la gente del común. El maestro Santos Altamirano nos expresó esto de la siguiente manera:

Los viejos utilizan un lenguaje muy especial, son muy cultos, usan un lenguaje con palabras que no son fáciles de interpretar. Al pueblo hay que dirigirse con mucho respeto, con un lenguaje especial muy respetable. Los *Shuta chinga* hablan con mucho cariño, en tono de súplica, apacible, un poco rígido (formal). Utilizan palabras bellas, palabras que no se usan en lo común. Cuando se dirigen a una asamblea, debe de haber una introducción que significa respeto y gentileza. Esto con palabras preciosas que los jóvenes no saben utilizar. Estas palabras muestran cariño a su pueblo. No se puede ser agresivo ni crítico. Con esta actitud, los ancianos se ganan el respeto de los demás.

El maestro Santos no deja de expresarnos una de las claves de la estrategia de los ancianos: la persuasión posible dentro del conflicto. El prestigio de cada anciano no es el derroche de los bienes; es su capacidad para mediar, resolver conflictos, generar en la población confianza hacia quienes la defienden y representan en sus intereses, en lo económico, social, político y en lo sagrado.

Figura 6. Una familia extensa mazateca *



* Neiburg, 1984, p. 202.

EL CONSEJO DE ANCIANOS Y EL PODER DENTRO DEL GRUPO ÉTNICO

En la introducción a este capítulo decía que, al paso de los años, el consejo de ancianos no se ha quedado intacto. Más bien se ha redefinido en respuesta a situaciones nuevas. ¿Cuáles son estas situa-

ciones que han de enfrentar los consejos de ancianos? Por una parte diría que el proceso de integración de la región étnica en tres subregiones económicas (café, caña y ganado) transformó completamente la dinámica social interna. Simplemente para sobrevivir, una familia nuclear necesita sembrar por lo menos tres hectáreas y media de maíz y frijol; además tendrá que disponer de otros dos tantos en descanso para alternar después con las que están bajo cultivo. Pero cuando entra el cultivo del café, de la caña o la ganadería, la lógica de la ganancia lleva a que parte de la población, sobre todo los comerciantes que también son mazatecos, intente apropiarse las tierras de los demás. Aparte de los terratenientes, comerciantes y usureros que vienen del exterior, surgen estos actores sociales dentro del grupo étnico. Desde esta perspectiva, el esquema de alianzas que se expresa en el consejo de ancianos se pone en entredicho. Esta situación nueva crea tensiones fuertes dentro de ese organismo. ¿Qué pasa con los consejos de ancianos ante las tensiones clasistas?

En la parte baja de la región mazateca, los consejos desaparecieron y fueron remplazados por el caciquismo y los aparatos priístas. Las nuevas formas de tenencia de la tierra así como la producción de la caña obligó a los ancianos a replegarse hacia las comunidades dejando las cabeceras municipales en manos de las burocracias priístas y del juego político de la burguesía regional que comprende las formas caciquiles de dominación. En la parte intermedia domina el caciquismo, a veces ejercido por los mismos mazatecos enriquecidos. Los caciques se vinculan con los organismos priístas de la burguesía regional y con las organizaciones campesinas del partido oficial. Los ancianos han perdido de manera creciente su influencia política, aun cuando participan todavía dentro de las comunidades sin tener estructurado un consejo. En la zona serrana, en el corazón de la mazateca, es donde los ancianos se han mantenido organizados por municipios y comunidades.

Como se podrá apreciar, las formas propiamente mazatecas de gobierno han cedido frente a las nacionales. Pero este proceso no es ni mecánico ni automático. Prueba de ello son las estrategias organizativas que han seguido los consejos de ancianos existentes. Cortés (1972, p. 291) afirma que, para 1966, el consejo de Huautla había perdido fuerza, pero que se recuperó en las designaciones de los presidentes municipales para el período 1972-1975.

Las formas tradicionales de gobierno están sometidas, por una parte, a ataques desde el exterior y, por otra, a tensiones internas. En Huautla, una parte del consejo de ancianos que representa a algunos comerciantes de café así como a algunas personas enriquecidas a la sombra del poder municipal, ha intentado manipular el consejo de ancianos e imponerle sus decisiones. Esta situación motivó que los ancianos más bien pobres, así como los de las agencias municipales, dejaran de asistir a las reuniones para la designación del candidato a la presidencia municipal. Al romperse el consenso y el

equilibrio interno, los ancianos enriquecidos impusieron sus candidatos ya que tenían el control del PRI a nivel regional. El proyecto de las alianzas sociales dentro del grupo mazateco había sucumbido ante la polarización clasista interna y ante la creciente actividad de los aparatos de hegemonía. Sin embargo, la mayoría de los ancianos del municipio no se dieron por vencidos. Puesto que los canales para registrar los candidatos a la presidencia municipal estaban copados por el grupo de enriquecidos y orientados dentro del proyecto del PRI, los opositores se apoyaron en el PPS (Partido Popular Socialista). En esta región, el PPS recogió en su programa las demandas de los campesinos pobres respecto al acaparamiento de la tierra y a las actividades especuladoras de los acaparadores del café y de los comerciantes y usureros en general. Aquí se ve cómo la división clasista tiene repercusión en la esfera política. Los pequeños consejos de ancianos de las agencias municipales decidieron apoyar al PPS en las elecciones y, por ese medio, una abrumadora mayoría, siguiendo las lealtades primordiales que defienden los intereses de los campesinos pobres, votaron por ese partido en las elecciones municipales de 1983. Sin embargo, el PRI, basándose en maniobras ilícitas, logró imponer su candidato.

Nuevas formas de lucha se introdujeron entonces en el municipio de Huautla. Se realizaron manifestaciones de unas seis mil personas en las cuales se podía ver a los ancianos siguiendo en silencio la bulla de los maestros democráticos que gritaban las consignas coreadas en las manifestaciones en que habían participado en las ciudades de México y Oaxaca. Las mujeres caminaban adelante, también en silencio. Más que manifestación, parecía procesión.

En las elecciones municipales de Huautla se conjuntaron los intereses de los campesinos empobrecidos con la organización étnica de gobierno. Mientras que los mazatecos enriquecidos tuvieron que acudir a la forma de gobierno exterior para mantener su interés de clase y el del Estado, la resistencia grupal se identificó con el consejo de ancianos que expulsó y denunció las tendencias contradictorias a los intereses de la mayoría de la población. Éste es un ejemplo de cómo se redefine la etnia.

Sin embargo, en este proceso de redefinición han intervenido nuevas fuerzas sociales, como los maestros democráticos que libran una lucha importante en contra de la estructura sindical corrupta.

Con base en la información obtenida de mi propio trabajo de campo y en el análisis realizado por Neiburg (1984), observamos que los ancianos de Tenango, a diferencia de lo sucedido en Huautla, partieron de una experiencia anterior en que se dio un conflicto importante entre los mazatecos e "inmigrantes" de origen huauteco al municipio de Tenango. El conflicto entre las facciones, que en su momento más álgido llegó hasta el enfrentamiento armado, se apaciguó con la mediación de algunos ancianos, entre ellos uno de Tenango que tenía compadres entre los de Huautla. De esta manera,

el consejo de ancianos se recompuso con todas las facciones.

Una de las tácticas de apaciguamiento es el casamiento de los hijos entre las familias poderosas de ambos municipios, es decir, de Huautla y de Tenango. De esta manera la polarización social se fortalece en el terreno del parentesco. Esto no quiere decir que los más enriquecidos no entablen alianzas con los empobrecidos, si bien éstas generalmente se expresan como relaciones de compadrazgo.

Lo que ha cohesionado al consejo de Tenango es un conflicto de tierras con el municipio de Ixcatlán. En este caso los mazatecos enriquecidos y los pobres, así como los de origen tenanguero y los habitantes de Tenango de origen huauteco, todos ellos tenían el interés de que las tierras se mantuvieran en manos de Tenango dentro de los límites marcados en los documentos de la Colonia. Los intereses de los empobrecidos coincidían de alguna manera con los de los acaparadores de tierras en cuanto a que frecuentemente son sus arrendatarios. Si las tierras llegasen a pasar a manos de los ixcatecos, los pobres de Tenango no tendrían acceso a ellas. Aquí la cohesión interna se da por las contradicciones con el exterior.

Con la misma táctica, los ancianos se enfrentan y se adaptan a los aparatos de Estado con los cuales tienen que lidiar. Ya había mencionado cómo registran su candidato a la presidencia municipal dentro del PRI. Esto no quiere decir que necesariamente son priistas convencidos. Mientras tengan la sartén por el mango, mientras el PRI no les imponga un candidato, van a seguir navegando con la bandera del partido oficial. Con ello el PRI reporta a la nación sus triunfos y los mazatecos siguen controlando el proceso electoral. Esta "alianza" entre el consejo de ancianos y el PRI no deja de tener sus peligros porque le permite al partido oficial intervenir como árbitro cuando no hay consenso en el consejo. Así sucedió en la designación anterior, en la que los ancianos, ante la competencia entre dos candidatos fuertes para la presidencia municipal, aceptaron la proposición del delegado priista de escoger a uno de ellos mediante elecciones en asamblea.

Así como con el PRI, los ancianos funcionan con las organizaciones campesinas, con el INI (Instituto Nacional Indigenista), con las cooperativas de comercialización y con el Instituto Mexicano del Café.

No quisiera dejar de mencionar la lucha descrita por Flores y León (1979, p. 768), en la cual los ancianos se enfrentaron a los comerciantes de café que no pagaban ni un tercio del precio internacional.

Siendo la comercialización una demanda de todos los productores mazatecos (pobres, medianos y algunos ricos), los ancianos de Tenango decidieron aliarse al presidente municipal (y a los ancianos de Huautla) para desplegar una lucha frontal contra los comerciantes. El elemento aglutinador fue un director honesto de un centro coordinador indigenista que prestó, desde su puesto, toda la ayuda posible para la organización. El poder de los comerciantes

había puesto en jaque a los ancianos de Tenango y de Huautla y éstos fueron a la contraofensiva en el momento en que se presentó una coyuntura. La violencia del enfrentamiento fue grande. Los comerciantes, algunos mazatecos, no dudaron en asesinar al líder que encabezaba la lucha.

Se logró sostener la lucha aunque no pasaría mucho tiempo para que se retirara la ayuda gubernamental. Por una parte el INI dejó de desempeñar el papel de aglutinador cuando su primer director salió de la región y Bemex (organismo estatal de compra del café) comenzó a integrar a los propios comerciantes y usureros (que prestaban a tasas de 25 y 30 por ciento mensuales) a la nueva estructura de comercialización. A la larga, la ayuda gubernamental fue "interesada". Se trataba de aumentar la productividad y expandir el cultivo del café de altura, artículo de exportación que para estos momentos ocupaba el segundo lugar después del petróleo, y poder transferir más eficientemente las ganancias a otras ramas de la producción (Flores, León, 1979, p. 778). Para ello era necesario romper con la estructura de comercialización tradicional. Así, los ancianos se quedaron otra vez solos. El segundo intento de organización fue en los primeros años de los setenta.

Este ejemplo nos muestra cómo, en ocasiones, el consejo de ancianos se convierte en el órgano de defensa de los intereses grupales y de deslinde con el exterior. Se vuelve un organismo étnico por excelencia.

Los recursos étnicos (alianzas sociales plasmadas políticamente en el consejo de ancianos que abarcan sólo el territorio de un municipio) cohesionan una parte del grupo aunque no defiendan la totalidad de la etnia.

Si bien el consejo de ancianos se cohesionan por el deslinde con el exterior (*el afuera*), no deja de haber contradicciones y tensiones internas. Los enriquecidos por el acaparamiento de tierras y el comercio intentarán defender sus privilegios.

Los más pobres lucharán por la redistribución de la tierra. En efecto, la lucha por el reconocimiento de las tierras comunales históricas (las que tienen una titulación por parte de la Colonia y a su vez significaron serias contradicciones con los de Huautla) implica la redistribución interna de las tierras. Por ello los enriquecidos siguieron las instrucciones del gobierno del estado de Oaxaca y registraron "sus propiedades" dentro del Registro de la Pequeña Propiedad. Con ello el gobierno del estado sigue fielmente su proceso de destrucción de la cohesión interna grupal, proceso que comenzó desde el siglo pasado a partir de las leyes juaristas.

Los mazatecos enriquecidos realizan una política doble: ante los empobrecidos sostienen que las tierras son de propiedad privada y ante los de Ixcatlán afirman que son comunales. La doble táctica les permite mantener viva la lucha por los límites municipales hacia Ixcatlán y a la vez acaparar, comprar y vender tierras. Sin em-

bargo, los ancianos más empobrecidos se han estado consultando y es posible que exijan de una manera más explícita, las tierras comunales. Hasta ahora el consejo de ancianos había defendido los intereses de todos en la medida en que el arrendamiento daba a los más pobres acceso a la tierra y que las alianzas sociales, aun entre desiguales, se desarrollan entre las familias extensas patrilocales. Pero ¿qué pasará cuando penetren los medios de comunicación, y cuando el arrendamiento deje de ser la mejor solución para el cultivo de los productos comerciales y sea sustituido por la compra de fuerza de trabajo, como sucede en las partes de la mazateca baja? ¿Hasta cuándo las contradicciones con el exterior podrán mantener en un plano secundario las contradicciones grupales internas? Estas preguntas remiten a un segundo aspecto de la problemática vivida en la actualidad por los mazatecos: hasta ahora, por medio de los consejos de ancianos, los mazatecos han logrado controlar la acción de los aparatos de Estado y de hegemonía. Las contradicciones clasistas en el interior del grupo dificultarán de manera sustancial esta forma de lucha étnica. ¿Cómo se redefinirá entonces la etnia ante la nación?

3. LA UTOPIA MAZATECA: LOS MITOS Y LOS RITUALES

INTRODUCCIÓN

Cuando el anciano Ramos nos decía: "somos gente de costumbre", me pregunté a qué se podría referir. En varias ocasiones toqué el tema sin obtener alguna respuesta clara para mí. Cuando indagaba por tal o cual significado de una parte del ritual o mito, invariablemente la primera respuesta era: "no sé, así es el costumbre". La costumbre como explicación me impacientaba porque no podía profundizar en lo que significaban para los mazatecos los distintos símbolos. Descubrí que, en realidad, el problema de los significados era mío y no de la gente y que para ellos las cosas *son* y no necesitan una explicación. La tradición, los antepasados, el *habitus* así se los han enseñado. Pensé entonces que la "costumbre" es la forma ritualizada de vinculación de los humanos con la naturaleza y lo sagrado. Aquí se unifican en una sola identidad cultural y grupal elementos contradictorios de múltiples identidades parciales.

En los siguientes capítulos abordaremos la organización y el papel de la concepción del mundo* en la conformación de la identidad mazateca. Para ello nos proponemos analizar los pivotes simbólicos del poder grupal plasmado en el consejo de ancianos y así tener una base referencial para abordar los intentos de destrucción y refuncionalización de lo étnico por parte de los aparatos de hegemonía de la sociedad dominante. Esta tarea ambiciosa nos remite al problema de cómo reflejar en un trabajo como el presente lo esencial de un pueblo que ha luchado por su sobrevivencia y que, al paso de la historia, ha plasmado en lo imaginario y en lo simbólico las características de su conquista por varios pueblos (mixtecos, mexicas, españoles) así como las asechanzas y pérdidas de sus territorios en nombre del desarrollo nacional.

Para acercarnos a la cuestión reflexionamos inicialmente sobre los niveles de manejo de lo simbólico en relación con el consejo de ancianos como la forma concreta de la conformación de la identidad grupal. Esto requiere caracterizar el grupo social de que se trata, es decir su carácter étnico campesino. En efecto, lo campesino en la cuestión étnica finca sus bases culturales en la agricultura de subsistencia y la cultura étnica organiza asimismo la economía do-

* Lo imaginario incluye toda la filosofía y concepción del mundo del grupo social, mientras lo simbólico es el sistema de unidades mínimas de significados coherentemente organizados. El símbolo "es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las unidades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual" (Turner, 1980, p. 21).

méstica. Es a partir de las alianzas sociales que establecen los miembros de las economías domésticas como se estructura el poder grupal sobre el territorio. La necesidad de la economía de subsistencia, de organizar el trabajo, de garantizar el acceso a la tierra, de mantener la paz grupal, de velar por la reproducción normal del grupo y manejar el conflicto social tanto en las comunidades como en los municipios, son las claves de la construcción del poder de los ancianos sobre la base de las alianzas. Esta idea nos remitió a otra: la reproducción de lo étnico, por lo menos en estas condiciones, está ligada a la subsistencia, a la tierra y al poder del grupo sobre su territorio. Todos estos elementos se plasman en un lenguaje determinado como conciencia práctica y son parte de la conformación de la identidad étnica.

Para abordar lo imaginario y el proceso de simbolización, nos planteamos el siguiente camino:

Vincular la narración de carácter mítico con la concepción del territorio, del ciclo agrario, de la naturaleza, así como de las alianzas entre los hombres, en resumen la concepción del espacio y del tiempo del grupo, como el fundamento del poder del consejo de ancianos. Lo imaginario, incluyendo lo sagrado, tiene que mantener unido lo social-contradictorio, incluida la relación hombre-naturaleza. Es en el ritual y en el mito en donde se sancionan las rupturas de las alianzas sociales, las acciones del consejo de ancianos, los conflictos y tensiones del intercambio de mujeres, el patrilocalismo y la tendencia patrilineal, así como la desigualdad social. Lo simbólico vincula lo sagrado con la vida cotidiana y proporciona una interpretación de la vida práctica tendiendo a unificar y resolver todo lo que rompería el esquema social. Es decir, tiene que enfrentar las tensiones generadas por una sequía, por la enfermedad, por un hecho natural extraordinario, por alianzas no correspondidas, por actos de poder violentos, etc. El objetivo de lo simbólico sería unificar lo contradictorio en una sola identidad, y enfrentar todo lo que pone en entredicho la identidad grupal y personal.

Lo simbólico se maneja tanto en el mito como en los distintos rituales. Dentro de los esquemas de lo simbólico, el mito organiza "ejemplarmente" los símbolos, dándoles un primer significado; es la fundamentación en primera instancia de los símbolos dominantes o rectores del ritual. (Por ejemplo, la relación sol, camino oriente-occidente como la senda de la vida y la muerte, jerarquía, ancianos, primacía del hombre sobre la mujer, la tierra como madre y algo sagrado, el huevo y el copal como símbolos que marcan la transición de un estado a otro, etc.) Pero es en el ritual en donde se da un contexto a lo simbólico, dentro de las relaciones cotidianas. Cuando digo relaciones cotidianas me refiero a varios estados de ánimo socialmente determinados en los que se movilizan no sólo símbolos en abstracto sino una ocupación y dramatización afectiva de los mismos. Coincido aquí con la apreciación de Turner que considera ne-

cesario analizar los símbolos en el contexto de las emociones observadas (Turner, 1980, p. 43). Es ahí donde los símbolos adquieren su verdadera dimensión.

Entre el mito y el ritual existe cierta autonomía, aunque, por lo menos en el estudio que realizamos, en el mito aparecen varios elementos clave que se manejan en el ritual, por ejemplo, todas las deidades a las que alude en los rituales, su distribución espacial, y están mencionados en los mitos. En los rituales chamánicos el hombre de conocimiento afirma ver la trama de los mitos en el "viaje" con las plantas alucinógenas.

Si bien el mito en sí se ubica en el corazón mismo de la organización simbólica étnico-campesina, no presenta un *corpus* bien integrado o cerrado. Más bien contiene facetas y parcialidades de la realidad que son movilizadas según las necesidades de explicación de los distintos componentes de la vida cotidiana sin dejar de perder su función central, esto es, la de explicar de manera ejemplar los momentos fundantes del grupo para vincularlos y proyectarlos al presente y al futuro. En el *corpus* mítico se sedimentan concepciones dominantes de otras épocas, pero aun siendo así, los fragmentos que hoy escuchamos por boca de la población mazateca contienen elementos significativos para explicar o destacar los símbolos más importantes. Considero que en la narración mítica se ubica al *antropos*, o concepción del hombre que manejan los mazatecos, dentro de una lógica determinada.

El mito tiene, aún hoy en día, tareas dentro de la conformación de identidad grupal, aunque en momentos cambiantes como los de ahora, en que su función es sustituida por sistemas ideológicos generados en centros de producción nacional e internacional, su papel social se presenta de varias maneras contradictorias.

Los mazatecos le llaman "cuentos" a su narrativa. En ella se hallan mitos, "cuentos" que explican la vida y "cuentos" que son "para pasar el rato". ¿Cuál es la delimitación entre cuento y mito? El análisis de los cuentos fantásticos, los cuentos chuscos del tío Conejo o el tío Tlacuache y los mitos fundantes nos mostró que frecuentemente se utilizan figuras míticas mezcladas con las clásicas figuras del cuento fantástico.*

* Lévi-Strauss (1984, pp. 125-126) nos dice lo siguiente a propósito de su discusión con Vladimir Propp respecto a los cuentos y los mitos: "Estas distinciones indígenas tienen gran interés para el etnógrafo, pero no es en absoluto seguro que estén fundadas en la naturaleza de las cosas. Muy al contrario, se aprecia que relatos que tienen carácter de cuentos en una sociedad son mitos para otra, y a la inversa: primera razón para desconfiar de las clasificaciones arbitrarias. Por otro lado, el mitógrafo advierte casi siempre que, con forma idéntica o transformada, los mismos personajes, los mismos motivos reaparecen en los mitos y en los cuentos de una población. Mucho más: para constituir la serie completa de las transformaciones de un tema mítico muy rara vez es posible atenerse a los mitos solos (calificados de tales por los indígenas); hay transformaciones que deberán ser buscadas en los cuentos, si bien sea posible inferir su existencia a partir de los mitos propiamente dichos.

"No es dudoso, sin embargo, que casi todas las sociedades perciben los dos géneros

Asimismo entendemos que uno de los aspectos básicos para la construcción de la identidad grupal es la memoria histórica. En este contexto fijamos la atención en aquellas narraciones movilizadas por los campesinos mazatecos, que plasman su larga lucha en contra de las conquistas del exterior y de asechanzas que vienen desde el interior. Lo imaginario no se puede abordar únicamente a partir del *corpus* mítico. Nos interesa asimismo el análisis de la manera mazateca de producir, circular y consumir lo simbólico. Para ello tampoco basta dilucidar los momentos en que se narra: habría que examinar la relación indirecta, invertida o explicativa que tiene la dramatización de lo simbólico en los diferentes tipos de rituales. Por ello analizamos de manera pormenorizada diferentes rituales. Los ritos podríamos clasificarlos, según Turner (1980, pp. 7ss.) en: 1] los ritos referidos a las crisis vitales, cuando un individuo pasa de un estado a otro (ritos de pasaje según Van Gennep, 1960, pp. 1ss.), como son nacimiento, pubertad, casamiento, muerte; 2] los referidos a rituales de aflicción, que son aquellos que se pueden presentar en cualquier contratiempo, como una enfermedad, sequía, etc.; 3] agregaríamos además aquellos especialmente ligados a la agricultura que se refieren a la prevención y que están determinados por un calendario agrario o de los tiempos del ciclo solar anual.

Otorgamos una atención especial a los ritos de aflicción, que ubicamos en el capítulo dedicado a los hombres y mujeres de conocimiento. Finalmente abordamos, a través de ejemplos concretos, cómo se moviliza lo imaginario para combatir dentro de los parámetros de la utopía étnico-campesina. Sabemos que los mazatecos constituyen una etnia asechada. Los aparatos hegemónicos de la nación comienzan a desmoronar, desgajar y reorganizar los diferentes aspectos de la vida mazateca. Por ello la pregunta metodológica es: ¿cuáles son las bisagras sociales e imaginarias que los aparatos de hegemonía tienen que romper para implantar su dominio?

como distintos, y que la constancia de esta distinción se explica por alguna causa. A nuestro juicio, tal fundamento existe, pero se reduce a una diferencia de grado que es doble. En primer término, los cuentos están contruidos sobre oposiciones más débiles que las que se encuentran en los mitos: no ya cosmológicas, metafísicas o naturales, como en estos últimos, sino más frecuentemente locales, sociales o morales. En segundo término, y precisamente porque el cuento consiste en una trasposición debilitada de temas cuya realización ampliada es lo propio del mito, el primero está sometido menos estrictamente que el segundo al triple respecto de la coherencia lógica, la ortodoxia religiosa y la presión colectiva. El cuento ofrece más posibilidades de juego, en él las permutaciones se hacen relativamente libres y adquieren progresivamente cierta arbitrariedad. Ahora, si el cuento opera con oposiciones minimizadas, éstas serán tanto más difíciles de identificar; y la dificultad se acrecienta en virtud del hecho de que, muy pequeñas ya, marcan una fluctuación que permite el tránsito a la creación literaria.

LOS CUENTOS COMO PARTE DE LA EXPLICACIÓN DEL MUNDO

Descubrimos la importancia de los cuentos para los mazatecos cuando don Euloterio Ronquillo, de Pescadito de Abajo, Soyaltepec, me reveló el sentido que le da a la narrativa: "Dios dio los cuentos a la humanidad para saber cómo era el mundo antes. Las estrellas y el sol los pusieron los que saben de Dios para cuidarnos. Se vive de acuerdo a los cuentos porque así pasa en la vida. Hay cuentos para pasar el rato y cómo era la vida antes. El cuento es bueno para pasar el rato."

En el ejido La Chuparrosa, me dice Vicente: "Nosotros no podemos vivir sin nuestros cuentos. Ya los del Evangelio Completo [una secta protestante de tipo pentecostal] no se cuentan cuentos"; después nos invitan a pasar junto al río, a la sombra de una pochota (ceiba), para contarnos los cuentos del tío Conejo.

Don Valeriano Flores, hombre de conocimiento de Arroyo Chicali dice: "Aquí hay muchos cuentos, hay cuentos para *tochis* [conejos], para el jabalí, para el venado que habla, los *chikones* [los señores del monte] y el salvaje [una especie de figura terrorífica, peluda, con los pies hacia afuera]. Ellos hablan como uno."

La explicación de que "ellos [los animales] hablan como uno" es central para los hombres de conocimiento como don Valeriano. Le digo a don Sabino (hombre de conocimiento originario de Tenango), después de que narró el cuento del tlacuache que repartió la lumbré a la humanidad: "¿conoce más cuentos de estos?" Y me contestó enojado y firme:

No son mentiras, es la verdad, yo lo he visto con el hongo, porque el hongo es la sangre de Cristo y tiene todo lo que dijo nuestro señor cuando estuvo en el mundo. Se salpicó la tierra con la sangre y se volvió hongo. Subió al cielo pero dejó la sangre que tenía sus palabras, sus hijos de él, el que tiene valor lo toma porque es la forma de encontrar la verdad [...] Con el hongo se puede ver todo, lo del firmamento, el mar, la tierra y los animales [...]

Y Maximino, su traductor añade:

Lo que se trata de hacer con el hongo es ir atrás, hasta el principio y [el] futuro. Por medio del hongo se puede ver a Adán y Eva. Dice que ha visto que antes había pura mosca [...]

Asimismo, un campesino, al explicar la lógica de las cosas, dice:

Las cosas como están ahora, como están las plantas para darle fuerza al enfermo, todo viene desde el principio, del nacimiento del universo, cuando se creó la naturaleza. Cuando apareció el día, todo estuvo preparado para resolver, todo se preparó antes de que hubiera vida como ahora. Todo tiene su lugar, todo estuvo arreglado para el momento que se aclaró, se iluminó. Todo ya estaba pensado cuando apareció el cielo, el mundo. Que las hojas

de las plantas tenían que ser medicinas, que tienen que ayudar al enfermo a que se recupere el espíritu, que por una razón está atrapado en un palo [árbol], debajo de la tierra, debajo de una basurita. Así tiene que reforzarse la vida, la suerte, el destino.

Don Sabino comenta que en su viaje iniciático para recibir los poderes chamánicos le dijeron: "Allá arriba te van a enseñar todo en forma de cuento."

Voy a presentar la parte del *corpus* narrativo que se refiere a los mitos fundantes. Evidentemente, los diferentes cuentos no presentan un solo hilo conductor ni provienen de un solo narrador. En la presentación del *corpus*, intentamos guiarnos según la lógica que nos transmitieron los campesinos mazatecos. "Cuando vino desde el principio la tierra, sólo nuestro padre hizo la tierra para poder sobrevivir el ser humano."

Nuestro método será el siguiente: primero, reproduciremos lo que nos dicen los campesinos y campesinas mazatecos; segundo, exploraremos si hay referencias que den un contexto a la narración, y tercero, intentaremos esclarecer las figuras míticas más importantes, para finalmente analizar el sentido que pudieran tener las narraciones.

El tiempo primordial y la estructuración del orden frente al caos: el antes, el ahora y el mañana mazatecos

En las expresiones "cuando vino desde el principio la tierra para sobrevivir el ser humano", o bien "todo viene desde el principio, del nacimiento del universo [...] todo se preparó antes de que hubiera vida como ahora", y "Lo que se trata de hacer con el hongo es ir atrás hasta el principio y [el] futuro", tenemos las pistas clave para acercarnos a la narrativa. Es importante destacar que ese origen, ese tiempo primordial, es vivible, es accesible en este momento actual. Pero también es posible ir al futuro. Por lo tanto se trata de una narrativa que teoriza una acción. La pregunta que surge inmediatamente es cuál es el papel del mito fundante en la explicación y la organización del *antes*, el *ahora* y el *mañana* étnicos, esto es, en la construcción de la utopía étnico-campesina.

"Antes, cuando no había luz, se ordenaron las cosas para que hubiera vida como ahora." ¿Cómo? En las oposiciones entre el equilibrio y ordenamiento que refleja el momento fundante y el desequilibrio que amenaza con destruir la vida. "Las cosas como están ahora estuvieron preparadas para darle fuerza al enfermo", dice un campesino. No se trata de explicar sólo el origen, sino también movilizarlo para resolver favorablemente los problemas que se presentan. Esto se ve claramente cuando nos plantean que la finalidad del cuento es "para que podamos sobrevivir ahora".

La narrativa tiene una intencionalidad: la de ubicar en un sentido dinámico a los humanos dentro del universo. El carácter dinámico se da en el momento en que se recurre al origen para resolver problemas del presente y del futuro.

Los cuentos de origen colocan al hombre en el centro del mundo y de la creación. Llegamos a esta reflexión porque en la práctica de la curación se evoca el origen, cuando se menciona que la medicina viene desde el tiempo de las tinieblas, y que por eso es buena. También se nombran todos los lugares importantes que aparecen en la creación, así como las montañas, los ríos, las entradas del pueblo hasta llegar a las cuatro esquinas de la casa en cuyo centro se halla el enfermo. Ser centro del universo y de la creación es parte del proceso de curación. Aquí se evoca la fuerza del equilibrio original para resolver algo que ha desequilibrado al cuerpo.

La trama del origen no está dirigida a cualquier grupo social. Su destino inmediato se vincula a la necesidad para los campesinos mazatecos de sobrevivir con la actividad agrícola. Por ello desarrollamos la hipótesis de que parte importante de la trama de origen está destinada a explicar la relación hombre-naturaleza en lo simbólico. Para poder sembrar hay que tener acceso a la tierra y éste denota una relación de poder grupal sobre un territorio determinado. Entonces, en la trama de origen buscaré los elementos que cimentan las relaciones de alianza, esto es, las lealtades primordiales en relación con el acceso a la tierra, circulación de mujeres, compadrazgo, consejo de ancianos. Cada relación social que se basa en una alianza significa que se intercambia algo. Lo simbólico siempre significa una relación de intercambio (Baudrillard, J., 1982, p. 209). La relación de lo real con lo imaginario mediante el procedimiento de dar para recibir es central dentro de la teoría mazateca del mundo. Cuando se equilibra lo desequilibrado se hace una transacción simbólica en que, cuando se da para recibir, se va al origen. Esta transacción simbólica se realiza en los rituales, mientras que en el mito, en los cuentos de origen, se prepara el terreno para ello.

Don Sabino afirma que el hongo le permite viajar a los momentos de la creación, cuando "existía Adán y Eva y cuando había puras moscas". Quisiera llamar la atención sobre esta figura mítica. La idea que nos transmite don Sabino es que en ese momento de la creación no existía orden o jerarquía alguna. No había el arriba ni el abajo, ni alguien o algo más importante que el otro, ni equilibrio ni desequilibrio. Tener la posibilidad de viajar al momento original, cuando sólo había pura mosca, significa que don Sabino conoce y maneja el mito de origen desde el principio, desde antes de que se creara el mundo. Plantearlo así quiere decir que él es capaz de revivir todos los momentos primordiales necesarios de los que depende la vida actual. Y esta capacidad es importante ya que se relaciona con su poder y capacidad de resolver los desequilibrios que hay en la sociedad. Lo no jerarquizado es el momento del caos, de la inde-

terminación. Pero posteriormente se vive el origen, la creación y se pasa a la situación de ordenamiento. Esta trama ejemplar refleja los dos polos en que se mueve la vida mazateca: la destrucción, el caos, la no identidad; mientras que la identidad es el ordenamiento, los nombres de los lugares, las direcciones del sol, de los vientos, las llegadas de las lluvias, las alturas, el entorno vivido. Orientarse en la jerarquía y el ordenamiento originales es repetir constantemente la fundación del mundo. Es encontrar un apoyo absoluto (Éliade, M., 1967, pp. 25ss.) ante la posible desorientación que pudiese llevar a la destrucción de la identidad. Para lograr este apoyo absoluto don Sabino se basa en los hongos sagrados que contienen *todo* lo que dijo nuestro señor cuando estuvo en el mundo. Es la palabra absoluta. Mediante el hongo (los hijos de Cristo), "que es la forma de encontrar la verdad", don Sabino recibe la palabra de Cristo en forma de cuento.

Cuando don Sabino nos dice que vio el origen, lo indeterminado, lo caótico para después mirar cómo se creó todo, nos está expresando que conoce lo creado como modelo ejemplar: la fundación se hizo para que el hombre sobreviviera. Su viaje al origen, al tiempo cuando había puras moscas, es para hacer una especie de "borrón y cuenta nueva" de la situación desequilibrada actual para reconstruir el equilibrio desde el origen (Éliade, M., 1967, pp. 91ss.). (Este tema lo desarrollaré en el capítulo "Los hombres y mujeres de conocimiento mazatecos".)

La expresión "todo estuvo pensado y preparado cuando vino la luz" y que ahora se puede ir al origen, me hace pensar que se codifica el origen como un modelo de acción ejemplar, para resolver las contradicciones vividas cotidianamente. Es resolver en lo imaginario lo negativo, lo que puede destruir la identidad. Desde la vida y la muerte, la luz y la oscuridad, la noche y el día, la lluvia buena y la torrencial, sequía e inundación, etcétera.

Si todo estuvo pensado para el momento en que vino la luz, entonces se está aludiendo a una fuerza creadora original. El sol es creado, por lo tanto hay algo más allá. Pero en el pensamiento mazateco esta fuerza creadora original no es tan importante como el sol, que "es el que da la vida", el que ordena las cosas en el universo.

Finalmente quisiera referirme a lo que don Euloterio Ronquillo nos dice respecto al sentido que le da a la narración: "Dios nos dio los cuentos para saber cómo era el mundo de antes; las estrellas y el sol los pusieron los que saben de Dios para cuidarnos. *Se vive de acuerdo a los cuentos porque así pasa en la vida.*" Con esta última parte de su afirmación se alude a la dimensión práctica del cuento. Además nos muestra su vigencia actual. Alrededor de "cuando vino desde el principio la tierra para poder sobrevivir el ser humano, así fue como se creó el mundo", se construye una verdadera cosmogonía: es la integración del espacio sagrado como el dirigente del espacio geográfico inmediato y de las acciones humanas. La interre-

lación de los dos espacios se efectúa en un intercambio simbólico. Podemos decir que el espacio sagrado es lo oculto, organizador de la vida y que se devela su carácter en los mitos y en los rituales.

He hablado de la trama de origen sin especificar mayormente qué entiendo con ello. Habría que diferenciar el recurso ritual de ir al origen para mostrar la veracidad y la búsqueda de equilibrio para lo desequilibrado, respecto a la trama narrativa como el largo proceso de formación del mundo hasta que llegue la luz. A esta última trama me referiré en la siguiente parte. Es la descripción mítica ejemplar a la que recorren los hombres y mujeres de conocimiento junto con la población. En esta trama de origen se pueden establecer las siguientes etapas:

- 1) Todo era el caos, lo inespecífico, "cuando había puras moscas".
- 2) La lucha de los héroes fundantes para ordenar el universo y el mundo.
- 3) La era de los animales que preparan la venida de los hombres.
- 4) La lucha del hombre por sobrevivir: se establecen las reglas de dependencia con lo sagrado.
- 5) El hombre vive en una constante amenaza. Memoria histórica.

Ninguno de los narradores mazatecos nos planteó secuencia parecida a la propuesta. Establezco este orden según la expresión "todo estuvo preparado para resolver [ahora], todo se preparó antes de que hubiera vida como ahora".

"NOSOTROS NO PODEMOS VIVIR SIN NUESTROS CUENTOS"

El tiempo primordial. De cómo se formó el mundo

Por Pablo Quintana, Nuevo Paso Nacional (en Incháustegui, 1977, p. 39)

El Sol no es el Padre Eterno, pero también es un Padre. En mazateco le llaman *Naitzult*, Padre y resplandeciente. El Sol, juez. El Sol es el quien está juzgando los delitos que se cometen [a todos] por más ocultos que sean. Él es quien juzga. Es el papel del Sol. También la Luna, pero es su segundo del Sol. El Sol se vuelve padre, las estrellas son muy pequeñísimas del Sol; son las autoridades del Sol que cooperan, que trabajan para el Sol. Dicen que las estrellas están regadas en el cielo de día y de noche. Dicen que son lucecitas de velas de los difuntos que han muerto desde hace muchos años... pero otros dicen que adornan el altar de Dios... La Luna es como Dios porque le llaman *Naitza*. Padre y el segundo bajo de resplandeciente [es decir, de luz opaca], que resplandece menos. Le llaman padre *Tru*... El lucero de la mañana es una niña que vivía con su tía que la maltrataba mucho y un día huyó y se subió al cielo...

Origen del sol, la luna y la tierra

Don Sabino hombre de conocimiento originario del municipio de Tenango relata así el origen del mundo:

Cuando vino desde un principio la tierra, sólo nuestro Padre hizo la tierra para poder sobrevivir el ser humano, así fue de cómo se creó el universo. En el momento la Santísima Trinidad hizo el Sol y la Luna para que alumbraran el universo. Que se formó el cielo, que antes no había personas, había pero se llamaban gentes de noche y sí sabían comer, pero no vestían como nosotros, nada más se ponían un cinturón y cuando se volvió cielo aparecieron toda clase de animales y salió el Sol y la Luna. En aquel tiempo dominaba el mundo puro *chikon nangui*, todo estaba oscuro. En el momento la Santísima Trinidad hizo el Sol y la Luna para que alumbraran al universo.

Y prosigue don Sabino con una visión que tuvo en un viaje con el hongo:

Desde el momento que sufrió el tormento [¿Cristo?] surgió el viento, terremoto, empezó a rezumbar todo, nuestra Sra. Santísima Trinidad se cansó en este momento de nosotros, y quiso acabar con el universo porque está aburrida de tanto crimen, tanta maldad. Dice que no hay que matarse entre compañeros, hay un solo Padre y Madre y somos de la misma raza. Todos. Lo que pasa es que tenemos apellidos diferentes pero somos humanos. Pero nuestro Padre Eterno no quiere que se acabe el universo; cuando se acabe el universo van a romper los cielos; puede destruirlo en fracción de segundos. Nuestro Padre y la Santísima Trinidad van a pasar un año así para hacer un firmamento nuevo...

Don Pablo Quintana de Nuevo Paso Nacional relata el origen del Sol y de la Luna (tomado de Incháustegui, 1977, p. 27):

I

En una casa muy humilde vivía una vieja bruja que tenía dos bolas de luz, de dos clases.

Esta vieja iba a lavar sus maíces al río, y unas pepesquitas (pescaditos de río) salían y le robaban los maíces que se le caían, lo que enojaba mucho a la vieja. Esta las amenazaba y a propósito les metió unos granitos para que vinieran a ver a dónde se metían: se escondían debajo de una piedra. Allí metió la vieja la mano y encontró dos huevos muy chiquitos. La vieja se los llevó muy alegre y los echó a empollar con una gallina para ver qué salía de los huevecitos.

A los nueve días nacieron dos personitas, que crecieron dos niños. Y dicen que eran Jesucristo y el Padre Eterno que venían en busca de las luces que tenía la bruja; porque en todo el mundo no había luz, estaba el mundo en la oscuridad, la gente comía cosas crudas. Por eso fueron Jesucristo y el Padre Eterno a buscar la luz.

II

Los niños se hicieron unas cerbatanas y se fueron a cazar pajaritos para la señora, a la que decían mamá. Y le dijeron los chamaquitos:

—Mamá, no nos gustan estas armas, porque no matamos animales grandes para que duren cuatro días.

—No tengo dinero.

—Sí tiene dinero. Usted está mintiendo —le insistieron ellos.

—Bueno —les dijo la vieja—, voy a comprar dos carabinas.

Los chamacos se aconsejaron:

—A esa vieja la vamos a engañar, vamos a ver a quién le deja tortillas en el monte. Que ella dice que es para nuestro padre... yo no lo creo.

III

—Hijos —les dijo la vieja—, ahí tienen sus armas. Ya pueden cazar animales grandes. Nomás no vayan al cerro, porque allí trabaja su papá y si se van las balas no vaya a sucederle un accidente.

—Nosotros respetamos a nuestro papá, siempre está trabajando bien...

—le engañaron los muchachos.

Una vez que ella se fue, y ellos le siguen los pasos.

IV

La señora no daba de comer a aquel señor sino que iba a otra cosa, pues se ponía en cuatro patas subida su falda y a aquella persona decía:

—Vente mi corazón, vente mi amor. Ya te traje de comer. Aquí está tu alimento... —Y llegaba un mazate [variedad pequeña de venado].

Ellos regresaban mientras la vieja hacía su travesura. Cuando regresó la vieja ellos le preguntaron:

—¿Por qué te demoraste? Y ella les contestó:

—Hijos, su papá no tenía casi hambre.

Lo que hacía ella era comerse las tortillas.

V

Ellos planearon otra cosa.

—Vamos a tirarle a los faisanes —dijeron a la vieja—. Y si encontramos mazate, también vamos a tirarle.

Llegaron a un árbol frondoso y allí vieron al Pico Canoa. Habló el pájaro y les dijo:

—La vieja no es su mamá, y su papá [que ella] dice no es sino un animal.

—Está bien —le dijeron los muchachos—, pero dínos dónde está ese animal.

—A las doce lo encuentran debajo de un árbol masticando las hierbas.

—Si nos mentiste —dijeron los muchachos—, a la otra no te salvas.

—Soy adulto y no miento —les contestó el pájaro—. Donde yo esté cantando, allí está.

Se fueron, y como oían cómo estaba cantando el pájaro, y lo encontraron moviendo la cabeza para un lado y para otro.

El mazate estaba tirado bajo un árbol.

Los dos le dispararon y lo mataron. Luego lo pelaron y le cortaron los dos zapotes [testículos] y cosieron la piel del animal, y le hicieron un hoyo y lo llenaron de animales que pican, de avispas, de abejas, y formaron el animal como antes.

Los chamacos llevaban carne y dijeron a la vieja:

—Matamos jabalí —y le dieron los dos huevos diciéndole:

—Come esto y hazte dos carmitas

Ella hizo bisté y ellos insistían que la vieja comiera. Ella dijo que se llevaría la comida al río. En el camino un sapo le dijo a la vieja:

—Vieja bruja, no tienes vergüenza de estar comiendo los huevos de tu marido...

Pero ella le echó arena y lo aplastó. Por eso el sapo tiene forma aplastada.

A su regreso les dijo a los muchachos y les contó:

—Miren lo que me ha dicho el sapo: que estoy comiendo los huevos de mi marido...

—Cómo no le diste una patada. Está diciendo mentiras —ellos le contestaron—. Nuestro papá es un gran señor y nosotros no lo conocemos.

—Bueno muchachos —dijo la vieja—, ya llevo de comer a su papá.

Y llevó carne, tortillas y otras cosas.

Luego que llegó donde estaba él, se puso en posición, pero el animal sólo movía las orejas, por los animales que tenía dentro. La bruja decía:

—Estás enojado, dime por qué. ¿O es que tienes otra? Si estás enojado voy a traer a mis hijos para que te maten.

Cuando volvió le dijo a sus hijos:

—Su papá está enojado. No quiso comer. Creo que ya tiene otra persona porque yo ya estoy vieja.

Y ellos le dijeron:

—Déle un garrotazo para que se le quite la maña.

—Eso voy a hacer —contestó la vieja. Ella tomó un garrote y le dice: "¿por qué estás enojado? Te voy a matar para que no me pongas en vergüenza".

Le dio un garrotazo, pero al segundo se descosió y salieron los animales. Se amontonaron y la picaron. Ella revolcándose encuerada gritaba:

—¡Muchachos maldecidos! ¡Me los voy a comer!...

VI

Mientras tanto los muchachos habían huido llevándose las luces.

—Maldición... ¿Qué hago? —decía la vieja. Y se fue a hablar con el diablo.

Mientras, los muchachos tenían sed. "Mira aquella cueva si hay agua", dijo el mayor.

Entró el chamaco y se agachó en el pocito. Pero la bola de luz que llevaba se cayó y se fue hasta el fondo, que era profundo.

—Ahora ¿quién la va a sacar? —dijo el mayor—. Ya te había dicho que me la hubieras dado, que soy el mayor, el más fuerte... ¿Quién la va a sacar? Llegó una lagartija a sacar agua y le dijeron: "Señor ¿sí nos puede sacar eso del fondo?"

La lagartija fue al fondo del pozo y les dijo:

—No puedo sacarla, pesa mucho...

—Nos va a agarrar la bruja —dijeron ellos. Pero llegó una lagartija más grande.

—Sácala y te regalaremos una camisa bonita —le dijeron ellos. La lagar-

tija se metió y arrastró hasta afuera la bola. Ellos le dieron una camisa con los siete colores del arco iris, y ella quedó muy agradecida.

Pero la vieja venía y ellos la veían, ya que estaba arreglado que eran dioses.

Llegaron a un campo de pelota. "Vamos a hacer una operación", dijeron.

El menor arrojó para arriba la pelota, y nomás llegó a la mitad del cielo.

—Dame esa luz —dijo el mayor. Y el mayor arrojó con fuerza la pelota, y él fue pegado a ella, y llegó hasta el cielo. Entonces el hermano menor hizo igual. Pensaron otra vez: "Ya encontramos la luz, ahora vamos a regalarla a todas las personas que hay en el mundo. Pero si la regalamos a la mejor la recoge la vieja."

Hicieron luego un baile.

Mientras, la vieja llegó preguntando dónde vivía el diablo.

Le dijo: "dos hombres robaron lo más precioso que tenía y mi casa ha quedado oscura".

—No te apures —le contestó el diablo—. Ellos tienen una fiesta ahora.

Llegaron los dos a la fiesta y la vieja convirtió al hermano menor en gallina. Lo mató e hizo mole.

El mayor formó un plan para rescatar a su hermano, tenía un perrito y le dijo:

—Tú vas a salvar a mi hermano: toma la cabeza de mi hermano, la tiras donde haya mierda, porque esa cabeza es la de mi hermano.

Así lo hizo el perro y la vieja maldiciendo dejó la cabeza.

—Falta corazón —dijo el mayor e hizo una casita pequeña.

En eso pasó un conejo. Ellos tenían la cabeza que era de gente, e invitaron al conejo a entrar a la casita. Éste entró y luego se cerró la casa y se convirtió en cuerpo de hombre; era el hermano menor.

—Ahora sí vamos a matar a la vieja —dijeron los hermanos y aconsejaron al perro:

—Lleva este hueso a la vieja bruja —dijeron—, y ponlo dentro de la cazuela del mole—; pero dentro del hueso había un jugo venenoso, que era agua bendita.

El perro obedeció.

—Ahora, amigo, brindemos por la salud de un hombre que matamos y vamos a comer mole —dice la bruja.

Puros diablos eran sus amigos. La vieja comió su hueso, gritó y se volvió ceniza.

Los diablos dijeron: "Nada podemos hacer. Ahora vamos a regalar la luz a todo el mundo"; y la regalaron por todo el mundo, todos tuvieron luz.

El Sol es el hermano mayor y la Luna es el hermano menor.

Los animales que eran personas antes que amaneciera

Don Pablo Quintana (en Incháustegui, 1977, p. 39) nos dibuja la Tierra de la siguiente manera:

La Tierra es plana como una mesa y está sostenida por cuatro postes [uno en cada esquina] y que están clavados en el agua. Más allá del agua está el "Mar Sagrado" (*Nanda chikon*). Allí van los *shuta tchine* [hombres de conocimiento] cuando mueren, allí con el Padre Eterno. Porque al otro lado del Mar [en *Do Asean*] está sentado Dios el Padre Eterno. Está sentado frente a una mesa de plata, sobre la que están sentados un totol [guajolote] y un gallo de plata, y hay muestras de todos los animales que se encuentran acá.

Debajo de la Tierra viven unos hombres chaparritos negros, muy chinos que viven igual que los hombres de por acá. Son muy negros porque pasa el Sol muy cerquita de ellos y se queman. No usan ropa y son muy ricos porque cuando pasa el Sol va regando oro... Las dos partes de la cabeza de la Tierra están abiertas una por donde entra el Sol y otra por donde sale. La Tierra está encerrada por el cielo que parece un globo y así sucesivamente están las capas de los cielos.

El cielo que encierra la Tierra tiene la forma de esfera, como cristal de bola.

Don Amadeo Calleja de Tenango y don Sabino agregan:

Nuestro Padre está bendiciendo la Tierra porque la Tierra es mujer, porque nos está dando de comer para que crezcan [los alimentos], para sobrevivir el ser humano.

Cuando se formó el mundo la Tierra no era dura. El Tlacuache era el jefe del mundo. La Tierra aceptó ponerse dura pero no se veía el corazón de la Tierra. La Tierra aceptó que se le maltrate [siembre], pero hay que regresarle [algo] en forma de pago.

Las piedras tampoco eran duras. Buscaron un árbol especial para echarle humo a la Tierra para que se pusiera dura. Todos los animales se pusieron a buscar el árbol pero fue el Tlacuache, que es el más aguzado, quien encontró el copal. Pero ¿cómo encender el copal?

Antes no había lumbre, sólo una señora tenía. Entonces llamaron a todos los animales del monte. La señora tenía fiesta y el Tlacuache pasó e invitó a todos. Esa señora comía gente.

Entonces se pusieron a observarla. Ella sabía encender la lumbre con un pedernal y el capulín como malacate. Frotaba duro y salió la lumbre que le pegó al algodón y así pegó la lumbre. Entonces, el Tlacuache, que aguanta muchos golpes, saltó corriendo por el patio donde estaba regada la lumbre y se le prendió la cola y así repartió la lumbre por todas partes. Por eso el Tlacuache tiene hasta la fecha la cola quemada. Así prendieron el copal y la Tierra se puso dura.

El Tigre era pistolero de Lisibe [la dueña de la lumbre]. Entonces el Tigre persigue al Tlacuache. El Tlacuache se sube a un árbol de mamey para salvarse del Tigre. El Tigre le dice que lo va comer, pero el Tlacuache le contesta que abra la boca porque le va a mandar un mamey bien maduro y le enseña uno maduro, maduro. El Tigre abre la boca pero el Tlacuache le avienta uno verde que parecía roca y medio mata al Tigre. El Tigre lo alcanza de nuevo y ve al Tlacuache deteniendo una piedra que sostiene al mundo. Le pide que le ayude. Para demostrarle al Tigre que sí es cierto mueve la piedra con una mano. Con dos no se movió. Hasta la fecha dicen que existe una piedra que sólo se mueve con una mano y no con dos...

Y don Sabino agrega:

Señor Pedro [porque ése era el nombre del Tlacuache] te voy a comer, le decía el Tigre. Le dijo al tigre: "pero ¿cómo se te ocurre semejante cosa?, si estoy sosteniendo el mundo". Y enfrente había una pocita y le dijo al Tigre: "yo te prometo que me vas a comer pero antes toma el agua". Entonces hizo reventar al Tigre... Al Tlacuache se le ocurrió esto de acabar con el Tigre porque en aquel entonces abundaban muchos tigres que matarían muchas

gentes. Cuando cayó reventado rescataron la piel y con ese pelo después se hicieron los tigrillos y toda clase de animales y fieras. De ahí vino también el Ermitaño.

El Tlacuache no comía tortillas sino que le gustaba comer bien, por eso se volvió ladroncito porque en aquel tiempo comió carne. El señor Tlacuache fue el que le dio el nombre a los días. El Tigre decía sólo pasado mañana. Pero el Tlacuache dio las fechas. El Tlacuache es un animal importante que no se debería matar. Hoy solamente porque así somos, ora sí lo hacemos. En el tiempo de las tinieblas el Señor Tlacuache era el jefe de los ancianos que daban consejo, el jabalí era su marrano. Los animales eran así domésticos, pero una vez que vinieron los universos y la luz, se convirtieron en animales del monte...

En aquel tiempo de las tinieblas dominaba *Poncho Pilatos*. No había gente. Entonces se dispuso que la Tierra nos diera de comer y desde entonces [cuando vino la luz] así estamos sobreviviendo. Lo que pasaba en aquel tiempo es que había tinieblas. Se hizo una asamblea de los animales y es que había una casa en forma de troje donde una señora tenía guardado el maíz. Los dueños del maíz se llamaban *Lisibe* y *Lisiya*. Entonces el Tlacuache dio la orientación de cómo bajar la troje. Se puso de acuerdo con la tuza para engañar [a los dueños del maíz]. El Tlacuache aconsejó que hicieran un baile para que abandonaran la casa los viejos y así quitarles la semilla. El sapo sabía tocar la guitarra, el vaquero [el gavilán] y la chachalaca cantaban; el serete bailaba para que los viejitos se divirtieran. La tuza aflojó los horcones de la troje pero que lo descubre la señora y lo agarra. Quería hacer caldo, tenía muchas ansias de comerse a la tuza porque había cometido el error de aflojar los horcones. Entonces que se descuida la viejita y la tuza escarbó un hoyo y se escapó. Por eso hasta la fecha las personas que tienen antojo se enferman. Así que la tuza tiró la casa. Vinieron los animales y los pájaros para dispersar el maíz a todas partes. Por eso hasta la fecha el mapache y el tejón se roban el maíz de la milpa; y el arroz los pájaros, porque fueron los que se robaron todo. Para que no se diera cuenta la señora, el Tlacuache dio la orden que pintaran el maíz de amarillo y de negro. Así se salvó el Tlacuache porque la señora tenía maíz blanco y no encontró más que maíz amarillo y negro.

De por qué tienen curvas los ríos

Contado por Eliseo Narvaes de Huautla de Jiménez (en *Incháustegui*, 1977, pp. 53ss.).

Que hace mucho tiempo sucedió esto. Que había un Tlacuache. Había una junta de puros animales, tal vez sea en conjunto todos los animales; bueno, estos animalillos estaban discutiendo sobre el río... que cómo le iban a dar forma, para que puedan pescar ellos.

Bueno, esto fue así, pues todos los animales decían que el río quedara recto; ésas fueron las opiniones de ellos, y ellos decidieron a buscarle [al Tlacuache] y fueron preguntando casa por casa, cantina por cantina. Andaban buscando a aquel viejo borracho, porque el Tlacuache también le tupía [como los amigos de este lugar...]. Traía su guitarra y todos estaban bien armados [bebidos] hasta que [a] los que lo andaban buscando les dieron la razón de que estaba en la cantina de una esquina, hacia el sur. Aquellos animalitos

fueron a dar con él; estaba en una cantinita muy chiquita.

Bueno, al fin encontraron al abuelo Tlacuache tocando su vieja guitarra y cantando alegremente. Y llegaron los buscadores de él, que eran estos animalitos: el Ratón, el Perro y el Tigrillo. Lo saludaron con mucha delicadeza respetando su avanzada edad... y hasta le dispararon [ofrecieron, invitaron] 50 centavos de aguardiente y le dijeron de esta forma y con voz aguda:

—Dispense abuelito, a usted precisamente le venimos buscando, hasta que le encontramos. Gracias a Dios que lo encontramos a usted... Lo necesitamos para que usted nos informe de una vez cómo deberá quedar el río. Bueno, el abuelo contestó así:

—No hay que decirle a ustedes, muchachos, que yo no valgo nada; creo que mi pensamiento no alcanza el de ustedes que son más jóvenes y saben hacer las cosas mejor que yo. Yo soy un pobre borracho que no sabe hacer nada —el abuelo estaba simulando que no sabía nada; pero él sí sabía, no más se estaba haciendo...

Bueno, y así le estuvieron rogando hasta que por fin el abuelo dijo:

—Bueno, iré con ustedes, pero antes quiero que me den otro traguito, que la garganta la traigo seca —así le dieron el trago y quedó muy contento y se fueron. Y el abuelo tocando la guitarra por todo el camino. Cuando llegaron se sorprendió porque sus ojos veían unas figuras espantosas y él creyó que se lo iban a devorar. Todo fue al contrario, le brindaron calurosos aplausos cuando llegó. A su vista se encontraban los animales más feos y él se chiveaba [cohibía], pero no lo demostraba, sino que él demostraba valor ante sus admiradores, y se sentó en una silla muy bajita, en la cual le pusieron almohadas en su asiento y se sentó.

Bueno, primero habló el señor Tigre, un señor de mucha categoría y dijo así:

—Señor Abuelo Tlacuache, perdone usted que lo molestemos tanto nosotros; nosotros queríamos saber si usted nos da otra idea más o menos buena porque sabemos que usted es el único que nos hacía falta aquí y nos acordamos y fueron estos muchachos en busca de usted y quiero que nos dispense por la molestia que le dimos. Tiene usted la palabra...

Habló el Tlacuache:

—Señores, quiero saber qué es lo que ustedes desean saber.

Habló el León, otro señor de mucha categoría (que es el rey de los animales) y dijo:

—Señor Abuelo, nosotros queremos su opinión de usted. Es que queremos componer el gran arroyo [que es el río], queremos darle forma, pero aquí los compañeros dicen todos que el río le debemos dar la forma recta y muy recta, de lado a lado para que haiga corriente que vaya hacia el Oriente y otra corriente que vaya y que corra hacia el Poniente. Esto es todo lo que queremos saber, Señor Abuelo.

Habla el Abuelo Tlacuache:

—Señores respetables, señores, si eso quieren saber, está bien que me pregunten a mí, señores; les diré la verdad, toda la verdad señores, que ustedes están equivocadísimos, todos ustedes perdieron la cabeza. ¿Cómo va a ser el río recto? No, eso no... nunca deberá quedar el río así. No eso no, el río deberá quedar en otra forma, porque si lo dejamos así, nunca podremos pescar; pues no podemos hacer nada porque el río va a tener mucha corriente. Entonces vamos a hacer así: vamos a darle forma al río, vamos a tener que hacerla en curvas y en más curvas y con ligeros remolinos a donde pueda uno pescar y dormirse adentro de nuestro bote, y nos dormiremos alegre-

mente sin que nos molestemos. Ésa es mi opinión, señores. ¿Ustedes que dicen? Yo digo así porque soy pobre; solamente me vivo comiendo pescado, más y más pescado para que mi pobre estómago pueda mantenerse quieto.

Y los ricos quedaron hasta zonzos [atontados] de lo que aquel viejo les había dicho y todos le rindieron un caluroso aplauso. Que su idea estaba perfectamente bien, que mejor así se quedara el río con curvas, como él había dicho a todos los que estaban oyendo.

Así lo hicieron, trabajaron duramente y compusieron el río, hicieron todo lo que el Abuelo Tlacuache prometió [recomendó] o mejor dicho dijo. Y por eso es que hasta la fecha el río tiene la forma de curva donde quiera, porque el Abuelo Tlacuache había deseado así, que hasta hoy nos está sirviendo su arte y todo lo que él ha hecho anteriormente.

De cómo en aquel tiempo la víbora obtuvo el veneno, y el Vaquero permiso para matarla

Contado por don Sabino; traducido por Maximino Calleja de Nueva Patria, Soyaltepec.

En aquel tiempo [de las tinieblas] la víbora no era venenosa. Todo el mundo jugaba [en el sentido de humillar] con ella. Entonces, el Señor San Jorge y San Ignacio, que es el patrón de la culebra, pusieron la queja al Santo Padre y entonces le dio la saliva el Dios Padre, para que ahora ya respetaran a la víbora. La saliva se convirtió en veneno. La víbora se volvió peligrosa para el humano, entonces salió el Vaquero [un gavilán] que mata la culebra y que grita cuando mata. Si no fuera por esa clase de gavilanes, existiera toda clase de culebra. Por eso es que las culebras salen de noche.

Origen de los dueños de la tierra y de los animales

Don Valeriano Flores, hombre de conocimiento de Arroyo Chicali, Soyaltepec, nos dice lo siguiente respecto a la creación: "Aquí hay cuentos para *tochis* [conejos], para el *jabalí* para el *venado*, para los *duendes* [*chikones*] y el salvaje. Ellos hablan como uno."

El cuento de la señora samaritana:

Era la dueña de todos los animales: *jabalís*, *tochis*, de todos. Cuando Nuestro Señor acabó de arreglar todo el mundo, entonces Jesucristo reunió a todos los animales en una junta general. Los juntó como hace ahora el gobierno, una junta general. Entonces le dijo a la señora ésa: "Usted vá a quedar la dueña ésa. Y a San Jorge que es el presidente del *nindo* [del cerro] es el jefe de los duendes, el *Chikon Nanguí*."

Los *chikones* salen cuando hace mucho calor. También de noche porque su día es nuestra noche y nuestro día es de noche para ellos...

Y don Sabino aclaró: "Los *chikones* se odiaban, una vez que vino la luz se fueron a esconder debajo del agua, de la cueva, no son bautizados."

De cómo los arroyos y los cerros y todos los lugares obtuvieron su nombre

(Antes los lugares no tenían nombre. *Shon Da Vee*: Mujer Agua Rastrera.)

Evaristo Venegas de Huautla de Jiménez nos cuenta así el origen de los nombres de los cerros y de los arroyos (en Incháustegui, 1977, p. 99).

Que esta mujer *Shon Da Vee* era nuera de *Chikon Tokosho* [el Señor de los Cerros], y que éste la sorprendió en una infidelidad a su hijo. Ella temiendo a su suegro huyó, y éste la perseguía para castigarla. En su huida y según lo que pasaba en el camino fue dejando el nombre a los distintos lugares. Así salió corriendo y en un llano se clavó una astilla de piedra. Este lugar se llama por eso *Suj Na* [Llano Petatillo].

En el próximo lugar le tocaron el clarín, por eso se llama ahora Cerro Clarín. Más adelante le aullaron las zorras. Este lugar es Agua de Zorra, *Nda Ninda*. Más adelante se le cayeron unas hojas que traía, hojas de *Nashuj Naa*, como platanillo. Ese lugar se llama *Shine Shuj Naa*.

Al correr se le cayeron unos copos de algodón, este lugar se llama ahora *Datsa Ngaa*. Más adelante le proporcionaron un caballo, este lugar es *Ya Na Shi*. Luego el caballo siguió corriendo y se le cayó la sal, este lugar es el *Shu Na Sha* [Llano de Sal]. Luego adelante cortó nopales para llevarse, este lugar es el *Shu Nanda*.

En *Shingui Ya Tse* se apeó para comer guayabas. Más adelante cortó una flor de floripondio y se la llevó, este lugar es *Nashu Chua*. Cortó luego una varita de sauce llorón en *Nashi Nanda*. Pasó a loma de Plaza [donde estaba el mercado] y se fue escondiendo por *Dya Lao Sto*: Piedra que se Desmoroña, y se llevó una piedra de aquella.

Llegó a Cerro León, *Nindu Sha*. En *Nindu Ya Tse* comió una fruta que se llama *Tutsi*. Encontró unos palos a los que se les había caído la flor en el lugar que se llamó *Yashi Tu Taa*. Luego encontró un conejo en *Ngui Jao Naise*: Cueva de Conejo. Luego encontró muchos animales que la espantaron en *Nda Chio*. Luego al pasar por un lugar se comenzó a desbarrancar la tierra, este lugar es *Nda Kirshu*. En *Nda Jna* se sacó la astilla que se había clavado en *Sujna*. En *Nda Tije*: Agua Niño Gordo, comenzó a crecer el agua [para no dejarla pasar]. Más abajo, *Nda Ninda* comió fruta de zorra (*Tu Ninda*). Llegó a *Nda Yaa*, Agua Palo Espina, allí cortó una espina y se la llevó. Pasó por *Yaa Ma*, allí se le cayeron unos aguacates que llevaba. En *Nda Trhua* le salió un arco iris blanco al camino.

En *Ngui Chua* cerca del cuartel le esperaba gente del cerro pero ella no se dejó ver su cara. Llegó abajito a *Nda Nga* y al pasar por el camino se le vino un derrumbe. Más adelante se le cayó un fruto *Tun Chao Ya* que llevaba. Este lugar se llamó *Guijao Tun Chao Ya* [Cueva *Tun Chao Ya*]. Luego se le cayó un amore que llevaba: *Tusha*. Luego adelante llegó a Piedra de Afilar *Lao Qui Cha*. Luego se le cayó su perro en *Nda Jnia*. Luego se le cayó en el apresuramiento de la huida una piedra de afilar, navajas que llevaba: *Nda Namaa Jaa* [Agua de Navaja]. Más adelante se escondió en *Nia Maa* [Río Escondido]. Le salió un animal que gritó: *Singui Lao Taun*. Llegó a una barranca *Tu Shingui Na Yaa*. Se le cayó una piedra para limpiar aretes, anillos en

Nda Chinga [Agua Marrano]. Traía lodo entre los pies y allí se los limpió en *Sonda Tsi* [Llano de Lodo].

Llegó a *Nda Jeyaa* y allí se le cayó un bastidor de telar.

En *Ke Saten Tao* se le pegó el viento a la señora.

Llegó a *Du Shua* donde descansó un rato. Llegó a *Dan Dia* [El Carrizal] a donde le vinieron a esperar la gente del cerro. Llegó a Palo de Marca *Ya Chua* donde marcó a un palo.

Llegó a *Lao Yu* [Piedra de Moler] donde se detuvo para echar tortillas. En *Ka-Jee* se cayó y rodó por la loma. Llegó donde hay una cruz viva en un árbol vivo: *Krus Kue*. En *Duu Ya* hizo un temascal. A *Diaj Nu* llegó ya oscuro [Barranca Oscura]. Llegó a *Kaacha* donde se perdió y paró una cruz.

Luego se fue a bañar a una laguna que hay arriba: *Lagu Naa*. Hizo la laguna para irse a bañar. Bajó a *Nda She*, Agua Descompuesta. Allí iba a tomar agua pero se descompuso. Más adelante se le cayó una yuca en *Sonda Ye*: Llano de Yuca. En *Ya Kij Cha* agarró una piedra de afilar y luego en *Sun Tse* corrió a *Hdu Ki Sha* [Llano Grande]. Siguió a *Nindu Ti Sha*, donde hizo una olla de tepache y luego siguió corriendo. Paró un *Tescomate*. Llenó una casa de *Tescomate* en *Shingui Ninga* [Loma Tescomate]. Adelante corrió ante ella un *díaa* [armadillo]: *Nda Diaa* [Agua Armadillo]. Bajó una loma grande: *Shingui Je* y llegó a un llano corriendo: *Shun Te* [Llano Grande]. Allí mero ya la alcanzaba *Nindo Tokosho*. Llegó a *Nda Lu Sha* y allí comió una naranja.

Llegó a *Nda Nchan* [Agua Fría].

Llegó a *Nda Ska Je* [Palo Palma], y allí paró para mirar a *Chikon Tokosho* que la seguía.

Entró a *Nda Ve* [Agua Rastrera] y allí *Tokosho* le agarró la enagua. Entró en su casa y quedó en manos de *Tokosho* parte de la enagua pero no pudo entrar. Ella vivía allí y en ese lugar se encontraba su hijo. Allí estaba también el hijo del *Chikon Tokosho*. Ella del gusto de haber escapado mató una chuparrosa y con la carne de ella dio de comer a todo su pueblo para demostrar que también tenía poder.

Chikon Tokosho enseña a los hombres a sembrar

Don Bruno Herrera, *Shuta Chinga Ditho* (principal del consejo de ancianos y hombre de conocimiento de Tenango), nos cuenta el siguiente relato sobre los *chikones*:

El dueño de la tierra *Chikon Tokosho* vive en el cerro, aquel que se divisa desde Tenango. Desde allá arriba de *Do Asean* le dijeron que bautizara a todo Tenango, porque él va a ser el dueño. Él se aparece a veces por ahí montado sobre un caballo blanco.

Los hombres en aquel tiempo [el de las tinieblas] ya tenían maíz pero no sabían sembrar. Entonces *Chikon Tokosho* le enseñó a los hombres a sembrar, por eso el que cree en sus palabras va a tener una buena cosecha de frijoles.

Chikon Tokosho se casó con una mujer que se llama *Sha Chaum*. Esta señora le enseñó todos los trabajos a las mujeres, como a barrer, a coser, tejer huipiles, camisas y pantalones...

Don Amadeo Calleja en el cuento "Juan el Oso" nos relata cómo los

descendientes de Juan el Oso enseñan a los hombres a cazar, sembrar y hacer casas, etcétera.

Como eran tres hijos [de Juan el Oso] de un rey, llegaron a otro lugar y dijeron: "Venimos a trabajar." "¿De dónde son?", les contestaron. En vez de responder, dijeron: "no tenemos dinero".

Entonces los que vivían por ahí les dijeron: "ahí están los campos para trabajar".

Entonces el machete se pone a trabajar [solo].

La gente no conocía este trabajo y preguntaba: "¿quién trabajaría aquí?"

Después los muchachos se preguntaron: "bueno ¿ahora cómo le hacemos para sembrar?" Clavan un palo y se acuestan a dormir. Los palos trabajan solos y entonces después de ahí crecían los maíces y así fue como se extendió esa costumbre. Fueron los primeros. Cuando se levantaron ya estaba todo sembrado.

No había lumbre. Llegaron a la casa de una bruja donde había lumbre. A los muchachos se les negaba la lumbre. Uno de ellos se convirtió en tla-cuache, puso su cola y cuando se le incendió fue corriendo a repartir la lumbre y así se quedó, ya cuando amaneció no se volvió a convertir en hombre. Los otros dos siguen su camino. Llegaron a un pueblecito y enseñaron a la gente a construir las chocitas y entonces ya la gente no vive en cuevas. Les enseñaron muchas otras actividades. Uno le dice al otro: "ya vámonos". Y le contesta el otro: "aún no hemos terminado el viaje en que andamos. Vámonos a enseñarles a cazar animales." Llegaron después a una cueva; allí encontraron unas ollas, se metieron y estando adentro de la cueva se dieron cuenta de que estaba encantada la cueva y había pan. Adentro había pan, afuera hojas. Adentro había dinero y afuera piedras. Uno se aburre y se regresa a su casa porque no hay dinero. Se convierte en águila. El otro se quedó para enseñarle a los humanos más cosas. Al que regresó lo recibieron y dijo que había perdido a sus hermanos. Le dice la mamá: "¿dónde están?" y él dijo: "nunca volverán, están lejos y ya nunca regresarán". El señor le enseñó a los humanos cómo criar animales. Pero tuvo un accidente: hizo un barco para irse y se fue solo y cuando iba a regresarse lo agarró una tormenta y se convirtió en ballena. La ballena en el fondo del mar movió muy fuerte la cola y aparecieron los pescaditos y le pegó a las piedras y salieron las almejas y las perlas. Después se puso a jugar con un palito pero ya se había aburrido y le pidió a un gavilán que llamara a su hermano. Vino su hermano en un barco pero la ballena jugó tan fuerte con el barco que éste se volteó y su hermano se estaba ahogando. Con el palito formó la trompa del delfín y esto lo salvó. Luego el hermano organizó un concurso de pájaros. Llegaron los pájaros más hermosos. Pero a la *primavera* no la dejaron entrar porque era la más sucia [con *primavera* no se refiere a la estación del año sino a una clase de ave]. A la *calandria* sí la dejaron entrar. Entonces les enseñó a cantar a los pájaros que estaban adentro, pero la *primavera* que estaba escuchando todos los cantos desde afuera se los aprendió. Por eso hasta la fecha canta tan bonito. La *calandria* en cambio tiene bonito el plumaje pero no aprendió toda la canción y sólo canta un pedacito...

No había lluvia para sembrar

Cuento narrado por don Pablo Mariano, hombre de conocimiento

de Piedra de Amolar, Ixcatlán (traducción de los maestros Nicolás Mariano y Adrián Cortés).

Desde el origen, desde un principio cuando todo estaba oscuro, aparecieron las plantas, los animales, las flores. También una señora y un hombre aparecieron. Ellos ya de atrás venían. Forman una pareja como un equipo de trabajo que representan cada aspecto.

Como no llovía entonces se organizó la gente para llevar una canasta de huevos. Es porque ella estaba en un principio en el poniente. Ahí hay una entrada al cerro, como un zaguán y una bóveda grande. Pues ahí iba la gente para que lloviera. En ese lugar están guardados los rayos. Ahí en los cerros viven. Pues desde ese lugar se distribuyeron los peces y los caracoles. Es por ahí donde sale de una cueva uno de los ríos que va a dar al río Tonto. Ahí entregaron huevo. Entonces de las chiches [senos] de la señora comenzó a brotar el agua y se llenaron los ríos, los lagos y el mar. Era tanta el agua que todo se inundó. La gente buscó la forma para que se parara aquella inundación y buscaron a alguien que lo lograra. Entonces buscaron a un joven que se llama *Kohu* y él aceptó subir al cielo y partió con sus rayos las nubes. Entonces se fueron a vivir a *Do Asean*, allí en el oriente. Dicen que la señora viene todos los años y que todos los días, cuando amanece, nace y crece, se pone joven durante la mañana y se vuelve viejita en la tarde para renacer al día siguiente. En un principio fue esa señora que trajo las plantas, las flores, los animales. *Kohu* al rascarse la pierna le salieron así como costras y éstas cayeron al agua. Por eso vemos ahora unos peces que se llaman pascas.

Don Sabino, hombre de conocimiento que vivía en Chichicazapa, Soyaltepec, originario de Tenango, nos agrega lo siguiente:

La lluvia nos iba a acabar si no fuera por el trueno, porque la lluvia iba caer como tromba. Pero nuestro Padre puso el trueno para que cortara la lluvia porque el trueno quema el agua. Lo que pasaba anteriormente es que la tromba afectaba la siembra y se caían las hojas. El trueno corta el agua. El trueno y el rayo sube de abajo para arriba y por eso truena. Porque si cayera el rayo de arriba, la tierra se partiría, cuando la nube viene cargada de agua, el rayo sube con el trueno y así se divide la fuerza de la lluvia. Así se distribuye el agua para que la siembra tenga suficiente agua, ni poca ni mucha...

De cómo los hombres fueron atacados y comidos por una plaga de águilas

Esta leyenda es lo que realmente sucedió en mi tierra en tiempos remotos. Me lo contó mi abuelito: maestro Neftalí Morelos, de la Sorpresa, Jalapa de Díaz.

Las gentes que había antes son chaparritos y cuando se van a trabajar ellos iban desapareciendo. Ya después se dieron cuenta que aquí venía e iba un águila muy grande. Cuando ellos trabajaban se los llevaba el águila; entonces hicieron una canasta que se ponían en la cabeza y cuando venía el águila agarraba la canasta y se la llevaba.

Ya después un señor no traía su canasta en la cabeza y llegó el águila y

en seguida se lo llevó. El señor llegó vivo y el águila empezó a dormir en su barranca. El señor pensó: "mejor matamos" y agarró un hueso largo y le pegó en el pescuezo y el águila murió en seguida y el señor buscó su camino y vino a su casa nuevamente y entonces hicieron una pequeña iglesia y allí rezaba para que no sucediera de nuevo y el águila no volvió.

Otra versión que recoge Rubén Leyton de la zona de reacomodo de Chichicazapa, Soyaltepec, dice así:

Los primeros ixcatecos nacieron en un lugar que se llama Cabeza de Tilpan. Cuanta gente nacía era devorada por una gran cantidad de gusanos que salían porque no querían que esos lugares fueran habitados. Eso sucedió varias generaciones.

Pero descubrieron unas hierbas para curarse de los gusanos. Una vez misteriosamente desaparecieron [la gente] y se desató una plaga de águilas que se llevaban a los niños y herían a los adultos que gracias a su peso no se los aguantaban a llevárselos. De manera que toda la gente se ocultaba y vivía entre los árboles y era tal el ataque fiero de estas raras aves que no les daba valor ir a buscar hierbas animales para curar a los heridos. Que con los días se agusanaban las cabezas. Entonces los más viejos se reunieron por la noche que es cuando más se puede andar sin cuidados y acordaron nombrar una organización entre los más jóvenes y valientes para cortar bastantes juncos y descarnarlos y las señoras más jóvenes y unos ancianos expertos hicieron unas canastas grandes que taparan la cabeza para cuando salieran las águilas. De manera que cuando salieran las águilas únicamente se llevaban las canastas. Pero entonces apareció una águila gigante de siete cabezas. Para que ésta no acabara con la gente le ofrecían un niño, hasta que los niños se acabaron. Entonces empezó con la gente grande y así muchos sufrieron crueles ataques de la extraña águila, hasta que cierto día se llevó a cabo otra reunión de los señores sabedores del problema y entonces le hicieron saber a un señor muy viejo que era como rey que ya no había gente que ofrecer. Entonces el rey ofreció a su hija para que el águila los dejara en paz, amarrándola a un árbol para que viniera y se la llevara. Entonces se apareció un santo que venía montado en un caballo y además traía un perro y venía a salvar a la muchacha. Le preguntó a ella que de dónde venía el animal que quería comerse a la muchacha y se fue a su encuentro volando. Cuando se lo encontró en el aire allí pelearon cuatro días y cuatro noches hasta que lo mató. Como el animal tenía siete cabezas y siete lenguas las cortó y las guardó. Entonces se apareció un señor al que llamaron Negro, que venía de lejos y cuando vio el animal le cortó las cabezas y se las llevó al padre de la muchacha diciéndole que él había matado al animal y que se quería casar con la muchacha y el rey dijo que con el Negro iba a haber boda. El día de la boda, el Santo mandaba al perro que tenía para que fuera a traer el plato del novio y de la novia y los mandó con las lenguas. El papá de la muchacha no se daba cuenta hasta que el Santo habló con él y le dijo que él había matado el animal, enseñándole al animal, las lenguas. Cuando el rey se dio cuenta de cómo estaba la cosa, preguntó al Negro que por qué se le había engañado y como castigo se amarrara al Negro de la cabeza para que fuera arrastrado por una bestia hasta que muriera, quedando libre la muchacha y de ahí en adelante vinieron creciendo las familias.

ANÁLISIS DE LOS CUENTOS

En el primer fragmento de mito que analizaré nos encontramos con la creación del universo y la tierra concebida como el espacio en que se mueve el ser humano. Si bien el padre eterno es quien crea al Sol, la Luna y las estrellas, el Sol es el juez, padre luminoso, el que organiza todo, que trabaja y tiene autoridades que le ayudan. No es casual que en los mitos el Sol adquiriera una importancia de primer orden. De manera simétrica, en los ritos, el espacio ritual es estructurado por el mismo ordenamiento. Con las definiciones que nos dan los propios mazatecos se puede percibir la importancia del Sol en la religión mazateca. En la forma en que los mazatecos se expresan del Sol y de los demás astros, hay un ordenamiento jerárquico. Esta jerarquización da la impresión de gobierno y aquí se refleja el concepto mazateco de autoridades (comunales). Como si hubiese una simetría entre la forma de gobierno terrenal y la religiosa. Se incorporan además actitudes éticas como la de vigilar y juzgar. El Sol sale invariablemente y con su presencia omnipresente mira todo. La Luna se caracteriza por tener variaciones cíclicas, es su segundo, es su acompañante menor, sin fuerza, de luz pálida. Las estrellas cooperan y trabajan para el Sol. La concepción del tipo de jerarquía política que imaginan los mazatecos se anuncia en toda su dimensión: hay un *principal* con sus ayudantes (autoridades) subordinados que trabajan para él. Pero si hay autoridades, debe uno preguntarse para quién. Pienso que para los humanos. La vinculación entre los humanos y las estrellas se establece cuando se afirma que las estrellas son las lucecitas de los difuntos. Los antepasados (también los del consejo de ancianos de antaño) están presentes como autoridades del Sol, del juez. Son las estrellas o las velitas de los difuntos que aparecen en el firmamento. Y cuando se dice que son las lucecitas que adornan el altar de Dios se está creando una imagen en grande de lo que se reproduce en pequeño en el altar de la iglesia. Se relacionan los antepasados como las estrellas del Sol, con una actitud de vigilar y gobernar; todo lo que se hace se realiza bajo la mirada de los antepasados. Así, se entiende por qué el seis de enero las nuevas autoridades designadas por el consejo de ancianos en Usila realizaban su primer acto de gobierno en el cementerio, en donde exponían su programa de trabajo frente a la comunidad, incluyendo a los ancianos y los antepasados. Se presenta así también la unidad entre la vida y la muerte y entre vida sagrada y profana.

El origen del Sol, la Luna, las estrellas y la tierra

Las versiones presentadas se refieren siempre a una misma trama, aun si cada una contiene matices importantes respecto a la otra. La creación del universo es un proceso largo de conversión de una si-

tuación a la otra: de la oscuridad a la luz. Luz y oscuridad (de las tinieblas) es la oposición más general de la trama del origen. Para la creación se parte de personajes concretos que establecen relaciones familiares. Estos personajes viajan y en sus aventuras transforman situaciones y atributos inespecíficos en características peculiares de las cosas, del entorno, de los animales, para después morir y reaparecer transfigurados como los ordenadores del universo en el momento en que se desorganiza lo organizado. El mito es, por ello, también la historia del ordenamiento del entorno. Dentro del gran eje central oscuridad-luz están otros no menos importantes. En la creación se pasa del conflicto, del caos, al orden y a la jerarquía. Veamos más de cerca esto:

Irmgard Weitlaner y Jean Basset Johnson en "Un cuento mazateco popoloca" (1938, p. 217) tienen la preocupación de descomponer el mito en sus partes y mostrar su similitud con los mitos mayas y/o aztecas. Tomo en parte sus unidades míticas aunque con otra finalidad. Asimismo me baso en la metodología propuesta por Vladimir Propp (1977), y que desarrolla Mariana Portal (1982).

1) Momento inicial. No existen ni el Sol ni la Luna. Es el tiempo de las tinieblas cuando no había fuego; la gente como humana comía hierbas y carne cruda. Sólo había noche y moscas; es un momento de indeterminación.

2) Existencia de una viejecita y un viejo, el último en forma de *mazate* [especie de venado pequeño], o bien una viejecita que vivía sola. En otro cuento del grupo vecino, los chinantecos (Amatulli, 1979), se consigna la pareja original y una hija desobediente.

3) Incidente extraordinario: trasgresión, castigo, curiosidad y agresión. Hay ruidos raros, molestias y ansiedad y agresión de la anciana relacionados con el hecho de que le roben su maíz molido y fermentado (nixtamal). Se genera la ambivalencia hacia los que van a nacer. Dice que al que descubra lo va a matar.

Hay una gran sorpresa y curiosidad cuando se encuentra los dos huevecillos, de los cuales van a nacer unos gemelos. En una versión chinanteca, la progenitora de los gemelos ha trasgredido una norma —se embarazó antes de casarse— y como castigo se tendrá que tejer siete mantas con algodón (siete cielos) porque se sabe que se va a crear el Sol. El sentido de las siete mantas o cielos se explica después cuando se dice que es para que a algunos no les toque sol (contradicción noche-día, luz-oscuridad, calor-frío).

En las versiones mazateca y chinanteca, los gemelos nacen de huevos después de ser empollados "para ver qué sale" (curiosidad y castigo posterior a la misma). Se dice de entrada (versión mazateca) que los gemelos son los dioses principales y que vienen a rescatar la luz que tiene acaparada la viejecita.

4) De los huevecillos nacen los gemelos, no sin causar sorpresa y agresión. En la versión chinanteca se trata de un hombre y una mujer. Esta diferencia es importante porque en la jerarquización pos-

terior se va a subordinar la mujer al hombre. Cuando la vieja regresa a la casa no sabe que los que están haciendo el desorden son los gemelos nacidos del huevo. Como no sabe quién mete el desorden y la basura, decide matarlos. Cuando los niños son sorprendidos, la viejecita se da cuenta de que se trata de niños y revisa sus intenciones iniciales. A pesar de ello la narración desarrolla desde ese primer momento una trama de conflicto entre la anciana y los gemelos. En la versión chinanteca la niña dramatiza el miedo de que la anciana los mate, mientras que el hombre es quien resuelve la situación. En esta secuencia narrativa se marca la primera desigualdad y jerarquización: la mujer sigue al hombre.

En el caso de la versión mazateca, recogida por Irmgard Weitlaner de Johnson, la vieja les demuestra que es más poderosa cuando juega con ellos el juego de pelota para ver quién tocaba al cielo y "si sonaba". La anciana gana y con eso encierra a los niños para comerse los. (Los que pierden en el juego de pelota mueren.) Después se come al menor de los niños. El niño mayor, el futuro sol, que es más astuto (ya se está anunciando como "el principal"), lo rescata y lo reconstituye recogiendo la osamenta y dándole vida con un conejo (segunda jerarquización).

En la versión mazateca de don Pablo Quintana se definen los gemelos como Jesucristo y el Padre Eterno. Así se explicita la reelaboración simbólica que hacen los mazatecos de la religión cristiana. (Más bien, una simple sustitución de personajes. En este sentido no se trata de un sincretismo.)

5] Justificación. En la versión mazateca, los gemelos tienen la misión de crear la luz en oposición a la oscuridad.

6] Preparación narrativa de la muerte del padre provocada por los gemelos: le piden armas a la anciana, armas que tengan poder suficiente, no simples cerbatanas. La anciana expresa su temor de que los chicos tengan la fuerza suficiente para matar a su padre. Sin embargo, ellos la "convencen" de lo contrario y ella les da las armas.

7] Los gemelos siguen a la anciana y descubren las andanzas sexuales con el venado.

8] Desconocen a la anciana y al *mazate* como sus padres auténticos.

9] Castigo. Asesinato del padre *mazate* y le dan de comer a la anciana los testículos. Mientras que en la segunda versión mazateca se trata de una venganza por la muerte del hermano menor. El que el hermano menor sea despedazado y luego recogido en sus huesos por el hermano mayor, recuerda a las unidades míticas aztecas.

Después de reconstituir al hermano, los gemelos van adquiriendo poder. Desafían a la vieja para que vuelva a jugar pelota con ellos. Para obligarla, tienen que apropiarse de la pelota que tiene, haciendo trampas e intercambiándola por las bolas (testículos) del padre. Obligan así a la vieja a jugar con ellos, a ver quién llega al cielo (arriba-abajo) y en este caso tiran primero logrando su objetivo, mien-

tras que la vieja no lo logra. Ahora les toca a ellos comerse a los ancianos. El Sol mata al venado y le da de comer sus testículos a la vieja (riñones, dice la segunda versión mazateca). La vieja huye y se va a vivir al volcán (¿Pico de Orizaba?) Este último elemento aparece también en el mito zoque en el que la Pihuachua (mujer con la vagina dentada) se retira al volcán Chichonal y desde allí establece conexión con la ciudad de México.*

10] En la versión mazateca de don Pablo Quintana se destaca la huida de los gemelos. La huida tiene el carácter de un viaje. En la versión chinanteca se motiva el viaje porque los gemelos "quieren conocer todo". Mediante este recurso narrativo se integran nuevos elementos al mito en el que se presentan varias situaciones que imprimirán fisonomía, actitudes y costumbres a los animales, tal cual se presentan ahora. El sapo como un animal aplastado, el zopilote como el animal "comecarroña", el pájaro *pepe* como el que vigila por si se acerca algún extraño, el corre caminos con su cola larga, etc. El viaje significa también desprendimiento, crecimiento y acumulación de poder para vencer a la viejecita.

11] Los gemelos matan a la anciana después de tenderle trampas. Así como en la versión mazateca y en la versión chinanteca, los gemelos arrojan a la anciana al río. Ella se convierte en la madre de todos los animales, con la consiguiente subordinación de la Madre Tierra al Sol y a la Luna...

12] En este punto se separan la versión mazateca y chinanteca. En esta última versión no se explicita el asesinato del padre (*mazate*), pero hay una lucha a muerte con el águila comeniños, que cuando tiene los ojos abiertos está dormida, y cuando los tiene cerrados está despierta. Las inversiones son importantes por cuanto se establece aquí de manera ejemplar la lógica de lo oculto. Se quiere significar que lo oculto tiene una vida propia y que es necesario penetrar en ello. Así el hombre de conocimiento mazateco convierte la noche en día, a la hora de ingerir los hongos. Los "viajes", similares a los de los héroes fundantes, son viajes hacia lo oscuro, hacia lo que hay detrás del acontecer visible. En la misma versión, los gemelos tienen que subir a la montaña para luchar con ella, y después de matarla le quitan los ojos brillantes. La lucha con el águila es la lucha contra el destructor de las vidas, contra el caos, contra los poderes externos. Así lo entienden los mazatecos. (Véase el cuento "Héroes, águilas y comehombres" y el subcapítulo: "Memoria histórica y los cuentos de origen".) El Sol y la Luna toman la luminosidad del brillo de los ojos. Estando arriba, no pueden bajar; lo intentan va-

* Según la explicación de los zoques existe un túnel que une al volcán Chichonal con la ciudad de México. Estos dos lugares simbolizan espacios desde donde se ejerce el poder. Cuando en 1982 hizo erupción el volcán, la ayuda para la población se decidió en la ciudad de México. Para los zoques, tanto la ciudad como el volcán intervienen en su vida desde una relación de poder.

rias veces hasta que mediante la ayuda de otros animales bajan a través de un amate gigante (*axis mundis* que se puede observar en los viajes con el hongo de la esposa de don Amadeo y en la iniciación de don Pablo Mariano [véase el capítulo "Hombres y mujeres de conocimiento"]). Con la bajada del árbol se crea el arriba y el abajo. Ya a salvo, se disputan los ojos, y por la "negligencia", "desobediencia" y "debilidad" de la mujer que toma agua indebidamente, el hombre le avienta el conejo a la cara. Por eso la Luna tiene la luz más débil y además una figura de conejo.

Mediante los trece pasos he intentado resumir *grosso modo* las acciones principales que se narran en las distintas versiones. Podemos destacar las más importantes: primero no hay nada. En un segundo momento aparece un orden al que hay que combatir. Es la lucha implacable entre el (des)orden inicial y el orden actual. La anciana representa un ordenamiento inicial que es sustituido por el nuevo orden, aquel que permite "al humano sobrevivir". Para ello se lucha a muerte y, aunque la narración apunta a dónde quiere llegar, se tiene que pasar por una trama larga y complicada para alcanzar esta situación. El nuevo orden representa la lucha contra las relaciones sexuales entre humanos y animales, presentando así desde el origen la primera dicotomía humanos-naturaleza. Dicotomía que en un principio no es clara ya que los gemelos nacen de huevecillos y se dice que son hijos de la viejecita y del mazate.

Sin embargo, la narración tiene un objetivo: presentar al Sol como el fuerte, el generoso, el que da la vida, la luz. El Sol que rige al ciclo anual cuando el mundo se "echa a andar". Es importante señalar que en el mito se dramatizan (ejemplarmente) relaciones familiares. Se trata de embarazos no permitidos y de su castigo, asimismo de padres que quieren comer a sus hijos y de hijos que quieren comer a sus padres. En esta dramatización la rivalidad entre las generaciones se expresa en una situación en la que los niños, demasiado débiles para derrotar a los padres, tienen que crecer y después de un viaje de la creación regresar como seres poderosos. Hay varios símbolos de transición de una situación a la otra. Así, los gemelos nacen de un huevo. El huevo es una representación clara de transfiguración (clara y yema se transforman en un pollito). Finalmente los personajes mueren para transfigurarse de un personaje humanizado en los cuerpos celestes o en los dueños de la tierra. En esta unidad mítica se comienza a teorizar la trascendencia de la vida después de la muerte para generar la otra vida: en nuestro caso la luz, o los ancianos antepasados que se vuelven las autoridades del Sol.

El origen de la tierra, de los animales y de la lumbre

En la última figura mítica, en un cuento chinanteco de origen, se dice:

[...] y una mujer que estaba tejiendo su huipil, cuando supo que había fiesta, agarró su tela y se la puso en la espalda, y se fue así a la fiesta. Pero antes de llegar hubo sol y se convirtió en armadillo. Así como el maíz, el chile, el plátano, el mamey, los aguacates *todos fueron gentes antes de que hubiera sol*, los demás, los que respondieron mal, se convirtieron en ídolos de piedra.

Esta última figura mítica tiene una importancia extraordinaria en la visión mazateca y chinanteca del mundo, ya que a las plantas y a los animales se les está asignando un origen sagrado. Vamos a descubrir cómo, en el tiempo primordial, las plantas y los animales participan también en la creación de la situación actual. Dicho sea entre paréntesis, en el cuento de la monita y en el cuento del brujo los poderes chamánicos son adquiridos en el diálogo con los animales de la naturaleza o en la conversión del animal en una mujer curandera.

Pero regresemos a la trama de origen. Una vez creados el Sol, la Luna, las estrellas y la Tierra como madre de los animales, se sigue con la preparación de la situación "para que el hombre pueda sobrevivir". La Tierra es imaginada desde el punto geográfico en que viven los mazatecos. Es plana y con dos aberturas, una al oriente donde sale el Sol y otra en el poniente donde desaparece. En el oriente está el mar sagrado *Nda Chikon* o el golfo de México. Más allá del *Nda Chikon* está *Do Asean*, lugar del nacimiento de la luz. El occidente es el lugar de la muerte y de la enfermedad, es ahí donde muere la luz. El cenit es justamente el punto central en donde está el parateaguas entre la vida y la muerte (por eso el brujo que se pone en el centro de la hamaca —del semicírculo que hace el Sol durante el día— mira hacia el oriente y tira todo lo malo para atrás, para el occidente, sede del maligno *Shinda Ji* que suelta los malos aires).

La Tierra depende del Sol. Esta relación se pone de manifiesto cuando se dice que el Sol esta bendiciendo a la Tierra para que sobreviva el humano. La Tierra es femenina y depende del ciclo anual del Sol para que pueda ser sembrada. Por ello, los tiempos mazatecos (calendario) observan exactamente cuándo está el Sol en el cenit, y los solsticios.

Para que la Tierra pudiera ser sembrable, hubo una negociación en el tiempo primordial. Dice don Amadeo: "Cuando se formó el mundo, la Tierra no era dura. El Tlacuaché era el jefe del mundo. La Tierra aceptó ponerse dura [y] que se le maltrate, pero hay que regresarle en forma de pago." En este pasaje se están anunciando las bases del intercambio entre lo sagrado y los humanos. Aquí es donde se fundamenta por primera vez, de manera explícita, la base de la reciprocidad entre los humanos y la naturaleza. "Hay que regresarle en forma de pago" es la cimentación del don, ofrenda o sacrificio, esto es, el intercambio de "regalos" entre el hombre, los dioses y los antepasados. En este pasaje anterior se está preparando lo que va a ser el marco de los rituales agrarios. La relación entre lasti-

mar, destruir la vegetación natural, quemarla, arar la Tierra para ponerle una vestimenta de los humanos y el pago por ello es directa. Esta intervención (muerte de la vegetación que renacerá bajo la forma de maíz) se tiene que dar por la avería que se hizo a la naturaleza. Es una transacción de reciprocidad (véase en las pp. 148-149 la oración a la Tierra antes de rozar).

Ya que la Tierra no estaba dura, había que conseguir lumbre para endurecerla. Al igual que con el maíz, la lumbre estaba acaparada por una anciana comegente. No estaba dispuesta a soltarla. No queda claro si se trata de la misma pareja original, pero es de suponerse que sí porque por lo menos en las dos narraciones —la mazateca y chinanteca— aparecen las mismas figuras y tensiones narrativas. A la pareja original hay que quitarle la lumbre, la luz y el maíz —que trata de recuperar. Para los “infractores” siempre hay una misma amenaza: la de ser comidos. Aquí se estaba disputando el poder sobre algo y no una relación de intercambio. Dicho sea de paso, en los cuentos fantásticos que se cuentan en la mazateca y también en los que se refieren a los mitos, siempre que se trata de una lucha alrededor del poder existe una lucha a muerte en que uno se come al otro.

Una vez engañada la pareja original, se colectivizan y se reparten la luz y la lumbre. Ya no es patrimonio de nadie en particular sino de todos los humanos.

Para endurecer la Tierra se utiliza la lumbre con un elemento muy singular: el copal. Es una resina con un olor muy aromático que, al ser encendido, produce densas humaredas. El humo, al subir, juega un papel de transición y de vehículo de una situación a otra. De la relación abajo-arriba, del estado sólido al gaseoso. En los rituales también se emplea invariablemente el copal, que siempre desempeña el papel de transición entre un objeto o momento profano o uno sagrado y de purificación.

El tlacuache es el jefe del mundo. Como *anciano principal* convoca a asambleas para discutir con los animales lo que se va a hacer. En el tiempo primordial había también consejos de ancianos. Posteriormente vamos a ver cómo se maneja este elemento.

El tiempo indefinido adquiere su definición en el tiempo primordial. Los animales (el tigre) tenían una noción vaga del tiempo, sólo sabían decir “pasado mañana”. Sin embargo, es el Tlacuache —el anciano, el sabio— quien les da nombre a los días. Dar un nombre significa salirse del anonimato, de lo indefinido, para darle nombre al ciclo anual, esto es, la creación del calendario.

En el tiempo de las tinieblas se establecen los equilibrios más importantes de aquellos desequilibrios que podrían amenazar a la humanidad. Así al Tlacuache se le ocurrió acabar con los tigres porque entonces abundaban tanto que su voracidad representaba un peligro para el humano. Como el Tlacuache es más débil, inventa una serie de trampas para dominar al Tigre. Lo mata y de su piel

hace otros animales como el ermitaño o tigrillo. Con eso limita su presencia, y hay varios animales con piel de tigre pero menos ofensivos. Esta figura, de que el ser débil (Tlacuache) pero muy listo mata a los poderosos, es una figura mítica reiterativa y contada con mucho placer por la población mazateca (por ejemplo los cuentos del tío Conejo).

Quisiera hacer un pequeño paréntesis respecto a la figura del Tlacuache. Don Sabino, el hombre de conocimiento de Chichicazapa, Soyaltepec, se queja: “ya no hay respeto por el Tlacuache que tanto benefició a la humanidad”. Su queja tiene un trasfondo profundo porque él afirma ver todo en el viaje de los hongos, incluso la creación. Cuando uno hace análisis de los mitos, frecuentemente se pregunta por qué los narradores, o la cultura étnica en general, toman como prioritarios a algunos animales. Éste es indudablemente el caso del Tlacuache. Habría que ver cuáles son los atributos del Tlacuache en la vida cotidiana para que, en el tiempo primordial, se le atribuya el reparto de la lumbre, el reparto del maíz, el dar el nombre a los días y el ser el anciano principal que recomienda que el cauce de los ríos tenga curvas. Pienso que la construcción mítica no es casual. El Tlacuache tiene una característica vital común con el hombre: le disputa el maíz en el momento en que está madurando la milpa. Se trata de un momento vital de la sobrevivencia. Aunado a este atributo de que el Tlacuache “cosecha”, desde el otro lado, el primer maíz, se caracteriza por su astucia y su mimetismo frente al peligro. A veces se hace el inmóvil, el muerto, cuando se siente acechado. En la polaridad hombre-naturaleza, el Tlacuache podría ser interpretado como “la contraparte humana” en la naturaleza.

El mito se refiere a la víbora en el tiempo de las tinieblas. No era venenosa y todo el mundo jugaba con ella. El término jugar no se refiere a algo lúdico sino más bien humillante. Todos la humillaban. San Jorge “se quejó” ante Dios y él le dio su saliva. No se trata evidentemente del Dios cristiano sino de uno que está preocupado por equilibrar lo desequilibrado. Se le da al indefenso un arma para que decida sobre la vida y la muerte. Sin embargo, la víbora se convierte en algo que amenaza la sobrevivencia del humano. Entonces es cuando Dios le indica al gavilán vaquero que equilibre aquel desequilibrio matando víboras. Pero como el gavilán no trabaja de noche las víboras son especialmente peligrosas en la oscuridad. Este mito fue narrado por don Sabino en el momento en que se oyó chillar a un gavilán (vaquero) y se hablaba de la curación de la mordida de víboras (véase el capítulo 4: “La utopía mazateca: los hombres y mujeres de conocimiento”; pp. 158 ss.).

En las figuras míticas anteriores se combaten situaciones ilimitadas, que nos indican que puede haber momentos de destrucción pero también (en el mito de origen) se prevé cómo contenerlas. Regresaremos después a este tema.

La creación del entorno inmediato: de por qué los ríos tienen curvas

Este bello cuento de origen describe la creación del entorno inmediato en relación con su utilización. Se trata del trazo de los cauces de los ríos antes de que llevaran agua. La trama de origen destaca el funcionamiento del consejo de ancianos. Se percibe todo el respeto y cariño que se tiene al anciano principal, que refleja además un manejo ejemplar de la sabiduría. Además refleja la estrategia persuasiva de convencimiento que utilizan los ancianos. En la asamblea, el anciano Tlacuache tiene que convencer para que se llegue a un consenso. Su palabra es importante. Se destaca aquí su papel de jefe de los ancianos *Shuta Chinga Ditho*.

Se reúne a los animales, entre ellos los ricos o principales, que son los otros ancianos. Como las opiniones están divididas, se llama al Tlacuache, *Shuta Chinga Ditho* —sin embargo, está borracho. Hay un reforzamiento de la estrategia de convencimiento cuando los jóvenes le ruegan asistir a pesar de que insiste “modestamente” en que “él no sabe”. El estar alegre y borracho no demerita su consejo. Llega a la asamblea y se le siente cierta tensión por tener que hablar en público. Mira a la concurrencia y las caras de algunos principales le parecen horripilantes. Según el anciano, los ríos deben tener curvas para que el agua corra apaciblemente. Es para que se pueda pescar. Pero no se trata de una visión utilitaria. La naturaleza es concebida para que el hombre pueda disfrutarla —hay una correlación trabajo-disfrute evidentemente contraria a una concepción disciplinaria del trabajo. El argumentar contra los ríos rectos, el que se ordene su cauce, va contra la concepción de las obras de ingeniería y las enormes represas en la mazateca baja.

En el momento que se narra el cuento se contrapuntea, tal vez en manera involuntaria, entre la concepción étnica del hombre, de la naturaleza del trabajo y de las cosas, y la forma occidental de visualizar las relaciones sociales.

La secta protestante del Evangelio Completo prohíbe que se cuenten los cuentos tradicionales porque trata de infundir otra “moral” de trabajo. La señora Pike (1958, p. 174), miembro de la primera andanada del Instituto Lingüístico de Verano en la región, hace especialmente alarde de este aspecto: escribe que Rafael, uno de sus conversos, “se cansa pero ora, y eso le descansa, y así puede seguir trabajando”. La borrachera se asocia también a lo curvilíneo. El borracho no camina derecho. La opinión del *Shuta Chinga Ditho* convence a la asamblea y se decide trabajar duramente (trabajo colectivo) para formar los cauces de los ríos...

Los dueños del monte, del cerro, de los animales, del agua y los hombres

Prosiguiendo con la creación del entorno, en este apartado analizaremos la última fase de la preparación del momento en que va a aparecer el Sol en el firmamento, acto necesario para la sobrevivencia de los humanos. La trama se desarrolla ahora alrededor de la creación de dos espacios: el del monte y la naturaleza y el de los hombres.

En primer lugar aparece de nuevo el motivo de la asamblea convocada esta vez por Jesucristo (el narrador comenta que se trata de una asamblea como las que en la actualidad hace el gobierno). En esta reunión se designa a la Madre Tierra como la dueña de los animales y de la vegetación, a San Jorge como el jefe de los *chikones*, el principal del cerro. Además se dice que todos los humanos de aquel tiempo van a convertirse en los dueños de cada uno de los lugares. San Jorge corresponde evidentemente a *Chikon Mangui*, el dueño de la tierra. Esto se vuelve claro cuando San Jorge se queja ante Dios (Sol) de que todo el mundo humilla a la víbora. El mismo narrador don Sabino, hombre de conocimiento, reza a *Chikon Nanguí* para neutralizar el veneno de la víbora que afectó a su paciente.

Así como los *chikones*, dueños o señores de la tierra, eran los humanos del tiempo de las tinieblas, cuando no había luz; hoy la noche es su día y nuestro día es su noche. Nos encontramos nuevamente con una inversión.

Es una inversión directa que alude además al origen. Son los señores de lo sagrado, del origen, los que saben. Tomar hongos y viajar se hace de noche y con las visiones se convierte la noche en día. Se crean así varias oposiciones. El espacio sagrado, la naturaleza y el territorio de los hombres. La oscuridad original se convierte en la oscuridad actual y es el día de los *chikones*. Según don Bruno Herrera, *Chikon Nanguí* pastorea a los animales de la selva y el coyote es su perro. Aquí se muestra otra vez cómo la vida en la naturaleza es imaginada de manera invertida, análoga y simétrica a la humana. Al imaginar así a la naturaleza también se está preparando el terreno para el intercambio simbólico. Dar para recibir y recibir para dar es la lógica en que se mueven las alianzas y la religión mazateca de origen mesoamericano. Todo lo que está afuera de las alianzas es destrucción. Por eso hay que dar, sacrificar, para recibir a cambio alimentos, animales para comer, materiales para construir, leña para quemar, etc. Estos “humanos antiguos” o *chikones* son los que dieron también los nombres a los lugares. Cada lugar geográfico tiene así una valencia sagrada. El cuento de *Shon Da Vee* (Mujer Agua Rastrea) es especialmente claro para la designación de los nombres geográficos. La mujer (*Shon Da Vee*) está embarazada y no se sabe de quién. Se alude aquí otra vez al conflicto que se genera cuando la preñez se da fuera de las relaciones de alianza. Esta vez el enojo viene del suegro. Con esta figura se está reproduciendo en realidad la

relación conflictiva que establece la mujer en la patrilocalidad. Son los suegros los que se enojan cuando se rompen las reglas del juego. En la narración no hay una referencia inmediata al esposo. Esta situación expresa no sólo la relación de una mujer con el hijo de su suegro sino su pertenencia al linaje. Ella huye del suegro que la quiere matar.

Otra vez se desarrolla la imagen de viajar y todo lo que suceda en el camino va a ser determinante para la asignación de las características geográficas posteriores, cuando amanezca. Así los lugares adquieren sus nombres. Recibir un nombre significa salir del anonimato, ser. Si los nombres geográficos fueron dados durante la creación, entonces cada uno de los lugares es sagrado. En la narración hay una escena en la cual la mujer (*Shon Da Vee*) mata a un colibrí para mostrar su poder y su capacidad de resistir al *Chikon Nanguí*. En Mesoamérica, el colibrí o chuparro es símbolo del amor. Dice la voz popular que el que tiene un colibrí muerto puede estar seguro de tener suerte en el amor. (Se venden para estos menesteres en el mercado de Puebla o de Xochimilco en el Distrito Federal.) Si bien se persigue a los amores prohibidos, se le da a este personaje un carácter de creador de los nombres geográficos y sobre todo el control sobre el amor. Represión y reconocimiento a la vez.

La mujer se va a refugiar en una cueva, donde nace su hijo. Este motivo es idéntico al cuento de Juan el Oso, cuento fantástico que don Amadeo cuenta con muchos elementos míticos. Aquí mis observaciones coinciden con las que hace Propp en su análisis de los cuentos rusos (1977, p. 37). En efecto, en los cuentos fantásticos, como es el cuento de Juan el Oso (véase Portal, 1982), se pueden rastrear elementos de los mitos, que con el tiempo sufren transformaciones de su contenido.

En este caso no está tan lejano el mito. Don Bruno Herrera nos explica cómo el *Chikon Tokosho* local de Tenango enseñó a los hombres a sembrar y a sus esposas a confeccionar huipiles y pantalones. Con esta narración se fundamentan los papeles sociales en la división social del trabajo por sexos. Pero también nos remite al contenido sagrado de cada una de las actividades de subsistencia.

El origen de la lluvia y de los huracanes

Los hombres ya tenían el maíz que había repartido el Tlacuache; sabían cómo sembrarlo pero faltaba una cosa esencial: la lluvia. No llovía y entonces los humanos se organizaron para pedir la lluvia. Llevaban una canasta de huevos. Así ya en el tiempo primordial se ensaya cómo se han de comportar los humanos en el momento de la carencia. Hay que llevar un don, en forma de regalo o sacrificio. En este caso se lleva el huevo. El huevo tiene un poder simbólico extraordinario entre los mazatecos. Marca la transición de un esta-

do a otro: el de producir vida, un animal vivo. Recordemos que la pareja original nació de un huevo. Es la fuerza que reconforta a los débiles. Por ejemplo observé cómo un hombre herido por una cuchillada, en su ansiedad de que se iba morir, tomaba un huevo tras otro. Los huevos se ofrendan a una señora que vive dentro de la cueva Cabeza de Tilpan. Aquí brota el agua que se filtró en la roca caliza de la sierra. En la sierra mazateca hay una contradicción entre la dirección en que corren los ríos (occidente a oriente) y la venida de las lluvias de tipo monzónico anuales que vienen invariablemente desde el oriente.*

Esta contradicción se resuelve simbólicamente en el tiempo primordial. La *Shumaje* comienza a producir agua desde las cuevas y a llenar los ríos, lagos y el mar. Es desde la sierra mazateca desde donde se llena el mar de agua. De sus senos brota el agua en abundancia, pero hay tanta agua que todo comienza a inundarse. La asociación entre abundancia, humedad, acción ilimitada (no había nada que la parara), y mujer, se vuelve especialmente clara en el momento en que los hombres "la tienen" que limitar con los rayos. Y es que los rayos parten a las nubes, dice don Sabino. Rayo y fuego *versus* humedad: equilibrar lo desequilibrado. "Es que la lluvia nos iba a acabar si no fuera por el trueno." Así se controla el agua para que la siembra tenga suficiente, ni mucha ni poca. Don Pablo Mariano remata la narración diciendo que se fueron a vivir en el oriente, en *Do Asean*, en el momento en que vino la luz. Regresa todos los años para alimentar a las plantas. Así se resuelven míticamente varias contradicciones como por ejemplo que el agua de los ríos corra de occidente a oriente y que las lluvias del verano lleguen del oriente o que el ciclo anual de las lluvias sea de cuatro meses. También la observación de la lluvia ilimitada sin rayos produce graves daños (los huracanes). Así es como se creó el equilibrio necesario para que el humano sobreviviera.

Héroes, águilas y comehombres: memoria histórica y los cuentos de origen

Desde un principio me llamó la atención que el cuentista de la leyenda del águila afirmara que lo relatado por él había sucedido en su tierra. En otras ocasiones yo no había percibido su énfasis en este hecho. Es un cuento importante para el narrador porque parte de él y de su pueblo. Además está contándolo a un extraño. Para descubrir su lógica interna, el cuento del águila puede ser analizado —co-

* Las llamamos de tipo monzónico porque se trata del mismo fenómeno que el de la India: al calentarse el aire por la acción del sol en tierra firme, las serranías funcionan como succionadores del aire húmedo del Golfo, puesto que la subida del aire caliente provoca un área de baja presión.

mo los demás mitos— desde varias vertientes. Podríamos adoptar el método psicoanalítico, como Julieta Campos (1982) propone para el análisis de los cuentos náhuatl de la zona contigua a la mazateca. Se podría descubrir invariablemente en él la estructura edípica y la iniciación del héroe que, a su regreso, se casa con la hija del rey. Sin embargo, por el contexto especial en que se presenta este cuento, esto es la asociación del mismo con algunos datos históricos, quisiera ensayar otro camino.

Nos proponemos desarrollar una metodología que refleje la experiencia social e histórica que quiere evocarse cuando se narra el cuento. Al intentar decodificar (para nosotros) "la leyenda", busco hacer visible una utopía en la medida en que el cuento se refiere al *antes*, al *ahora* y al *mañana*. Pero además se trata del reforzamiento de la identidad cuando se explicita la defensa del *adentro* respecto al *afuera*.

El cuento del águila aparece también en el mito de origen chinanteco (Amatulli, 1972) comentado anteriormente. En él se consigna que los gemelos, la niña y el niño, matan a un águila comenifos, le quitan el brillo de sus ojos y éste se convierte en la luminosidad del sol y de la luna. En la versión mazateca este cuento no se asocia directamente con el origen. Aun cuando el cuento haya sido recogido en regiones colindantes (en las que fue elaborado de manera independiente por cada grupo social), hace alusión a un fenómeno común. Veamos más de cerca esto:

El *afuera* amenazador:

Todas las versiones parten del *antes* como una situación de paz y armonía. Aunque en las dos primeras versiones no se explicita esto, el hecho de que a partir de un momento fue desapareciendo gente implica que se está ante una situación nueva.

La segunda versión presenta la peculiaridad de que los primeros ixcatecos (mazatecos de Ixcatlán) tuvieron que enfrentarse a muchos gusanos que no querían que ellos viviesen allí. Mas se impusieron y usaron las hierbas para protegerse de los gusanos. Aun habiendo gusanos podían establecer un equilibrio (aunque conflictivo) con la naturaleza. Viene una plaga de águilas que se come a los niños y a la gente chaparra. Un elemento exterior amenaza la sobrevivencia del grupo. Ya no pueden ir por las hierbas para curar sus heridas y proliferan los gusanos. El representante del grupo (el rey, o bien uno de los ancianos) no puede resolver el problema y hace un intercambio: entrega niños al monstruo para que los deje vivir. Pero el águila es insaciable. Entonces decide entregar a su hija. Es cuando surge un héroe que logra matar al monstruo. Como en la segunda versión se incorporaron varios elementos de los cuentos fantásticos españoles y de la Biblia, el héroe resulta ser un santo que va a luchar en contra del mal. Finalmente se casa con la hija del rey, y la

tensión entre gobernantes y gobernados se resuelve en cuanto una gente del común puede acceder al poder mediante su heroicidad. Las otras versiones son más sencillas. El héroe mata con un fémur al águila dormida (en el mito chinanteco la ahoga). El héroe es recibido con cohetes y música y se construye una capilla para que nunca más regrese el águila. Detengámonos aquí un momento. En las pocas fuentes históricas existentes encontramos un comentario de Manuel Espinoza que viaja a la mazateca en la primera década del siglo (1961, pp. 99ss):

Los mazatecos estuvieron aliados con los tlaxcaltecas y mixtecos en diferentes guerras en contra de los mexicanos porque decían que era gente que comía gente. . . Esta alianza se hizo para que interrumpieran [los aztecas] las desastrosas conquistas de un rey tan cruel e injusto que ya amenazaba invadir sus territorios con sutiles pretextos arrebatando de sus hogares a inocentes víctimas para sacrificarlas ante el insaciable dios de la guerra que siempre quería más sangre.

Tal vez el comentario anterior, lleno de juicios de valor, no sea muy importante. Pero posteriormente, al describir la geografía, dice lo siguiente: *Tzinancantepetl*: Cerro Pelado, que está al norte de Chiquihuitán, cuya población así se llamó en el lugar donde estuvo y, al mudarse donde está, cambió de nombre en tiempo de la dominación mexicana porque sus habitantes llevaban un chiquihuite (cannasta) en la cabeza, a causa de que las águilas venían del Cerro Azatepetl, se levantaban a las criaturas y aun a los hombres de mediana estatura. La asociación de las águilas con la estancia en la región de los mexicanos es directa. Si nos cuentan un cuento que "fue verdad en mi tierra", que alude a la misma figura mítica y con ello al mismo hecho histórico, no es difícil deducir que se trata de la memoria histórica codificada míticamente. Los narradores nos dicen en este caso que los comehombres que hay que combatir son mexicanos. Vemos aquí cómo el cuento fantástico o el mito de origen son movilizadas para explicar las experiencias sufridas, pero a la vez para darle una salida también ejemplar: los mazatecos (el héroe) expulsan (matan) a los aztecas (las águilas). Hay que recordar que en las guerras punitivas se presentaban "los caballeros águilas" que se llevaban siempre gente para el sacrificio humano en Tenochtitlan. Al parecer, según mis indagaciones, este cuento se narra sólo en ciertas regiones de la mazateca. Esto tendría su explicación, ya que los mazatecos —según versiones distintas a la de Espinoza, como la Relación de Teotitlán del Camino (en Francisco del Paso y Troncoso, pp. 213ss.)— no fueron conquistados directamente sino que se aliaron subordinadamente con los de Teotitlán en contra de los mixtecos. Es posible que el cuento se refiera a los mazatecos de la región de abajo que dependían, al igual que los chinantecos, de la guarnición mexicana de Tuxtepec.

Nos es familiar la figura mítica que asocia el poder, los comehom-bres o comegente, con la no alianza y la no relación de intercambio. Me refiero a la viejecita del mito de origen que se quería comer a los gemelos. El acto de comer es como una metáfora de la conquista: todo lo que no se intercambia (simbólicamente) es la muerte, es "tragado". En nuestro caso se trata de un poder externo en contra del cual hay que luchar.

Podría argumentarse que estamos presentando una simple construcción teórica acerca de las intenciones de un cuento. Sin embargo, quisiera también explicar cómo llegué a la argumentación anterior. En un diálogo en el ejido de la Chuparroza, un señor me preguntaba:

—Oiga, ¿verdad que en la ciudad de México se comen a los gatos?

—(riendo) Sí, es posible que de vez en cuando, en un taquito, nos comamos carne de gato.

—(serio) ¿Verdad que en la ciudad de México se comen a la gente que se encuentra perdida?

Esta pregunta me llevó a la reflexión de cómo sentiría un campesino mazateco al llegar a la ciudad de México, sobre todo ante la ansiedad de perderse.

Ya teniendo en cuenta la pregunta del campesino mazateco, comencé a indagar al respecto en la región de Jalapa de Díaz. Preguntaba que si era cierto que en la ciudad de México se comían a la gente y de manera invariable me respondían afirmativamente. Un maestro que fue a una de las múltiples manifestaciones de protesta del magisterio a la ciudad de México comenta:

Cuando fuimos a una manifestación a la ciudad de México muchos compañeros no querían comer carne, mejor llevaron sus tortillas. Decían que fueran juntos porque dicen que hay una camioneta que recoge a los que andan perdidos para luego comerlos.

Pienso que el mito de origen no sólo está dando la pauta de cómo ver la historia, la presencia de los mexicanos en la región. También está señalando el conflicto entre los mazatecos y el poder central. La ciudad de México es el punto desde el cual se deciden sus vidas, se confirma a los caciques en su poder, se reparten las tierras, se planifica la construcción de presas que les quitan el territorio milenariamente ocupado, etcétera.

El *adentro* protector:

Para enfrentarse a la amenaza exterior surgen los héroes. Parece que en la primera versión no hay más que gente del común amenazada. Sin embargo, la versión siguiente implica también al rey y su hija. El rey es incapaz de encabezar la lucha y surge el santo, el héroe o los que se van a convertir en el sol y la luna. Con la muerte del

monstruo se restablece la paz del grupo y el héroe se casa con la hija del rey o se vuelve sol o luna.

Según consigna la historia, los chinantecos y los mazatecos se aliaron con los españoles (Espinoza, *op. cit.*) para derrotar a los mexicanos. Una vez derrotado el monstruo se construye una iglesia para que ya no regrese. En los diversos lugares mazatecos llegan los frailes y ponen iglesias. . .

Ahora bien, si la intención básica del cuento es el restablecimiento de la identidad amenazada desde el exterior, el héroe puede tener muchas características e incluso no ser campesino, puede hasta ser un cacique o los españoles. Lo digo porque en la región mazateca de reacomodo obtuve el siguiente relato: "Una camioneta del gobierno se está llevando a los niños para meterlos en el muro o dique de la presa Cerro de Oro. Cuando [esta camioneta] pasó por aquí, los Hernández no permitieron que se llevaran a nadie."

El relato nos muestra la misma estructura que el cuento del águila: niños que son robados para ser comidos o sacrificados, empujados en un dique. Esta fantasía la encontramos incluso en las capas populares de la ciudad de México, por ejemplo, en ocasión de la construcción del estadio Azteca. Asimismo se han encontrado vestigios de sacrificios humanos en los edificios prehispánicos. O bien; una de las medidas en la fantasía popular para tapar el pozo petrolero Ixtoc, descontrolado por varios meses, fue sacrificar niños. Así como en el cuento de las águilas, un poder extraño se está comiendo a los niños, pero el cacique Hernández, uno de los jefes de pistoleros más violentos al servicio de la burguesía cañera y ganadera, protege a la población: la defiende del poder central, responsable de la construcción de la presa.

En otra creencia colectiva, se dice:

Hay un rey que vive debajo de la tierra, que vive por ahí del ejido de la Sorpresa donde hay unas casas viejas [ruinas prehispánicas]. Este rey es un gigante y se llama Darré, que agarró a un ingeniero de Echeverría [presidente de la República] y se lo comió. Tuvo que venir el Presidente con 100 soldados y se metió a la cueva a calmar al rey, dándole mucho dinero.

Esta misma fantasía se tuvo hace 30 años cuando se decía que el rey que vive en el cerro Rabón exigió 200 mazatecos como tributo para que se pudiese construir la presa Miguel Alemán.

¿Qué significa este relato? Según la metodología que hemos propuesto se puede concluir que el exterior amenazante y poderoso se come a la gente. Para la defensa se recurre al rey (el mismo *Chikon Nanguí*) que vive debajo de la tierra. Los mazatecos siempre le han tributado para recibir a cambio cosechas, animales y frutas silvestres. Si alguien quiere hacer una obra grande tiene que pedirle permiso. Es su territorio y no del humano. Pero ante el tamaño de la obra (la presa), el tributo tendrá que ser igualmente grande. A los

mazatecos les encanta la idea de que se comió a un ingeniero de Echeverría: es en este caso su protector, que se pone "al tú por tú" con el poder establecido. No es hasta que Echeverría entra en una negociación, en un intercambio de dar para recibir, cuando se calma el rey que vive debajo de la tierra. En efecto, el movimiento alrededor de la lucha contra el desplazamiento de miles de campesinos mazatecos y chinantecos se calmó cuando se repartieron miles de pesos para indemnizarlos.

El *adentro* amenazante:

Nos preguntamos si estos códigos de las relaciones de intercambio, de reciprocidad o sus rupturas con el poder establecido no se daban también adentro del grupo. El hechicero, al hacer su ritual, no entabla un intercambio simbólico. Habría que analizar en qué momentos sucede esto. Quisiera presentar dos hechos de la vida cotidiana de Jalapa de Díaz: un campesino salió a trabajar para la Comisión Federal de Electricidad y con el dinero ahorrado quiso poner una tienda. Poner tienda significa acumular, que se va a pertenecer a los poderosos, sobre todo si se vende aguardiente y cerveza. Sus intenciones fueron objeto de envidia. Llegó exhausto con el cura diciendo que el comehombres lo estaba persiguiendo. Por todas partes oía una voz que le decía: "te voy a comer, te voy a comer". El cura indagó lo que sucedía y se enteró de que presumiblemente los vecinos habían contratado un hechicero para que le hiciera daño a este señor. En otro relato, el más rico del ejido cañero de la Tabaquera, en Soyaltepec, se murió de hinchazón porque una hechicera le hizo maldad por la envidia que se le tenía de ser comerciante y poseer una casa de tabique. El narrador remata bajando la voz como para que nadie lo escuche: "ya se comió a otros tres ricos".

Generalmente los cuentos fantásticos describen a un flojo, un borracho o un campesino que burla y vence al rey y se casa con su hija, o bien obtiene así el reino. Pero para eso tiene que pasar por varias pruebas y siempre está la amenaza de que, si pierde, el rey se lo comerá. En la trama de los cuentos fantásticos se está disputando el poder del rey para que alguien del común, generalmente el más desfavorecido (el hermano menor que no heredó, etc.), ocupe ese lugar. Ésta es una lucha a muerte y no una transacción simbólica. Es igual que la lucha por el poder cuando se moviliza a la fantasía del rey debajo de la tierra. Se trata de una lucha a muerte si no hay una salida posible de alianza y de intercambio.

No deseamos explicar a qué estructura psíquica se responde al escoger una fantasía oral canibalesca para caracterizar el poder o la no alianza. Pienso que en la asociación de los actos de poder con los comegente se crea un elemento de ansiedad que se maneja socialmente. Todo lo que lesiona las alianzas y con ello las relaciones de intercambio recíproco generará una mella dentro de la identidad

y será combatido con las diferentes figuras míticas de la trama de origen.

Así se explica la reelaboración del cuento del águila, que por lo menos está vinculado al mito de origen chinanteco. En esta reelaboración aparecen caciques (reyes, o la ciudad de México), y se come a la gente. El cacique se enriquece a partir del acaparamiento de tierras de los campesinos mazatecos utilizando subterfugios legales y el poder del Estado. Acaparar tierra significa a la vez lesionar la identidad del campesino que la trabaja. Lo mismo sucede cuando acapara los productos. Éstos desaparecen en sus bodegas sin que haya nada a cambio. Puede haber intercambio entre desiguales, entre acaparador y campesino. El campesino puede recurrir a su crédito cuando lo desee, siempre y cuando, en "reciprocidad", le entregue su cosecha. En ese momento no se moviliza la fantasía oral canibalesca. Quisiera plantear la hipótesis de que ésta se moviliza en casos extremos, cuando, según los códigos, hay una arbitrariedad, una injusticia. Es parte de la economía moral étnico-campesina. En estas relaciones no puede haber ventajas aun en las relaciones desiguales. El trabajo asalariado con el rico o con el amigo siempre es interpretado como ayuda. Y se espera una acción recíproca. Los que se enriquecen lo hacen porque se salen de las normas de intercambio simbólico establecido, o también por pactos o intercambios con el diablo o con los *chikones*. Se traslada la relación de poder desigual entre lo sagrado y la vida humana a las relaciones humanas directas. Pero hay un precio en el pacto con el diablo. El diablo o el *chikon* se va a llevar todas las riquezas cuando muera la persona que hizo un pacto con él.

La envidia se puede plantear dentro de la misma perspectiva analítica. Todo lo que se sale de las interrelaciones de intercambio simbólico grupal crea una tensión. La envidia se pone de manifiesto cuando hay alguien que tiene más que el otro. Tener más se interpreta como algo que se obtuvo ilegítimamente. El hecho de que algo le pase a este poderoso se interpreta, a la postre, como producto de la envidia que los demás le tienen. "Le tienen envidia" es una figura gramatical impersonal que saca de la jugada al narrador como envidioso, para transferirlo a un colectivo indeterminado. "El envidioso" es toda la comunidad.

Los hechiceros provocan gran agresión dentro de la comunidad puesto que también pueden comerse a gente del común. Lo que caracteriza a la hechicería es que aquí no se entabla una relación de reciprocidad o de intercambio simbólico como en los actos de poder que amenazan la existencia grupal. Cuando no hay un intercambio simbólico se genera la muerte. Por ello en muchas sociedades autóctonas golpeadas por el colonialismo se desarrollan movimientos mesiánicos que, entre otros objetivos, se lanzan en contra de los hechiceros (Lanternari, 1966, p. 16). Tal vez sea también una de las razones de la aceptación del protestantismo en ciertos segmentos de las so-

ciudades étnicas. Pienso que los ejemplos que presento en el capítulo sobre la hechicería y las maldades refuerzan lo que acabo de plantear.

La figura de los comehombres y de la venganza popular con los poderosos es reiterativa en la lucha anticaciquil. En la historia de los últimos 50 años de Jalapa de Díaz aparecen héroes que luchan primero en contra de la hacienda, con ello reciben apoyo popular. Posteriormente los líderes de la Reforma Agraria subordinan a los ancianos a las reglas del juego impuestas por la lógica caciquil. Se genera un movimiento armado (en 1950) y el cacique es desplazado. El héroe persigue al antiguo cacique y su gente mantiene relaciones de alianza con una parte de la población, y hacia la otra parte ejerce la represión directa. Lentamente se va desarrollando la oposición en todos lados y de nuevo surge el héroe. Esta vez un maestro de la misma familia. De un día para otro se movilizan cientos de campesinos para tomar la presidencia municipal después de que resultó evidente que el cacique había falsificado las boletas electorales. A pesar de que toman la presidencia de la república (*sic*) (quieren decir del municipio) pacíficamente, son reprimidos. El héroe que desencadena amplias esperanzas se alía con el cacique antes combatido por él mismo. Su grupo participa en la represión y los asesinatos caciquiles, o por lo menos presta apoyo. Se convierte en el comehombres.

UNA PRIMERA SINTESIS: LOS CUENTOS COMO FUENTE DE PODER SIMBÓLICO DEL CONSEJO DE ANCIANOS

Con la narrativa que se refiere a los mitos de origen presenciamos una construcción específica de la cosmogonía. Se trata de establecer de manera multisémica el orden en el espacio y el tiempo dentro de una lógica determinada por una práctica social, esto es, la vida agraria que implica una relación hombre-naturaleza de un grupo que se organiza socialmente alrededor de comunidades y éstas alrededor de los consejos de ancianos.

Cuando hablo de cosmogonía pienso en una parte sustancial de la religión mazateca. Los mitos son fragmentos de esta cosmogonía que se construyen en ejes determinados para resolver, según los códigos contruidos, las contradicciones de la vida.

El mito condensa, mediante sus personajes heroicos, a los opuestos contradictorios (Leach, 1981, p. 98). El hecho de que el héroe unifique lo contradictorio y le dé resolución favorable al humano implica que él o los personajes tienen poder, que rigen desde "el otro mundo".

Una de las características del mito es introducir la creación dentro de su trama. Pienso que la trama de origen desempeña un papel

ejemplar y se recurre a ella para ordenar el mundo cuando entra el desorden. Es, entre otras, una teoría de la relación hombre-naturaleza y de la relación entre los hombres. Su actualidad está fundamentada por los hombres de conocimiento y/o los ancianos, que recurren constantemente al origen para rehacer en los rituales una secuencia ejemplar. Por lo tanto, esta secuencia o trama ejemplar también nos está señalando la dimensión temporal en que se mueve el mundo.

¿En qué consiste lo ejemplar? La secuencia de la trama de origen se refiere a la creación paulatina de los elementos considerados básicos para el equilibrio de situaciones desequilibradas. Se estructura así el espacio simbólico para actuar en él. El triunfo del equilibrio sobre el desequilibrio permite al hombre sobrevivir. No se trata de cualquier relación entre los hombres y con la naturaleza. Es un vínculo que involucra la oposición entre lo sagrado y lo profano en que los mazatecos conceptúan de manera autocentrada el entorno geográfico inmediato, su territorio. Con la trama de origen se da el marco para actuar, sembrar y explicar dentro de sus necesidades cada variación del clima, de la vegetación, de las lluvias, pero también los conflictos sociales y su resolución.

La naturaleza está ligada a lo sagrado desde el momento en que se plantea que los fundadores del universo, de los animales, los señores del cerro, de la tierra y del agua, son los que enseñan al hombre a sobrevivir. Son los que rigen los destinos del hombre. La naturaleza se compone de seres vivientes, con voluntad, lenguaje y movimiento propio, que están organizados jerárquicamente. Son fuerzas superiores con las que hay que entablar una relación. En el ritual se ejerce esta relación de intercambio en lo simbólico. Dar para recibir y recibir para dar es la lógica de la interacción. Cuando la naturaleza es conceptuada como más poderosa y dependiente de lo sagrado, los mazatecos no construyen un concepto abstracto de naturaleza que se pueda emplear para todas las partes del mundo. Si bien para los mazatecos las cosas son así y no se preguntan si pudiesen ser de otra manera, lo importante para ellos es que se está teorizando el entorno inmediato, usado de manera inmediata. De esta manera entra en lo sagrado el espacio geográfico vivido así como el territorio en el cual se siembra. El maíz es hijo de la diosa de la fertilidad que le da de mamar el agua, las lluvias que vienen de oriente. Vista la naturaleza como sagrada, la relación que se establece con ella está fundamentada en el mito de origen. Cuando la tierra se pone dura y acepta que se le maltrate, se le quite algo o se le queme, lo aceptará siempre y cuando se le dé un pago a cambio. Producir es entonces una actividad de contenido sagrado y de intercambio simbólico entre los humanos y la naturaleza.

En la trama de origen se construyen soluciones para enfrentar elementos negativos que pudieran significar la muerte y la no identidad de los campesinos. Aparece así la explicación de la oposición

entre la noche y el día, el agua frente a la sequía, el rayo frente a la inundación, el veneno frente a la humillación, la jerarquía y el orden frente a la indeterminación. Si alguno de estos fenómenos se presenta y desequilibra una situación favorable para sobrevivir, hay que renovar la alianza con la naturaleza mediante un intercambio simbólico. Este intercambio se da en forma de don, sacrificio o pago. El don en su forma extrema —el sacrificio— tiene entonces la función de dar algo muypreciado, incluso la vida, para que el colectivo pueda sobrevivir. Si los dioses (Sol, Luna, Tierra, Cristo, Tlacuache, etc.) se han inmolado para que el humano pueda sobrevivir, el hombre también lo tendrá que hacer en reciprocidad. La Tierra, para llegar a ser madre de los animales y de las plantas, tuvo que morir. Muere para renacer como poderosa y organizar la vida como es ahora.

Lo sagrado es también el espacio de los muertos. La función de los muertos es velar por los vivos desde lo sagrado. Ésta sería la lógica cuando los antepasados se convierten en lucecitas de las estrellas y los ayudantes del Sol para regir los destinos del mundo. Tal vez por eso son tan importantes las festividades de los días de muertos. Es ante la mirada de los antepasados como se hacen las actividades cotidianas. El paso de la vida a la muerte es por lo tanto un acto de transacción simbólica.

La costumbre de contar cuentos, sobre todo en los velorios, nos permite formular algunas hipótesis. El cuento tiene la función de abrir las puertas hacia lo oculto, espacio imaginado como el destino de los muertos. Ver detrás de lo oculto, del hecho de la muerte, es parte de la sistematización simbólica que vincula los presentes con los antepasados. Narrar cuentos entre rito y rito funerario es familiarizar a los presentes con lo que mueve al mundo. Ir atrás, hasta el principio, ir al futuro para ver todo lo del firmamento, no es más que descubrir lo oculto, esto es, convertir la noche en día. Los hongos (alucinógenos) se toman de noche y se ve todo como una película, afirma Maximino Calleja. Pero ¿qué es lo oculto? Es todo aquello poderoso que "organiza" a la vida humana. Es el lenguaje de la naturaleza organizadora del ciclo anual climático lo que ubica el destino del hombre en el antes, ahora y mañana. Los misterios de lo oculto son revelados al brujo cuando "le enseñan todo en forma de cuento". Ver lo oculto mediante el sueño extático es ir adonde están los antepasados, los *chikones*, santos, Dios, el sol y traer sus conocimientos, su poder al aquí y ahora. Es lo que evoca el hombre de conocimiento para mantener a la sociedad andando, es lo que le da poder. Los cuentos hablan sobre varias situaciones diferentes. No se narran en un corpus coherente. Sin embargo, en el cuento del tlacuache, don Sabino nos transmite un fragmento de una concepción del mundo que tiene coherencia para él. Organiza lo simbólico según las necesidades polivalentes de la vida cotidiana.

Para crear la jerarquía se lucha contra la indeterminación. Pero

aún hay que combatir el primer orden mítico, que es la noche. Hay que matar a la anciana que acapara las bolas, la lumbre, la luz. Se crea así la primacía de la luz sobre la noche. Lo mismo sucede con el maíz. Y es que el maíz y la luz son bienes colectivos y no pueden ser acaparados o retenidos por nadie. Para que se conviertan en bien colectivo se entra en la tensión con su opuesto: noche con día, abundancia con escasez, lluvia con sequía. Es entonces cuando se realiza una nueva transacción para que haya suficiente alimento. Los organizan en oposiciones para que se pueda actuar ante lo negativo, ante las carencias y el desequilibrio. El acto de equilibrar es una transacción para garantizar la vida. Así, la trama de origen se refiere fundamentalmente a la creación de estas oposiciones. Siempre que aparecen se atraviesa por una lucha que también va a explicar las contradicciones actuales entre las fuerzas negativas (hambre, sequía, inundación) y las que dan vida. El héroe fundador mata al águila o mata a la anciana. Se lucha en contra de los personajes que representan el caos, el acaparamiento de algo, la no transacción.

Ahora bien, el análisis de Gossen (1979, pp. 52ss.) sobre la simbología y la cosmología chamulas nos describe, basándose en el campo lingüístico y ritual, los símbolos principales y ordenadores. Ya en Turner (1980) encontramos esta metodología.

Pienso que el mito de origen también nos enseña las distintas "primacías" sobre las demás. El Sol, "Nuestro Padre", es la figura ordenadora del universo. En primer lugar nos marca el arriba como el punto primordial sobre el abajo en el momento en que, en el mito de origen, sube con la luz. Se lleva la luz y el calor, lo que lo hace tener primacía sobre lo frío. Su sede, después de la noche, es el oriente; donde nace es el lugar de la vida. Los hombres y mujeres de conocimiento siempre se dirigen en sus rituales hacia el oriente (*Do Asean*). Pero pasado el cenit comienza a morir el calor, la luz, y a avanzar el frío de la noche. Es el lugar de la muerte.

En el mito de origen chinanteco los gemelos son un hombre y una mujer, y se consigna en él claramente la primacía de lo masculino sobre lo femenino. También se puede observar en el mito de la *Shumaje*, fertilidad que inunda la tierra y sólo es controlada por el rayo. En el mito de origen se fundamenta también al consejo de ancianos, y a los ancianos sobre los demás miembros de la población. Esto se ve claramente en el cuento del anciano Tlacuache que da su opinión de cómo han de ser los ríos —rectos o curvilíneos. También lo consignan las narraciones sobre el Sol, como el principal y las estrellas, como sus autoridades. El vínculo de los ancianos vivientes y muertos con el sol es central dentro de la concepción mazateca del mundo. En ella se fundamenta el poder de los ancianos alrededor de lo sagrado.

LOS RITUALES

Introducción

En los siguientes capítulos presentaré la otra parte de la concepción mazateca del mundo, me refiero a los rituales. Para dilucidar la visión del mundo no basta describir los mitos. Lo simbólico siempre denota una relación y ésta se establece en los rituales. La producción, la circulación y el consumo de símbolos tienen una vida propia frente al mito; si bien aluden a la trama de origen y evocan sus figuras míticas, no encuentran en ellas su explicación. Lo importante no es la fe en sí sino el culto, el ritual. El mito es una narración y su intención no es explicar los distintos elementos de los rituales. Sin embargo, existen varias interrelaciones que hacen inseparables y complementarios el mito y el ritual. Hemos visto varios atributos del mito, entre ellos el ordenamiento del mundo; es el orden dentro del caos diría Mircea Eliade (1965, pp. 33ss.). También analizamos el proceso de ordenamiento mediante la aventura de los héroes fundantes. Se articula lo desarticulado o se vuelve a articular lo articulado que va en contra de la "sobrevivencia del humano". El ritual repite, en otros planos, el mismo procedimiento. Vamos a ver, por ejemplo en el análisis del sueño extático, cómo existe una similitud entre el viaje por psicotrópicos o sueños dentro de los rituales de aflicción y la aventura de los héroes primordiales. Asimismo el sueño significa un viaje hacia lo no controlable, lo caótico, para regresar a lo ordenado trayendo un poder que no está a la disposición de aquellos que han permanecido bajo el control de sí mismos y de la sociedad (Douglas, 1973, p. 130).

Por su práctica reiterativa, el ritual es el cemento aglutinador de la comunidad creyente; se basa en el consenso de los significados de los símbolos. Pero aun si no hubiese este consenso, la componente de poner en escena una acción ordenadora unifica al grupo en el cual se practica.

Con el análisis del ritual nos proponemos dilucidar la concepción mazateca del espacio y del tiempo dentro de la acción comunitaria. El ritual religioso es un intercambio en el que lo simbólico se evoca en forma de palabras, cantos, bailes, sueños, movimientos de cuerpo u ordenamientos espaciales de objetos. Para el análisis de los símbolos que pertenecen principalmente a los rituales de aflicción, empleamos por lo general la metodología de Turner (1980, p. 22), que propone tres clases de acercamiento: 1] la forma externa con sus características observables; 2] las interpretaciones de los símbolos rituales que nos dan los hombres y mujeres de conocimiento, los ancianos y gente mazateca del común; 3] los contextos significativos elaborados por el antropólogo.

Varios rituales se refieren al origen: "al tiempo en que se pensó

todo". Cuando se realizan los rituales, se crea una ruptura entre el pasado y el presente para asegurar u ordenar el futuro. En varios de ellos se está tratando de "enderezar" favorablemente "la suerte" (el destino). Con ello se plantea una visión del futuro, esto es, una utopía.

En el ritual religioso se intercambian simbólicamente dones entre los humanos y lo sagrado. El ritual evoca y pone de manifiesto lo oculto o el objeto de creencia. Se reinterpretan de manera cotidiana, ejemplar y reiterativa los hechos complejos y contradictorios de la vida diaria dentro de un esquema simbólico. Se trata de movilizar un sistema simbólico existente para enfrentar lo negativo, la carencia.

El ritual reitera la dependencia de los humanos hacia lo sagrado, pero también confirma la posibilidad de intervenir favorablemente siempre bajo el principio de dar para recibir entre desiguales. Su acción es una puesta en escena en la que se redefine el espacio en que se actúa, con o sin especialistas mediadores con lo divino, el hombre o mujer de conocimiento y los directamente implicados. El escenario puede ser un lugar especial como la iglesia, una cueva, o bien lugares ocupados profanamente como la casa o la milpa. Los espectadores y/o los involucrados participan. Hay circunstancias críticas en las que es imprescindible el especialista o mujer u hombre de conocimiento.

El ritual es un acto de poder en lo simbólico, en donde el grupo social participante reitera y afirma su identidad y su existencia. La vida ritualizada abarca todas las esferas sociales y su hilo conductor es la alianza social que debe ser renovada constantemente. Todas las alianzas tienen para los mazatecos un contenido sagrado. Las más profanas, por ejemplo, las que se realizan alrededor de un casamiento o un bautizo, lo movilizan. En algunos rituales se construye una visión unitaria entre hombre-trabajo-naturaleza y lo sagrado. Se percibe la naturaleza en una visión social que integra al hombre dentro de su lógica.

Hasta aquí me he encargado de los rituales pero no de los símbolos y de lo simbólico. Turner (1980, p. 21) define al símbolo como la unidad mínima cargada de significados coherentes: "Es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las unidades específicas de la conducta ritual." Estas unidades mínimas tienen una valencia específica dentro del contexto de la sociedad en que son eficaces. Frecuentemente están cargados de eficacia mágica, son "depósitos de poder; son proposiciones autorizadas, axiomáticas, definitivamente válidas acerca de la sociedad, la naturaleza y el cosmos" (Vogt, 1979, p. 23; Turner, 1980, p. 2).

Los rituales, al evocar el pasado, el tiempo "en que se pensó todo", o sea el tiempo primordial, revitalizan un sistema de significados; los limpian de las impurezas generadas por el paso del tiempo; unifican además los procesos de creer, sentir y comportarse en una

sociedad (Vogt, 1979, p. 25); generan una ruptura con el presente para renovar el futuro.

Turner hace un amplio estudio sobre el carácter ideológico y sensorial del sentido de los símbolos (1980, p. 36). En efecto, se pregunta hasta dónde el analista antropólogo puede percibir el carácter afectivo de lo simbólico. Estos dos polos, es decir lo ideológico y lo sensorial de los símbolos, casi no son destacados en los distintos análisis de los rituales. En este trabajo, cuando analicemos los rituales de aflicción, intentaremos destacar el elemento afectivo. Turner sugiere que el ritual vincula al orden normativo el carácter antisocial de los poderosos impulsos y emociones ligados a la fisiología humana (Vogt, 1979, p. 26). Los símbolos pueden ser la condensación de varias acciones distintas pero reordenadas siempre dentro de los mismos ejes del ritual.

Nos preguntaremos asimismo a qué responden socialmente los rituales. Esta pregunta obedece a la inquietud de que las religiones jamás se dan en el aire o son falsas, sino que corresponden a las necesidades concretas de la sociedad. Estas necesidades de ordenamiento se refieren a la integración de lo opuesto, de lo social contradictorio.

Hasta ahora me he referido a los rituales en general sin discriminar entre los distintos tipos de ritual o de la conducta ritualizada. ¿Qué hay de común y de diferente entre los distintos tipos de ritual? En este trabajo quisiera destacar tres tipos de rituales: los de pasaje o de alianzas entre las familias patrilocales, los agrarios y los de aflicción.

Los rituales agrarios están enmarcados dentro del ciclo anual y según el ordenamiento mazateco de los "tiempos" —o meses en nuestra terminología— en el calendario de 18 meses de 20 días cada uno. Son rituales reiterativos, regulares, que tienen que ver con la milpa. En sus "tiempos" coinciden o se hacen coincidir a veces con el calendario cristiano. Las ceremonias se efectúan aun en zonas en donde el calendario mazateco se ha perdido. Los rituales ligados al ciclo agrario son un espacio privilegiado para analizar la visión que tienen los mazatecos de la naturaleza dentro de los ejes tiempo y espacio.

Los rituales de pasaje son aquellos que delimitan una situación social del individuo con otra. Entré estar bautizado y no, entre casarse y no, entre morir y no, etc. Se presentan en cualquier momento del año, cuando así lo consideran necesario los que los realizan. Los rituales de aflicción se efectúan en los momentos en que una gran crisis amenaza la integridad individual o colectiva, crisis que se manifiesta generalmente por una enfermedad. Los rituales que se van a analizar están incluidos en el capítulo siguiente, el de los hombres y mujeres de conocimiento mazatecos.

Los rituales de pasaje y las alianzas sociales

En este subcapítulo analizaremos uno de los aspectos más importantes de la vida ritual vinculada a las alianzas sociales: aquellos rituales relacionados con los períodos críticos de la vida, a través de los cuales socialmente se intentará marcar la diferencia, inclusive biológica, de una fase de la vida con otra; se refieren por ejemplo al nacimiento, la pubertad, el matrimonio o la muerte. Me voy a referir únicamente a dos de ellos: el de bautizo y el de matrimonio.

Los rituales del bautizo. Después de que se escogieron los padrinos y se llegó a un acuerdo acerca de las fechas del bautizo, en el día designado se entrega el niño a los padrinos. Ellos lo visten y lo llevan a la iglesia en donde todos (los padres y los padrinos) sostendrán una vela: los cuatro van a vigilar la vida del niño. Una vez concluida la ceremonia de la iglesia los padres del crío se adelantan a su casa y se preparan a recibir ceremoniosamente a los padrinos. Los esperan a la entrada en donde hay dos arcos decorados con flores de *campasúchil*, planta que se utiliza también en la fiesta de los muertos. Los arcos marcan un límite entre el exterior y el interior en donde se ha de celebrar la fiesta. Es una deferencia hacia los padrinos para subrayarles que son bienvenidos al territorio de la familia del niño.

Llegan los compadres y se les da la bienvenida. El padre del bebé le entrega a los flamantes compadres unas flores de plata y unas velas prendidas. La concurrencia se dirige al lugar de la fiesta. Los abuelos del niño caminan adelante con un sahumerio quemando copal, símbolo del carácter sagrado del acontecimiento. La llegada de los compadres es anunciada (para toda la comunidad) con cohetes y música.

Ya en el lugar de la fiesta se espera la llegada de unos miembros del consejo de ancianos que, a su vez, pertenecen a la familia. Cuando éstos llegan, se procede a realizar una ceremonia de purificación. Los compadres que cargaron al bebé se han llenado de pecado (original), que fue purificado en el momento del bautismo. En este procedimiento los compadres quedaron contaminados. El padre del bebé lava las manos de la comadre, de la mamá y las del compadre: "dispense usted compadre pero le vamos a lavar las manos". Después se reza para que el lavado de manos sea reconocido por los seres sagrados. El padrino responde dando las gracias porque se le quita el pecado de las manos y después ya el padre anuncia: "vamos a comer". La comida para el agasajo se ha preparado varios días antes en cooperación o convite.

Posteriormente se dan tres discursos. Uno del representante de los ancianos que, con gran ceremoniosidad, elocuencia y palabras cuidadosamente escogidas afirma que está contento y satisfecho de la fiesta y desea que la concurrencia la siga gozando. Es notorio que

el anciano, representante de la comunidad, haga alusión a la satisfacción. La no satisfacción en la fiesta de alianza es peligrosa como vamos a ver en el apartado "El viaje de Pablo", del capítulo que se refiere a los hombres y mujeres de conocimiento. Luego habla el padre del infante y dice que todos han sido testigos de esta reunión en que hubo una ceremonia de compadrazgo, que se siente bien por ello y feliz de seguir la costumbre de los antepasados. El contenido más importante de su discurso es la legitimación de la fiesta: todos han sido testigos, aun los antepasados. Finalmente habla el compadre. Dice que aceptaron gustosamente la petición de apadrinar porque ello no está bajo la ley de los humanos sino bajo la ley de Dios. Y frente a Dios van a responder a todas las obligaciones como compadres y velar por el bienestar del niño.

Una vez terminada la comida, se da inicio al baile mazateco de la Flor de Naranja, un son interminable con versos chuscos que alegran a la concurrencia. El baile es un zapateado casi imperceptible, los hombres miran al techo, las mujeres al suelo. Como un acto de confianza mutua, el padrino baila con su nueva comadre y, viceversa, el padre del niño con su comadre. Como culminación de la ceremonia se entregan a los compadres (padrinos) los regalos que van a cimentar la alianza de manera material. El obsequio consiste en un pavo vivo ataviado con flores de cempasúchil, una canasta llena de tamales de frijol y las mejores piezas de los chivos sacrificados. La entrega de estos regalos se hace cuando todo el mundo está bailando, y uno a uno los hombres de la concurrencia bailan con los regalos en las manos. Así, todos se dan cuenta de lo generosos que fueron los padres del infante.

La alianza se cimentó bajo la ley de Dios y bajo la mirada de la comunidad. Es importante señalar que los primeros dos que hablaron se refirieron más al carácter de la fiesta ("todos somos testigos"), de la alianza, y hasta el último el padrino habló del bebé. La ceremonia tuvo por lo menos dos objetivos: uno es demarcar socialmente entre el niño "natural" y el niño social dentro de las reglas de aceptación social; y otro, establecer un parentesco ritual con la "bendición" de los ancianos. Todo ello se realizó bajo las estrictas normas de intercambio y movilizó varias reciprocidades en lo material con una significación simbólica. El padrino pagó un vestido costoso para el bebé, así como al cura para que hiciese la misa del bautismo. El hecho de que el padrino compre el vestido tiene un gran peso simbólico. Se trata de darle al niño una nueva identidad, la del "ropaje social" que no proviene de sus progenitores sino de la colectividad.

El ritual del bautismo constituye un pasaje de un estado de "anomia", de "pecado", de estar fuera de las redes sociales de organización propias de la familia nuclear, a una situación integrada a las alianzas sociales y de ubicación de lo simbólico dentro de la oposición entre lo profano y lo sagrado. Para ello hubo que realizar una serie de ritos y de intercambio en lo simbólico.

Veamos más de cerca las últimas afirmaciones. Van Gennep (1960, pp. 50 y 116) analiza los ritos de pasaje según la secuencia de separación, transición e incorporación del individuo. En este proceso de separación se entrega el infante que se va a bautizar a una réplica social de sus padres: los padrinos. Éstos lo despojan de su identidad anterior cuando lo visten con un ropaje que ellos manufacturaron o compraron y lo llevan a la iglesia. El niño va a ser purificado en el bautizo. Pero en esta tensión entre la oposición entre purificación (el bien) y contaminación (el mal), la acción discurre a destiempo, porque en este proceso de separación los padrinos se contaminaron y por ello se realiza la ceremonia de la lavada de manos posterior a la ceremonia del bautizo y anterior a la comida.

La lavada de manos contiene un trasfondo simbólico que podría designarse como el eje central del ritual de bautizo. La polaridad contaminación-pureza simboliza caos, mal, destino peligroso, peligro *versus* seguridad, el bien, la pureza y el destino positivo. Mary Douglas (1973, pp. 130-132) nos dice al respecto lo siguiente:

Este juego ritual sobre las formas articuladas y las desarticuladas es decisivo para comprender la contaminación. En el rito se trata a la forma como si estuviera impregnada del poder de mantenerse en su propio ser, pero como si también fuera siempre capaz de atacar. En primer lugar, considérense las creencias acerca de las personas que se encuentran marginadas. Son personas que de algún modo quedan fuera de la configuración de la sociedad, que no tienen lugar determinado. Puede que no estén haciendo nada que sea moralmente malo, pero su estatuto es indefinible. . . El peligro reside en los estados de transición; sencillamente porque la transición no es un estado ni el otro, es indefinible. La persona que ha de pasar de uno a otro está ella misma en peligro y emana peligro para los demás. El peligro se controla por el rito que precisamente lo separa de su viejo estado, lo hace objeto de segregación durante algún tiempo y luego públicamente declara su ingreso en su nuevo estado.

El niño no bautizado es peligroso para la sociedad por su estado marginal, con el ritual se alude y dibuja el contraste y se resuelve con la custodia comunal bajo la forma de padrinaje.

El tercer elemento que señala Van Gennep, la superación del estado transicional, se realiza en el momento en que la casa de los padres donde se ha de realizar la comilona está delimitada por un arco de flores con símbolos accesorios como es el cempasúchil, el copal, etc. Los padres reciben a los padrinos que cargan al infante desde la iglesia hasta la casa. En el momento de la llegada se hace la ceremonia de bienvenida y de entrada en común de los padres y los padrinos. Se entrega el bebé y se lleva a cabo la ceremonia de la purificación de los padrinos. Se ha realizado así la incorporación del infante, y todo lo que sigue no es más que el intercambio simbólico recíproco entre padres y padrinos, todo ello bajo la mirada de la comunidad.

El ritual del casamiento. Tal vez sea el casamiento, con todas sus distintas ceremonias, el rito de pasaje más complicado. La razón de ello es que se trata del intercambio por pago de una mujer del grupo doméstico de una familia a otra. Aquí se involucra a más de una familia, a una o varias comunidades, al consejo de ancianos y a toda clase de padrinos.

Se trata de una alianza para transferir el poder sobre la mujer en edad de procrear. Pero además se trata del cambio de residencia de la mujer al lugar de la unidad doméstica de la familia del joven. Es una transferencia incluso espacial.

La secuencia de la transferencia y de sus ceremonias es la siguiente: primero el joven le comunica al padre cuál es la muchacha de su predilección. La familia averigua si no hay restricciones de parentesco para la unión. Contratan a un casamentero, que es por lo general un individuo que está fuera de las relaciones de parentesco de las familias involucradas: un anciano o un homosexual, por ejemplo. Posteriormente se inicia la negociación y las consultas del padre de la joven para establecer el consenso familiar. Una vez acordada la alianza, se fija la fecha de la ceremonia en la que se "cierra la palabra". Ésta se realiza en la casa de la muchacha, pero es la familia del joven la que cubre todos los gastos.

El cierre de palabra es el primer "contrato" de la transacción. Se trata de una transacción en la cual se transmite el poder sobre la mujer, que hay que pagar. No hace muchos años el joven tenía que trabajar un año en la unidad doméstica del suegro. Esto por supuesto sin vivir con la futura esposa a quien oficialmente no podía saludar.

Las fiestas del casamiento movilizan varias relaciones de reciprocidad anteriores. Los familiares (lejanos y cercanos) del joven, así como los padrinos de bautizo, tienen que colaborar para proveer todo lo necesario para la fiesta.

Antes de la boda misma se hace la ceremonia de la lavada de cabeza. Pike (1948, pp. 219ss.) describe este ritual en el que intervienen la novia, la madrina de bautizo, la madrina de bodas, los miembros femeninos de la familia de la muchacha y su padre. La madrina de bodas ha traído el vestido y los aretes que el futuro marido le ha encargado. Pero antes de ponérselos hay una ceremonia de purificación. Se le lava la cabeza a la novia. En esta ceremonia la madrina de bodas echa el agua y la madrina de bautizo la lava, la peina y le aplica aceite de hueso de mamey. Posteriormente la novia se viste con las prendas que proporcionó la familia del joven; se despoja de sus antiguos aretes y de todo lo que era suyo. Podemos interpretar que, en este acto, la joven se despoja de su identidad social como miembro de la familia en donde se crió, para obtener la nueva identidad, la que le dan su futuro esposo y su familia. El acto simbólico de esta limpia (lavada de cabeza), de este despojo o transferencia de poder sobre la muchacha, se hace nada menos que por parte de las

madrinas de bautizo y de casamiento. Esto significa que fungen como intermediarias simbólicas entre las familias. Las madrinan representan a la vez lo sagrado, son los testigos ante Dios de las alianzas. A cambio de sus servicios, los compadres y comadres reciben de la familia del joven un pavo ricamente decorado y algunas canastas llenas de tamales. La fiesta de la boda culmina con una gran comilona a la que son invitados todos los miembros de la comunidad.

Recapitulando, en la alianza social que se ha establecido entre dos familias extensas han intervenido embajadores, compadres y comadres (madrinas y padrinos de la joven pareja), otros compadres y familiares y vecinos para la construcción de la nueva morada; y comadres y familiares para la elaboración de la comida. Pero, además, los testigos de honor son los miembros del consejo de ancianos local. A todos los participantes hay que responderles puntualmente cuando ellos soliciten en reciprocidad los servicios de las dos familias que han establecido la alianza.

¿A qué se deben estas ceremonias complejas de transferencia e incorporación? Pienso que se trata de un conflicto primordial en el manejo del poder sobre la capacidad productiva y reproductiva de las mujeres. Las ceremonias que desde el principio se entablan intentan limar en lo simbólico lo opuesto, contradictorio y conflictivo, y hacer duradera la incorporación a la nueva unidad doméstica de la mujer en edad de reproducción (de ahí la moral sexual oficial y todo el sistema de parentesco con sus restricciones lingüísticas descritas en el capítulo anterior).

En primer lugar se dan las ceremonias de separación en las que intervienen personas neutrales (que no pertenecen a las dos unidades domésticas de producción): los padrinos. Se entra en el período de transición en donde la muchacha no pertenece a nadie.

Con la lavada de cabeza se encomienda a la madrina de bautizo hacer el acto de purificación. La ceremonia se hace en el momento del despojo de la vestimenta o de la identidad anterior. Con el acto de purificación se está en condiciones de iniciar la transferencia. La madrina de casamiento recibe a la joven y la viste con el huipil o vestido y los atavíos que le ha proporcionado la familia del joven. Es un momento importante ya que se hace frente a los testigos (madrinas) de las leyes "sagradas" y no de la sociedad. Posteriormente comienzan las ceremonias de incorporación, que se realizan tanto en la iglesia como en la gran comilona que se ofrece en la casa de la familia del joven.

Hay que precisar que parte de la incorporación se realiza en los bailes —Flor de Naranjo— así como en el acto sexual oficial en donde, de alguna manera, el joven está atento a la virginidad. Se trata de cimentar el poder sobre el acceso a la capacidad reproductiva con el control de la sexualidad de la mujer. Hay un verdadero deterioro en la relación y hasta actos violentos si se descubre que la joven ha sido desflorada por otro hombre.

"Donde se siembra hay muchos espantos": los rituales agrarios y el tiempo y espacio mazatecos según la actividad económica

Más allá de la propiedad y de los límites territoriales fijados por la práctica social y política, existe una división territorial que explica la relación y la tensión existentes entre el hombre y la naturaleza. Esta tensión es comprendida en función de la actividad agrícola. La mayoría de los mazatecos comparte la interpretación de la naturaleza a partir de las necesidades agrícolas. Lo característico de esta concepción del mundo es que el mazateco se ubica geográficamente desde una perspectiva espacial, y desde ahí ordena el entorno. A partir de esta visión son conceptualizados, en múltiples relatos, los ecosistemas, ríos y cerros importantes, los ciclos climáticos, los diferentes tipos de lluvia y los comportamientos animales.

Se nombra *ghihe* al territorio que es del hombre o sea ahí donde la gente gobierna: donde hay las casas, las plantas, los animales. En cambio, en el monte, ahí donde se siembra, el dueño es *Chikon Nanguí* que es como rey, como un duende que pastorea a sus animales. Cuando se oye el coyote es que *Chikon Nanguí* está cerca. El coyote es su perro y los jabalíes sus marraños.

En efecto, para los mazatecos, todos los cerros y manantiales son sagrados. Los espacios para sembrar la milpa se ubican dentro de este territorio y esto crea una tensión que se tiene que resolver ritualmente. El hecho de que ahí gobierna *Chikon Nanguí* define también el tipo de relación que se entabla. En estas condiciones la actividad agraria es también una actividad religiosa. Dicen don Vicente y Gabino Ronquillo:

Es como ir a una casa ajena. Uno tiene que pedir permiso para entrar. Para sembrar, hay que irse con valor. El cerro es como un encanto. Si uno va por allí y hace avería y es uno corto de espíritu, si no tiene uno valor, se enferma uno. Si va con miedo, es que ya se enfermó. En el cerro espantan, hay muchos espantos por ahí; es cuando uno sale solito. Cuando se juntan dos o más, se dan valor *ganu*, es como una fuerza conjunta para hacer la milpa [...]

El otro día me espanté. Vi una culebra que por aquí le decimos la *tatua-na*. Se levantó y empezó a echarme miradas. Los ojos le brillaban como los colores del arco iris. Yo me quedé como hipnotizado, no podía dejar de verla. Con mucho esfuerzo me zafé de su mirada. Y así me salvé. Ya cuando se largó, le grité: "ora, hija de la chingada, querías llevarme pero no pudiste".

Los relatos anteriores nos transmiten la tensión que sienten los agricultores cuando van al monte. La naturaleza tiene su lógica propia y poderes superiores al hombre. Se trata de dos espacios de poder: el del hombre, que se refiere a la aldea y al huerto familiar en donde se tienen permanentemente las plantas, los árboles y los animales; y el del territorio de la milpa que se maneja más allá de la aldea y

del huerto. Para que el hombre pueda sobreponer su lógica agrícola sobre la natural tiene que entablar una relación de intercambio ritual, pedir "permiso para entrar a la casa ajena".

Quiero recordar aquí que la forma dominante de cultivo en la mazateca es la roza, tumba y quema; lo que implica que se cultiva una naturaleza que tiene condiciones cercanas a las "naturales". Es el ecosistema menos artificial que el hombre ha desarrollado para su agricultura y cuyo éxito depende en buena medida de la reproducción natural o ecológica del sistema y no tanto de la intervención humana. Este hecho implica que la conciencia mazateca sobre la naturaleza se basa en su aspecto y movimiento naturales y no tanto en la transformación realizada por el hombre. El carácter y la forma en que se desarrolla la religión mazateca tiene que ver con esta forma de aproximarse a la naturaleza. Quizá la opinión de doña Mago de la población de Cabeza de Tigre refleje este modo de pensar: "Aquí, cuando el monte estaba cerrado y alto, había mucho de esas cochinas de la brujería."

El ritual religioso que se refiere a la actividad agraria y que se dirige a la naturaleza enfrenta una serie de emociones que son encauzadas dentro del mismo. Dentro de los fines múltiples que tienen los distintos rituales agrarios hay una intencionalidad general: la del aseguramiento de las cosechas. Para ello hay que realizar múltiples ceremonias tanto en la casa como en la milpa. En estos ritos se incluyen los que se refieren al bienestar de la familia en conjunción con el éxito de la cosecha; rituales de petición y de intercambio para tener el apoyo de los que dominan la naturaleza para trabajar la milpa; para asegurar que ningún hombre o animal se robe el producto; para alejar a las víboras durante el trabajo; para los momentos en que las mazorcas —los hijos de *Chumaje*, deidad de la fertilidad que viene anualmente con las lluvias— deben ser *pizcadas* por el dueño de la milpa; rituales para compartir con la familia, los compadres y amigos así como con los difuntos la alegría de haber cosechado bien, y así mantenerlos fuera de las posibilidades de envidia o venganza, etcétera.

Los rituales agrarios no sólo se refieren al espacio sino también a los tiempos en que se trabaja. Se conjuntan así los fenómenos climáticos anuales con las actividades de las cuales va a depender el éxito o fracaso de la cosecha. El ritual realizado en momentos determinados en el ciclo anual es la intersección entre el tiempo y el espacio mazatecos. Por ello describo en este subcapítulo los rituales agrarios dentro de los "tiempos" mazatecos de su calendario. El calendario agrícola marca los momentos en que se han de realizar los rituales. A veces no se trata de un día fijo, pero sí de un período o conjunto de "tiempos" mazateco. Asimismo en ocasiones se hacen rituales de aflicción o emergencia imprevistos, porque se pasó el "tiempo" y no ha llovido, o porque ha llovido en demasía, etcétera.

El movimiento del sol y de su acompañante, la luna, es clave para

determinar el ritmo. El calendario mazateco marca los solsticios y las fechas en que el sol pasa por el cenit (véase en Tichy, 1983, p. 135, el sentido correctivo de los solsticios en los calendarios mesoamericanos). Si bien las fechas coinciden, los mazatecos que entrevisté no me aclararon este elemento.

Los "tiempos" se diferencian uno del otro tanto por la actividad que se ha de realizar como por los cambios que se dan en el ciclo anual. Si estos últimos no se efectúan dentro de los tiempos determinados, se tiene motivo suficiente para realizar uno de los rituales. Se requiere así desarrollar una capacidad de pronóstico y explicación de los diferentes cambios y actuar ante posibles irregularidades, prevenir lo negativo o el posible desequilibrio que pudiese en peligro la cosecha o la vida misma.

Comparando la posición del sol con la de la luna se pronostica la dirección del viento, de las lluvias y la sequía. Mediante el calendario se observan con precisión los diferentes tipos de viento y las diferentes clases de lluvia así como los cambios de la vegetación. El calendario marca los distintos momentos en que se ha de sembrar, en los diferentes ecosistemas, las más de cien especies vegetales cultivadas o manejadas. Sin embargo, la división interna más importante del calendario está marcada por el ritmo que imponen la siembra y el cultivo del maíz.

El calendario agrícola fija el ritmo y la noción mazatecas del tiempo. En este registro no son importantes los segundos ni los minutos. Cuando un anciano de San José Independencia afirma a Roberto e Irmgard Weitlaner (1945, p. 46) que conoce mejor los "tiempos" mazatecos que el calendario cristiano, nos está afirmando que su vida se rige según el ritmo de la actividad agraria. No hay domingos ni días festivos; hay actividades múltiples y si éstas lo permiten se puede ir a curiosear al mercado cualquier día de la semana.

El calendario o los "tiempos" mazatecos tiene —al igual que los calendarios solares prehispánicos— 18 meses de 20 días cada uno. Además está el mes pequeño, el de cinco días. En los tiempos mazatecos los días no tienen nombre (aunque Starr afirma que conoció los nombres de los días en Mazatlán y en el mito de origen se dice que el tlacuache le dio nombres a los días). Es un clasificador de los tiempos y ritmos agrícolas para definir los períodos en que se va a realizar cualquier faena. Así, se debe desmontar el bosque antes de que termine el mes de *chato*, o bien, si no llovió en el mes de *chamaje* que corresponde según el calendario nuestro a la primera parte de junio, se hace el ritual de la petición de lluvia, etc. La definición de los ritmos de trabajo en el ciclo anual en "tiempos" vinculada de manera precisa la vida mazateca a los ciclos anuales y a la geografía mítica.

El calendario mazateco y los rituales agrarios

El calendario de 18 meses de 20 días y un mes de cinco, aún en uso por lo menos en los municipios mazatecos de Tenango, Huautla, San José Independencia, no se aplica en el área de la mazateca baja. En esta zona los campesinos se guían en sus siembras por el calendario occidental. Sin embargo, que las fechas de las siembras coincidan con las de los tiempos mazatecos nos hace pensar que aun aquí se trata de una superposición.

El calendario presenta una gran adaptabilidad ya que se usa desde las serranías (que alcanzan tres mil metros de altura) hasta partes de la mazateca baja. Con lo que nos plantearon don Sabino, don Amadeo y don Maximino Calleja, y con la información recogida por Roberto e Irmgard Weitlaner (1945-1946) y sistematizada por Villa Rojas (1955), trataré de reconstruir la visión del tiempo mazateco según ecosistemas, e incorporar las ceremonias agrarias. (Véase la figura 7.)

Voy a presentar en las siguientes páginas únicamente los meses en que he detectado que se efectúan las ceremonias agrarias.

1) El primer mes (*chinhme* en Tenango), que abarca del 1 al 20 de enero, es importante para el pronóstico del año. Desde el primero hasta el 20 de enero se registran los climas de cada uno de los días y se relacionan con la posición de la luna. En esta constelación se puede predecir el clima de cada mes del año. Así, cuando el primero de enero hay luna tierna, el pronóstico para el primer mes es que no va a llover. Si hay de luna llena a nueva, puede llover; si hay luna llena, es seguro que lloverá. Pero cuando además de luna nueva sopla el viento y llueve, es que va a haber frío. Si la luna tiene un halo ("su casita"), va a llover, y si lo tiene el sol y es rojizo es que va a haber sol y mucho calor en el primer mes.

En este mes no sólo es importante pronosticar cómo va a desarrollarse el ciclo climático y por ende las cosechas. Con la ceremonia del *wincha* se deja el año viejo y se renuevan los compromisos para el año tierno. También se augura el futuro y las "suertes" de la familia. En caso de que se espere algo adverso, se intentará enderezar "la suerte" con rituales especiales.

Según don Pablo Mariano, hombre de conocimiento de Ixcatlán, la ceremonia tiene como objetivo "garantizar la existencia, para que no entre el vicio a la familia, para fortalecer la familia de uno y cuidar de los animales, es para garantizar las cosechas".

El ritual tiene fines múltiples e incorpora todo lo que afecta a la unidad doméstica de producción, incluyendo la milpa. Por ello sería artificial separar lo agrario del destino de la propia familia. Al respecto dice un maestro originario de Ixcatlán:

Le voy a dar un ejemplo:

En esta fecha, un curandero afamado echó el maíz [ésta es una vieja tra-

dición mesoamericana que consiste en tirar aproximadamente cuarenta granos de maíz sobre un paño blanco, antes corteza de un árbol especialmente preparada como papel, y según la constelación de los granos se augura lo que va a suceder. Después de cuatro intentos dijo: "alguien de la familia se va a ir, se va a morir. Está muy difícil la cosa, va a pasar cosa dura. De todas maneras, vamos a ver qué dice Dios, vamos a rogarle para que no suceda." Con este sobreaviso, comenzamos el año. En el mes de febrero vino una epidemia de sarampión y como a las diez de la noche murió mi hermanita. El curandero afamado, mi abuelo, volvió a echar el maíz y dijo que algo más iba pasar. Que uno o dos más también se iban a morir. A los cuatro días que se muere el hermanito y a los nueve se estaba muriendo otro. Entonces el abuelo, desesperado, fue al panteón y le habló fuerte a Dios: que qué pasaba, que si era cuestión de pagar, pues ya habían muerto dos, qué quería más. Así fue como el abuelito salvó al tercero.

Mi abuelo vio algo de esto en la ceremonia de principio de año [...]

Hay que ofrendar en donde se va a hacer la milpa para que se dé una buena cosecha. Asimismo la ceremonia de *wincha* también tiene como objetivo ahuyentar a las víboras que se pudieran meter en la milpa mientras se está trabajando.

Para la ceremonia se invita expresamente al hombre de conocimiento que encabezará el ritual. A media noche tiene preparada la ofrenda (que consiste en 13 envoltorios alineados por pares de oeste a este) a uno de cuyos lados está la imagen del Cristo Negro de Otatitlán. Se mira hacia *Do Asean*, lugar donde sale el sol y sede del lugar de los dioses. El hombre de conocimiento se sienta en el occidente y mira hacia el oriente. Se pone así en el eje de la vida y la muerte, muerte porque le da la espalda al lugar donde diario se muere el sol.

La ceremonia consta de cuatro fases. Don Pablo Mariano, hombre de conocimiento de Piedra de Amolar, Ixcatlán, encabeza la ceremonia *wincha* del primero de enero (año 1983):

Ha llegado la hora, la fecha para hacer este humilde tributo, para hacer el pago, mi ofrecimiento con mucho cariño. Este regalo con mucho respeto lo entrego para que se me concedan mis pedimientos. Ha llegado la fecha, la hora para preparar todo, hacer la ofrenda llena de oro y plata. Esto es un humilde tributo que brindo a los personajes de *Do Asean* y de la tierra. Que todos los regalos sean bien recibidos por los dueños de la tierra y los cuatro personajes que representan los cuatro puntos [cardinales] del mundo. Ha llegado la hora, la fecha para entregar mi tributo para hacer el pago, mi ofrecimiento. Así dejo algo nuevo. Algo tierno, hoy que se hace el cambio del año y que se cambia todo, se empieza a renovar la vida, el nuevo mundo. Así deberán darle fuerza a mis hijos y a todo lo que nosotros hacemos, así pido algo nuevo, algo tierno que hoy empieza la nueva vida. Y que no haya nadie [enemigos] que le hable al viento, a la luz [para hacer daño].

En la segunda parte de la ceremonia se pregunta:

Ya entró mi palabra (a *Do Asean*), mis labios, mis voces, mi saliva; no es en-

gaño [porque] aquí tengo tendidas las ofrendas, mis ofrecimientos, no es mentira, aquí están mis velas, las luces y lo demás.

En la tercera fase don Pablo Mariano vuelve a tirar el maíz para ver si ya "entraron" sus rezos en *Do Asean*; si ve que no, espera media hora y vuelve a preguntar.

La cuarta fase se desarrolla al día siguiente y se va entregando cada par de ofrendas a los distintos señores de la tierra, en los campos de cultivo y en la casa. A la familia se le unta sangre de guajolote y *pissiete* (tabaco molido). Cuando se lleva la ofrenda a la milpa, se le pide a San Isidro Labrador, representante de los campesinos, que no venga el viento a tumbar las plantas y que se retiren las víboras. Dice:

Ustedes [las ofrendas] van en mi representación y se sostienen durante el año para cuidar con fuerza todo lo que les pido. Que así sea.

Y concluye la ceremonia con las siguientes palabras:

Aquí terminan mis palabras, mis voces, ahora sí entrego mis tributos, mis pagos. Así dejo, así pido una vez más hoy en el cambio del año de nueva vida. Algo tierno dejo. Que sea para bien de nuestro hogar, de nuestra familia, de nuestros hijos, que no entren en mi casa, en mi hogar, los males; que no toquen a mis hijos, a mi familia, todos los males que se hacen con la luz, con los vientos, las enfermedades y todas las cosas malas que hay. Así renovarás las vidas, les darás algo tierno todo en donde uno anda, que no nos sorprenda *Chikon Nanguí*, por eso hacemos el pago por medio de cacao, el aguardiente y velas. De todo. Que no en cualquier lugar sean asustados o se arruinen o se caigan los espíritus, que no los recoja *Chikon Nanguí*, que reciba mejor el cacao, el aguardiente y los huevos. Esto es para el refuerzo de la vida, para que tenga fuerza todo el año.

El tabaco molido se unta durante cuatro días: en la frente en forma de cruz y en la noche antes de acostarse. Hay que guardar abstinencia sexual y no bañarse. El guajolote, de cuyas uñas y cresta se extrajo la sangre, no se puede vender ni comer en todo el año.

Tanto el contenido de la ceremonia como algunos de sus símbolos me fueron explicados por los maestros Nicolás Mariano y Adrián Cortés así como por el mismo don Pablo Mariano. De esta explicación resultó también la siguiente reflexión: la ceremonia del primero de enero es una de las más importantes que se hacen durante el ciclo anual. En ella se trata de garantizar el bienestar familiar como una unidad de producción. Se trata del año tierno, de la nueva vida. Don Pablo Mariano nos explica que es "una renovación de la vida conforme al tiempo". Se trata de rehacer también la alianza con los señores del monte y con sus jefes, los santos que viven en *Do Asean*, lugar de donde viene el sol y la lluvia: es el lugar de la vida.

Cada uno de los elementos de la ofrenda tiene su explicación; ésta

consiste en seis pares de huevos más uno en el centro, y cada envoltorio que empaca el huevo contiene además 12 semillas de cacao, flores de cempasúchil (tagetes), una pluma de guacamaya, dos cañas de aguardiente, pissiete, velas y copal. Dice don Pablo Mariano:

Todo es como un regalo para el dueño de la tierra. La flor es como un adorno para darle realce a la ofrenda, su aroma es alimento del espíritu. Los doce cacaos son como el oro y la plata. Se pone cacao porque hay que pagar mucho.

Hay que recordar que el cacao fue el equivalente en el intercambio de bienes en la época prehispánica, algo así como la moneda. Según los maestros Nicolás y Adrián, la pluma de guacamaya es algo preciado, luminoso, que guía, y cuyo significado no se puede traducir al español.

En Jean B. Johnson (1938, pp. 129ss.) se cita a Eduard Seler respecto al uso de las plumas de guacamaya por los mazatecos. Seler identifica a la guacamaya roja como la *xilohuela copijcha* zapoteca, y al *cuetztonameyolotl* mexicano. La guacamaya junto con el quetzal presidían el juego de pelota (en la trama de origen los héroes fundadores juegan pelota con la viejita). Son dos pájaros del cielo que simbolizan los cuatro movimientos (*nahui olin*) o puntos cardinales. En el ritual de don Pablo Mariano se mencionan asimismo los cuatro puntos cardinales. La pluma de guacamaya, que es guía y luminosidad, ha de garantizar que la ofrenda encuentre su camino a *Do Asean*, lugar en donde nace el sol y viven los dioses que han de traer las lluvias y la fertilidad. La pluma como parte del ave que vuela, que sube y viaja, que puede "llevar" la ofrenda.

Ya conocimos el huevo en la trama de origen. Los gemelos salen de un huevo. En el análisis de los mitos planteamos que, con el huevo, se representa una transición de un estado a otro. Cuando se ofrendan huevos para que llueva, se está significando el cambio de una situación a la otra. El huevo lleva dentro la fuerza vital por su capacidad de transformación.

Finalmente, don Pablo Mariano afirma que el aguardiente se va consumiendo durante la ceremonia. Esto es para que *Chikon Nanguí* sacie su sed y no se coma un espíritu humano que se haya perdido en el campo. *Chikon Nanguí* es más fuerte que los humanos. La asociación entre poder y devorar o comer al enemigo ya la conocimos en la trama de origen. Hay que hacer entonces una transacción: que tome aguardiente de la ofrenda en vez de comerse un espíritu humano.

Quisiera destacar dos elementos más del ritual del primero de enero. Por un lado está la sangre como ofrenda. Como símbolo de la fuerza vital, la sangre es universal. Untarse el cuerpo con ella significa fortalecerse lo suficiente, tomar la fuerza de otro ser y así enfrentar las vicisitudes de la vida. Se toma el poder y la fuerza del animal para sumarlo al propio. Otra vez aparece la figura de que

existe una "cantidad de poder" determinada y que se traslada de un lado a otro.

El ritual se desempeña en la choza de cada familia y posteriormente se va a los campos en donde se siembra. Así se crea en lo simbólico la unidad entre el entorno inmediato, el espacio en donde se siembra y lo sagrado. Se vinculan los dos espacios descritos en la introducción de este subcapítulo.

El altar y la forma en que están colocadas las ofrendas, así como la orientación del hombre de conocimiento, representan en pequeño la especialidad sagrada. Es la reproducción en pequeño de la geografía mítica mazateca.

En este ritual en que se invoca el aseguramiento (esto es, la vida), el hombre de conocimiento le da la espalda a la muerte: hacemos esta afirmación porque en otras ocasiones, cuando está curando y mira también hacia el oriente, tira hacia atrás el huevo con el cual talló el cuerpo enfermo y que absorbió el mal.

La pequeña choza se vuelve un espacio sagrado. Con este ordenamiento simbólico se establece la posibilidad de la comunicación. Con el altarcito y la disposición espacial de la ofrenda, así como la dirección de los movimientos del curandero, la choza se transforma —al igual que un templo— en *axis mundis* o punto de interrelación con lo sagrado.

La ceremonia representa la renovación de un contrato. Se dan ofrendas a cambio de la benevolencia. Respecto a la "dieta" sexual se puede decir que se crea una tensión por la continencia de un hecho de creación de vida. Al contener la actividad sexual se traspasa a los seres superiores el poder liberado.

2] En el tercer mes (*cheski* en Tenango), que va del 10 de febrero al primero de marzo, los hombres de conocimiento cosechan la semilla de la virgen (*Ololiuqui* o *Turbina corymbosa*). La guardan para lo que se ofrezca durante el año; para ello hacen una ceremonia de agradecimiento y de permiso para cortarla.

3] Del cuarto hasta el séptimo "tiempo" (*chavia, chahin, chajnu, chato*, en Tenango), del 2 de marzo al 21 de mayo, se hace la ceremonia del *xixkua* antes de rozar y sembrar el maíz, aunque se puede también efectuar en otro mes, por ejemplo cuando se siembra café. En este mes se reúnen, para realizar la ceremonia, los compadres y los hijos de los compadres o también el yerno con el suegro. Se sacrifica un animal en la milpa. Don Amadeo mata un guajolote antes de sembrar. La ceremonia del *xixkua* consiste en abrir el guajolote debajo del ala y sacarle el corazón. El corazón todavía en movimiento se pone sobre un plato. Si salta dos o tres veces, la planta no tendrá ninguna "perjudicación". Después se entierra el corazón. El guajolote se prepara ahí mismo y se hace una gran comilona.

Esta ceremonia tiene gran relevancia social ya que en el acto colectivo de sembrar se moviliza asimismo lo religioso. Que asistan los compadres es un acto de reciprocidad que tiene que ser corres-

pondido por el dueño del terreno. La Tierra también participa de la comilona del animal sacrificado: se le da el corazón:

Para que se dé buena cosecha, nosotros mandamos por ese señor (Maximino Calleja señala hacia don Sabino, el hombre de conocimiento de Chichicazapa) que va a abogar por mí, va a pedir que manden sus bendiciones a mi siembra para que se dé buena cosecha. Dicen que los *chikones*, creo que son como aires, tienen que ser corridos primero del lugar en donde se va a rozar. Es como si usted llega a mi casa sin anticiparse y me pega. Así pasa con los *chaneques* (o *chikones*) para que no pierdan el sentido porque se va a sembrar. Se toma la semilla virgen y debe haber un maestro especial para la ceremonia. Se reza al señor de los cielos para que dé su bendición. Se hace toda la ceremonia o sea todo el rezo y después va uno a la iglesia y se dejan dos velas. Una para el Padre y otra para la Tierra. Hay que pedirle buena cosecha a la Tierra. Se necesita huevo, pluma de guacamaya, cacao, copal y un pollo vivo. Ahí se entierra en el terreno que se va a sembrar. Se entrega también la sangre del animal para que se refresque el ánimo de uno y no hay problema con ninguno, porque si tiene uno enemigo que le avienta el mal a la siembra, ya no llega la maldad. Cada huevo de gallina lleva siete cacaos y cada huevo de guajolote trece. Ése es el pago del tributo para que *Chikon Nanguí*, que es su terreno, dé buenas cosechas.

El [huevo de gallina] lleva menos cacao, no es tan potente como la fuerza del guajolote. El guajolote habla cuatro idiomas: el castellano, el inglés, el dialecto [mazateco] y el idioma de la tierra. Es el idioma de la milpa, del árbol. Sí, porque no nomás se va a enterrar el huevo porque sí: si no le está rezando, se le está diciendo para que uno se enferme. Porque una vez que el huevo se entierra, ya el señor [el hombre de conocimiento] le hizo toda la ceremonia, le dijo todas las palabras que son, entonces los huevos van a hablar por uno, van a hablar con *Chikon Nanguí*. Uno cree que nomás se van a enterrar los huevos y ya, pero no, son los blanquillos que van a hablar con los duendes. Son siete y trece cacaos porque ya está escrito en la tierra desde el *principio*. Sí, como curó el Jesucristo y eran trece. Cuando el curandero toma el hongo, ve que todo eso está escrito.

Así se dan las buenas cosechas. Luego no se puede cortar como quiera el elote; como ya está rogado y recomendado con el jefe (*Chikon Nanguí*) que cuida la milpa, no cualquier animal se mete. Una gente también respeta la milpa; los que van a trabajarla, los compadres y los dueños no deben hacer uso de mujer, tienen que guardar dieta.

Para tumbar un palo [árbol] grande en el cerro, digamos una pochota [ceiba] o un palo fino, dejan cacao como tributo, como pago a *Chikon Nanguí* que es el que manda por allí. Si se tira como quiera luego se muere uno. *Chikon Nanguí* lo mata por no pedir permiso. En 1956 murió el difunto Vicente porque no pagó. Se le cayó el palo encima. Y es que *Chikon Nanguí* vive abajo de las pochotas. . .

En realidad se nos describen tres rituales diferentes. Uno es la "rogación" antes de sembrar; el otro cuando se pide permiso de tomar el producto en el momento de la cosecha, y finalmente cuando se corta un árbol, que equivale aproximadamente al ritual anterior.

En las afirmaciones de don Sabino, de Maximino y de Amadeo Calleja se dibuja con claridad la actitud que tienen los mazatecos

hacia la naturaleza: es un espacio sagrado a cuyos dueños hay que pagar para que den permiso para trabajarla. Es un espacio de poder ajeno que cuando se destruye, cuando se tumban y queman los árboles —es decir cuando hace uno "avería"— o bien se siembra sin un pago, invariablemente significa la enfermedad o la muerte. Aun cuando uno se va solo al monte, "sin valor", se enferma uno. Lingüísticamente, "darse valor" equivale a ir a la milpa juntos. Esta identidad lingüística alude a que el proceso de siembra ha de ser colectivo. Lo colectivo frente a la comunidad tiene probablemente un dejo de control de la misma, para que se cumplan las reciprocidades en el trabajo y que no se violen los acuerdos respecto a la utilización de la tierra. Pero también significa enfrentar colectivamente los peligros que la naturaleza presenta.

Al igual que el trabajo de ayuda mutua, el ritual se hace con los familiares y los compadres. Es un acto colectivo cuya trama en lo sagrado culmina con un sacrificio y en lo social con una comilona exclusiva de los participantes.

La "sobrevivencia humana" precisa una relación de intercambio con la naturaleza. El don, el sacrificio, el regalo son clave para establecer la relación de intercambio simbólico. La forma de don "ya estaba escrita desde el *principio*". Debemos subrayar la afirmación de Maximino, ya que le da al ritual una legitimación en el mito de origen. Recuérdese que el mito de origen consigna que "cuando se formó el mundo la Tierra no era dura. El Tlacuache era el jefe del mundo. La Tierra aceptó ponerse dura pero no se veía el corazón de la Tierra. La Tierra aceptó que se le maltrate [roce, tumbé, queme y siembre] pero hay que regresarle en forma de pago."

Es importante señalar que don Maximino ve con los hongos lo que hay en el cacao. Para efectuar el pago, hay que entablar una relación, y para esto se utilizan varios intermediarios. En primer lugar se le habla al especialista, al hombre de conocimiento. Éste puede o no tomar psicotrópicos para establecer el vínculo. Asimismo se utiliza el huevo de gallina y/o de guajolote. El huevo tiene dos características importantes: por una parte lleva el poder para traducir el idioma del curandero (que puede ser el inglés, español, mazateco) al de la Tierra; por otro lado se le han colocado en su interior las semillas de cacao. Ya en el ritual anterior, el del *wincha*, aprendimos por boca de don Pablo Mariano que el cacao significa el oro y la plata y que es uno de los pagos importantes. Llama la atención el manejo de diferentes cantidades de semillas de cacao. Maximino relaciona el número trece con los apóstoles, incluyendo a Cristo. El hecho de manejar los números trece, doce o siete es importante en la medida en que éstos tienen significación sagrada. La ofrenda no se limita al pago de cacao. También contiene un pollo vivo, a veces un guajolote o bien sangre de los mismos. Cuando se les unta a los miembros de la familia sangre de guajolote en la ceremonia de *wincha*, se dice que esto los fortalece para que no se enfermen o que

no les lleguen los malos aires de los envidiosos. En este caso se trata también de fortalecer la Tierra con el líquido preciado. Es como transferir a la Tierra la fuerza vital del pollo o del guajolote.

Finalmente se encomienda al jefe de los dueños de los animales y señor del monte la protección de la milpa. La encomienda tiene varias vertientes. En primer lugar para que los dueños (los *chikones* o *chaneques*) no se asusten o lo asusten a uno y atrapen el espíritu. Por otro lado para que se vayan del lugar porque está siendo usado —momentáneamente— por el dueño de la milpa. También se refiere a la protección para que no se introduzcan víboras mientras se está cultivando. Además hay que proteger la milpa de los animales que se sirven de ella, y finalmente de los humanos. Si alguien invade la milpa encomendada y, por ejemplo, corta un elote, morirá invariablemente.

Ahora quisiera transcribir dos rezos nahuas de la huasteca veracruzana que se efectúan para los mismos fines:

Oración a la tierra antes de rozar y de sembrar el maíz. Grabado en Yupiltila, municipio Benito Juárez, Veracruz, (en Reyes, 1976).

Ay superficie terrestre de mis ojos
 Ay superficie de mi alma
 aquí frente y sobre ti he venido
 te he venido a visitar
 Perdóname
 Superficie terrestre de mis ojos
 Madre del Tlallocan
 Padre del Tlallocan
 Nada digno
 y nada admirable
 te traigo.
 Sólo una flor
 Un poquito de agua te vengo a ofrendar
 a tu vera mucho te ruego
 que en este día escuches mis labios
 Esta hora te llamo
 Superficie terrestre de mis ojos
 Madre del Tlallocan
 Padre del Tlallocan
 Nada digno
 nada admirable
 te vengo a ofrendar
 perdóname
 En este día te llamo
 en este día te nombro
 Perdóname
 Aquí, frente y sobre ti, camino
 perdóname

Tus sustentados [los *chaneques* o el *Chikon Nangui* mazateco, o bien las víboras]
 tus hijos
 los que tienes
 enciérralos
 llévatelos
 guárdalos
 Mucho te ruego
 que no me espanten
 que no me vayan a hacer daño
 Recoge a tus hijos
 Mucho te ruego
 Superficie de mis ojos
 Nada digno y nada admirable [te traigo]
 Aquí está un poco de tepache
 Aceptadlo
 Madre del Tlallocan
 Padre del Tlallocan
 Frente a vosotros cometeré una irreverencia
 Aquí hay un poco de aguardiente, yo también lo beberé
 con vuestro permiso lo beberé
 Aquí lo vengo a ofrendar, si
 superficie terrestre de mi vida
 Mucho te imploro
 con vuestro permiso beberé
 Sí...

Oración a la tierra después de rozar y antes de sembrar el maíz:

Tú, gran superficie terrestre,
 no te entristezcas
 aunque te hayan desvestido
 aunque te hayan desnudado
 aunque te hayan quitado tu ropaje
 aunque te hayan quemado tus huesos
 aunque hayan quemado tu cuerpo
 pues este padre cultivó los siete...
 con él cambiarán tu ropaje
 él [el cultivo] será tu *kichkemitl* [vestido]
 él será tu camisa
 él será tu falda
 él será tu calzón
 que con perfección lo harás brotar
 lo harás florecer
 lo harás completarse
 lo insemínarás
 tú lo colocarás
 tú lo mirarás
 tú lo verás
 tú lo limpiarás

de noche y de día
 en la cuenta de los días del mes
 en la cuenta del año
 hasta redondearse la cuenta
 en junio
 en julio
 en agosto
 en septiembre
 hasta que los días de cuatro meses se completen
 brotará
 florecerá
 hasta fortalecerse
 hasta multiplicarse
 hasta que su cuerpo se desarrolle
 se haga macehual.

En estas oraciones se muestra con claridad lo que en el mito de origen se decía: "la Tierra aceptó ponerse dura y que la maltraten, a cambio de un pago".

En el ritual se desarrolla una estrategia de humildad y de modestia. Se tiene conciencia de que se está en terreno ajeno y de que toda la transformación para preparar la milpa significa algo así como una "avería" y destrucción. Para reparar esto se entregan las ofrendas y se bebe en comunión. Beber con alguien es un símbolo de intercambio y de alianza. Se presenta asimismo la imagen de padre y madre del *Tlallocan*. Éste equivale a *Chumaje* y al *Padre Rayo* que conocimos en el mito de origen cuando le brotaba de sus senos el agua que inundó al mundo. Al igual que con los grupos nahuas, con los mazatecos siempre aparece el *Chumaje* como madre y padre a la vez. Al igual que los mazatecos, los nahuas expresan la misma idea: rozar y quemar es una afrenta (avería) que tiene que repararse; se intenta convencer a la Madre Tierra de que el desnudamiento (quitarle vegetación), la quema y la lastimadura son temporales, ya que se le va a poner nueva vestimenta (las plantas sembrada por los humanos); se le pide además que les dé fuerza, que les cuide de noche y de día. Se establecen, igual que con los mazatecos, cuatro meses (de los nuestros) "de cuentas" de los días para que el cultivo se desarrolle. Y es que en la "cosecha de la lluvia" la maduración del maíz es de cuatro meses y no de seis como en el *tonamil*.

La cuenta de los meses acompaña el crecimiento, hasta que madure el maíz, "el macehual". Es el hijo de la tierra que se arrulla, que se cuida hasta la cosecha. Es necesaria otra ceremonia, la de la cosecha, que es la transferencia "del hijo de la naturaleza" a las manos humanas. Macehual es también la designación de campesino. Hay como una identidad conceptual entre campesino y maíz. Recuérdese que en el *Popol Vuh* los dioses hacen el corazón de los humanos de masa de maíz.

4] En el octavo mes (*chumaje*-tiempo del trueno grande), que va

del 21 de mayo al 9 de junio, comienza el temporal con "retumbos" y rayos. En la tierra fría reverdecen los campos. Ya desde lejos se anuncia el temporal sin que todavía llueva en la sierra. Don Pablo Mariano nos relata así la llegada del temporal:

Las plantas se mueven, como que tiembla la tierra. La señora *Chumaje* [Madre-Padre Rayo] le está dando chiche [pecho] a cada planta. Por eso se dice que cuando se oye el rezumbido, es que está mamando. Así la milpa ya crece. La mujer tiene chiches [senos] grandes y ocurre un ruido cuando está dando la leche, que es su alimento. Las hojas del maizal están susurrando. Primero se oye un retumbo en la lejanía, por el oriente, es un ruido como el de los terremotos. Cuando se oye ese ruido por otro lado, es que la anciana no va a llegar por aquí a ocupar su lugar. Ya cuando llega, se anuncia con el trueno y antes, justito antes, viene una brisa que arrulla a las plantas. Luego ya llegó y le está dando chiche. Se dice que cuando viene el retumbo en las mañanas es Padre y cuando le da la chiche es la Madre. Es Madre y Padre a la vez. El rayo es su luz, nacen juntos y nunca se dejan. Desde el origen, vienen juntos. Se llama *Chuma Je*; aquí en Ixcatlán también le decimos *Chukun Je*. La viejita nace todos los días. En la mañana es una niña, crece durante el día y se muere en la noche.

También llega el rayo que pastorea varios animales, él es el dueño de la luciérnaga, de la chicharra [*nastra*], del *Tu Ru Chu Chaon* [Lagartija del Trueno].

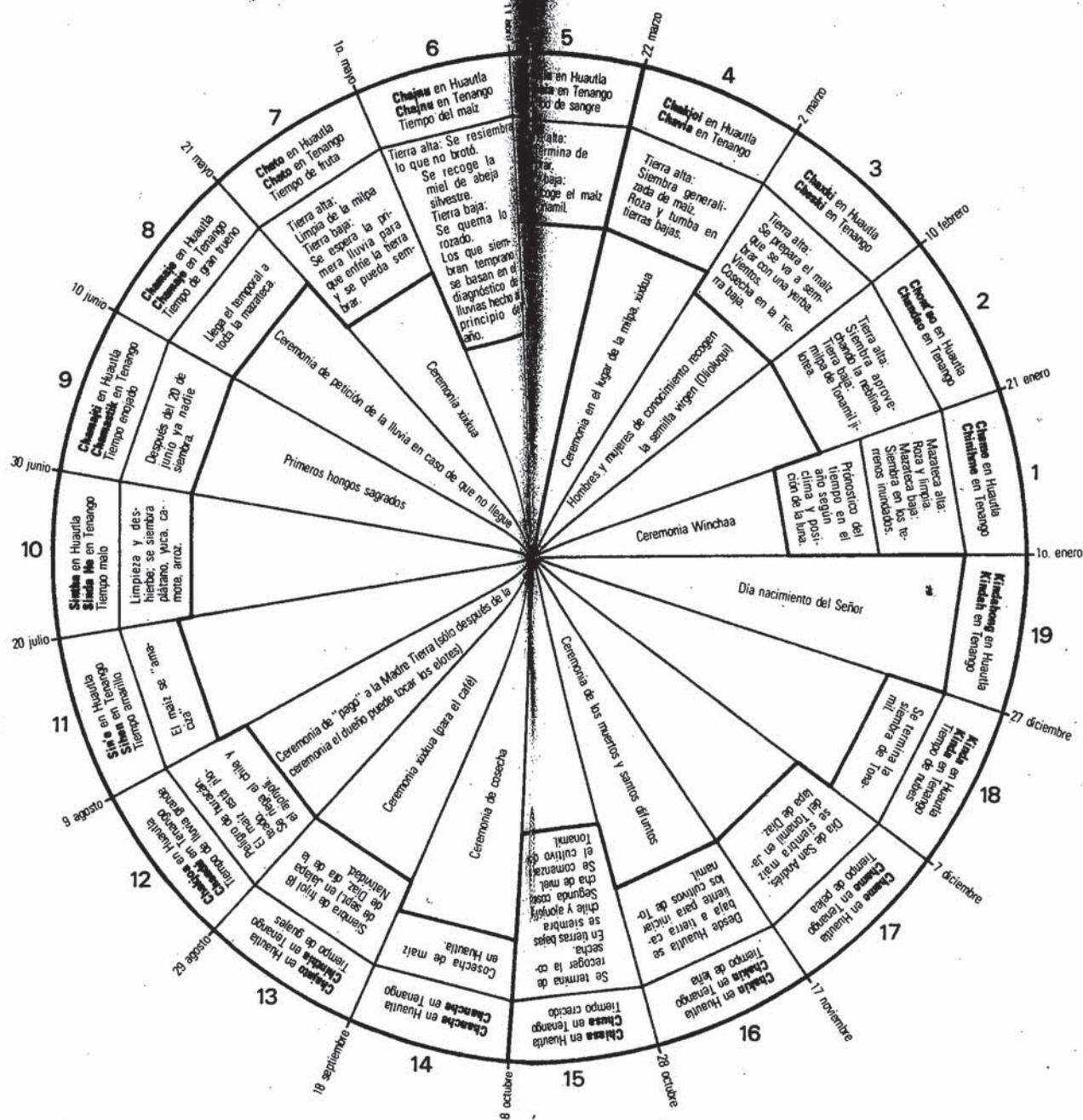
Creo que el relato anterior habla por sí mismo. Quisiera recordar aquí el cuento que conocimos de la trama de origen en el cual no había agua y los hombres pidieron con la ofrenda (una canasta con huevos) para que lloviera. Llovió tanto que todo se inundó. Fue el origen de los huracanes. Entonces tuvo el Padre Rayo que equilibrar esta situación para que no hubiese ni mucha ni poca agua.

Cuando no llueve, se juntan los ancianos y deliberan de lo que se va a hacer. Se le habla a un hombre o mujer de conocimiento para que le chupe los senos al cerro Rabón que tiene los rayos guardados. Se llevan cuarenta velas y dos guajolotes que se dejan amarrados. A los tres o cuatro días los guajolotes ya no están y es que ya aceptaron el tributo. Entonces va a llover luego. Si llueve en demasía, hay que parar el agua. Van a un pocito a hablar y a rendir homenaje (Incháustegui, 1977, p. 131). Así se cosecharán bien las siembras.

5] El noveno mes (el Tiempo enojado o *chamastik* en Tenango) va del 10 al 29 de junio. Después del 20 de junio nadie siembra porque *Chumaje* ya está envejeciendo y volviéndose más pequeña. Se dice que el pájaro *tzoteh* llora y las palomitas se acercan al foco si va a llover fuerte. En este mes hay hongos comestibles y sagrados, y desde entonces hasta octubre son cosechados, con una ceremonia, por los hombres y mujeres de conocimiento.

6] En el *chandú* de Tenango (o sea el doceavo mes del calendario mazateco, que va del 9 al 28 de agosto) es el tiempo de peligros o de la "lluvia grande".

Figura 7. Calendario agrícola mazateco y rituales agrarios



En este tiempo puede entrar el huracán (*tzishaho*). Llueve mucho, se trabaja en casa; la milpa madura y los campesinos la doblan para que no se pudra el elote. La gente trae a casa elote tierno y se prepara una serie de tamales y atoles. Si está "rezada" la milpa "no se puede agarrar el elote nomás así": hay que hacer una ceremonia para darle un pago a la Madre Tierra. El dueño de la milpa es el primero que puede tocar los elotes. Si alguien tocó o se robó una mazorca, morirá invariablemente.

Hay que tratar los elotes tiernos con cuidado. La ceremonia es para defender la milpa del mal de ojo, de la envidia, de los aires y de los animales, porque puede entrar la plaga y entonces ya no amacizó el elote. En la tradición de Chilchotla (municipio mazateco), en esta ceremonia se sangran dos guajolotes y un carnero.

Don Amadeo Calleja nos hizo la descripción de la ceremonia presentando la analogía de niños con el maíz tierno. En efecto, los niños son más susceptibles al mal de ojo. Otro elemento es que una buena cosecha puede ser motivo de envidia de todos aquellos con quienes no se ha entablado la alianza. Es rara la envidia de un compadre. Parece ser que el maíz tierno es especialmente susceptible a las plagas. Don Amadeo enfatiza que en este tiempo hay el peligro de que lleguen los "gusanos".

7] En el decimotercer mes (*chianthia* en Tenango, esto es, "tiempo de guajes", que va del 29 de agosto al 17 de septiembre) se hace la ceremonia del *xixkua* para los cafetales. Con ello se muestra una gran adaptabilidad de las ceremonias mazatecas a la introducción de cultivos nuevos. En Jalapa de Díaz se siembra frijol en el día de la Natividad (8 de septiembre). En este mes deja de venir *Chumaje*.

8] En el decimosexto mes (*chakin* en Tenango, (tiempo de leña), del 28 de octubre al 16 de noviembre, se realizan las ceremonias de los días de muertos. El carácter agrario de estas fiestas estriba en que es la fecha en que se terminó de cosechar lo sembrado en el tiempo de aguas.

Diez días antes de la fiesta de muertos todo el mundo se queda en casa o va al mercado. Según don Vicente los muertos vienen desde el 1 de noviembre. Los espíritus de los niños encabezan la llegada y posteriormente, a las 12 de la noche, vienen las "ánimas" de los adultos. Se acostumbra echar cuetes a las 12 del día porque ya se van los muertos. Las 12, tanto de la noche como del día, son horas clave. En la noche es el parteaguas de la vida y la muerte.

A las 12 del día el sol comienza a morirse; es el punto más alto de la "hamaca" o recorrido que hace el sol.

Los días de muertos son de gran alegría. No sólo "llegan de visita los muertos" sino también los familiares que ya no viven en la región, los que han ido a Estados Unidos o a la ciudad de México. La reunión con los antepasados y los que salieron lejos integra al grupo en lo simbólico. Otra vez se es generoso en los regalos en forma de comida; pareciera que hay abundancia desmedida: en la eco-

nomía simbólica se gasta parte importante de la cosecha. Hay también intercambio de comida entre compadres, familiares y amigos cercanos.

Se crea una espacialidad religiosa por cuanto se va caminando hacia el cementerio con las velas prendidas. Como en otras partes de México, adornar los cementerios y los altares con flor de cempasúchil es tradición. Sus pétalos muestran a los muertos los caminos al altar, lugar en que se encuentra la comida. El aroma de la flor fortalece al espíritu, afirman don Amadeo y don Pablo Mariano. Según algunas campesinas, la comida del altar pierde su sabor porque es precisamente lo que comen los espíritus de los muertos.

Un acontecimiento especial vivido con mucho placer es la representación de la llegada de los muertos. Hombres, la mitad de ellos vestidos de mujer, bailan y cantan enmascarados al son del *toko-shoo*. Los bailarines se llaman los *huehuetones* o espíritus de los viejos o ancianos. Es la visita simbólica de los espíritus de los ancianos y las ancianas. Se canta *La borrachita*, canción que describe de manera chusca cómo es imaginado el más allá. El *toshoo* se practica también en la mazateca baja. Los niños que se disfrazan mezclan esta tradición con la de la Navidad de las naranjas y limas, cuando se pide comida de casa en casa. En la mazateca baja, los homosexuales representan a las mujeres en el baile. Los homosexuales travestistas se juntan en el pueblo y bailan también en el cementerio, lo cual no observamos en la mazateca alta. Quizá aquí se relaciona la homosexualidad, o mejor dicho la capacidad de transformarse y de cambiar al otro sexo, con la posibilidad simbólica de trascender la vida y conectarse con la muerte. La fiesta de los muertos es el intercambio simbólico con la muerte, con los antepasados. En esta simbología, vida y muerte son dos aspectos de una unidad. En similitud con lo anterior, el travesti representa la posibilidad de trascender la parte masculina y representar al humano como ser total o unitario. Con ello se muestra la capacidad de poder pasar de un lado para otro. (Véase al respecto el subcapítulo "¿Quiénes se convierten en curanderos y hechiceros?")

Algunas ideas respecto a los rituales agrarios

Hemos recorrido "los tiempos mazatecos" durante la cuenta de los días de un año, contrapunteando los rituales agrarios con los meses mazatecos. La cuenta de los días es la forma como se organiza el tiempo y el espacio, o mejor dicho el espacio con el tiempo a partir de la cultura del maíz. Los períodos y ritmos del maíz se acoplan a los de la naturaleza y éstos a lo imaginario. El mito y el ritual tienen entonces la misión de ordenar simbólicamente las relaciones que se establecen en la actividad agrícola. La inserción dentro de la naturaleza es simbólica y productiva a la vez. Los rituales son momentos

culminantes de esta interrelación en donde por medio del intercambio simbólico se construye la pequeña utopía anual: la de sobrevivir. Para la construcción de la utopía se necesita una teoría del equilibrio que permita enfrentar lo posible o real negativo. No se da en esta teoría la dicotomía entre sagrado y profano. Lo sagrado y lo profano es una unidad que se reitera en cada momento. El ritual se organiza para dialogar y establecer una alianza con lo sagrado. Sólo así puede cumplirse el ciclo muerte-vida y vida-muerte: cuando se destruye la vegetación y se siembra encima de lo que se destruyó, o se cosecha de una planta que se muere.

Pero este acto genera una gran tensión. Hacer avería en el monte puede significar la muerte. El monte concebido como sagrado rige todas las actividades que en él suceden —las de sembrar inclusive. Por ello la relación de intercambio es entre desiguales. La actitud que se establece hacia la tierra es de modestia, de ruego, de petición. En los rituales se evocan casi todos los personajes que conocimos en la trama de origen de los mitos. Por ello la trama de origen tiene que ver con la actividad que el hombre realiza en el monte.

Nosotros sostenemos que en la actividad de sembrar se presentan otra vez todas las tensiones que se presentaron y que se resolvieron en la trama de origen, por ejemplo, que los dioses no retengan el maíz o su insembración, que no retengan el agua o que no llueva demasiado. Se desea que todo se resuelva ejemplarmente así como se hizo en el origen.

A veces la naturaleza es concebida inversamente a como sucede en la vida real. Así, en el cerro Rabón hay riquezas inmensas o a *Chikon Nanguí* se le ve en Córdoba. (Córdoba es el lugar donde viven los acaparadores regionales del café.) Debajo de la tierra está guardada la abundancia. Es cuestión de entablar con ella una relación de intercambio para que el humano pueda usufructuar algo de ella. El ritual culmina con el sacrificio, el don o la entrega de la ofrenda. Es un acto de interacción entre el humano y la naturaleza. Se toma tepache con la Madre Tierra o se hace la comilona con ella.

Resumiendo, podemos afirmar que la naturaleza es teorizada como un espacio sagrado concreto, como una geografía sacrificial cuyo movimiento y organización son interpretadas de manera análoga a la sociedad humana, sólo que con poderes mayores. La relación que se entabla con ella moviliza grandes emociones y ansiedades y cuando no se manejan correctamente en una reciprocidad precisa, el humano puede enfermar y morir.

El mito del origen va a explicar ejemplarmente cómo se dieron todas las oposiciones vividas en la cotidianeidad de los cultivos. Los hombres de conocimiento, junto con los ancianos, velan por el bien colectivo y son los especialistas del intercambio simbólico con lo sagrado. Los ancianos convocan a los hombres de conocimiento a realzar los rituales agrarios. Por ello se puede pensar que son los an-

cianos quienes manejan el poder simbólico según como se conceptúa lo sagrado, incluyendo la naturaleza. Cuando los ancianos se juntan y deciden hacer una ceremonia, no sólo realizan un acto en relación con la naturaleza sino que se renuevan implícitamente su legitimidad y poder. Con ello se saca a la colectividad de la esfera privada y se renueva el compromiso colectivo frente a la naturaleza. Se renueva también la legitimidad del mando de los ancianos al establecer la unidad entre la naturaleza, lo sagrado y su poder.

4. LA UTOPIA MAZATECA: LOS HOMBRES Y MUJERES DE CONOCIMIENTO

INTRODUCCIÓN

En este capítulo nos proponemos hablar específicamente de los hombres y mujeres de conocimiento mazatecos, y analizar su función dentro de la etnia.

El concepto de hombres y mujeres de conocimiento o sabios se condensa en dos términos mazatecos: el *shuta tshinea* (o especialista, curandero, al que hay que agregar la palabra de su especialidad); y en su acepción terrífica, destructora, el *shuta teej* o bien *shuta taa* (hechicero). Starr (1900) fue uno de los primeros en describirlos. J.B. Johnson (1939) sistematiza lo que llama "brujería" mazateca. Por la importancia que tiene la ingestión de psicotrópicos, varios son los textos que se han escrito alrededor de los hombres y mujeres de conocimiento mazatecos. Es a partir de los conocimientos aportados por R. Weitlaner, G. Wasson (1957, 1957a, 1966, 1969, 1974, 1983) como se difunde su importancia con relación a la ceremonia de los hongos alucinógenos. Heim, uno de los más grandes conocedores de psicotrópicos en todo el continente americano, publica en 1958 los resultados de sus primeras investigaciones. Peter Furst (1980) habla de ellos, y Álvaro Estrada (1977) publica la biografía de María Sabina. Las personas que introdujeron el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en la región escriben un artículo sobre los brujos destacando la dificultad para cristianizar a los mazatecos debido al carácter de la experiencia religiosa tan profunda que tienen con los hongos (Pike, 1948; Cowan, 1959, pp. 145ss.). En otro nivel es interesante señalar que uno de los famosos sabios a los que se refiere Castaneda (1975) —don Genaro— es mazateco. Así mismo, Fernando Benítez describe de manera minuciosa sus experiencias y reflexiones alrededor de los chamanes mazatecos.

Sin entrar en mayores comentarios acerca de los autores citados, consideramos que cada uno de ellos aporta algún conocimiento, pero poco nos dicen sobre el contexto social en que se ubican los hombres y mujeres de conocimiento. En mi reflexión este aspecto es central ya que trato de dilucidar el contexto y el papel social y político-ideológico que desempeñan los sabios mazatecos, en un momento histórico en que la etnia es agredida frontalmente por los aparatos de hegemonía ideológica de corte nacional e internacional.

Al hablar de los sabios pretendemos resaltar una idea inicial que se fue confirmando a medida que nos adentrábamos más en el conocimiento de la vida mazateca: son ellos quienes conceptualizan

de manera más sistemática la visión del mundo; ellos se ubican en el centro de la acción familiar y colectiva del grupo. No vienen de afuera sino que surgen en el seno mismo de la sociedad campesino-étnica. Tienen un poder que frecuentemente escapa a las líneas de organización del poder estatal. Se internan en la vida individual pero su acción es siempre un hecho colectivo. Han sido frecuentemente el baluarte de la resistencia étnica de los grupos oprimidos cuando no es posible la oposición abierta y los misioneros imponen la concepción del mundo dominante. Son los que en parte protagonizan o encabezan la producción, circulación y consumo simbólico para mantener el equilibrio precario de la cohesión del grupo frente a las asechanzas externas e internas.

En cada ritual cotidiano el *tshinea* y el *teej* (hombre de conocimiento, curandero, hechicero) aparecen como los que organizan y dirigen la ceremonia: "Es como un abogado que aboga por el grupo frente a los dueños [de la naturaleza], con la Santísima, con Dios."

En donde existe el consejo de ancianos, los hombres y mujeres de conocimiento tienen un vínculo directo o indirecto con él. Esto significa que el papel de los hombres y mujeres de conocimiento en la sociedad se ubica alrededor del complejo simbólico que mantiene unidos los intereses contradictorios dentro del consejo de ancianos: es el pivote de poder que vincula la actuación política con la explicación sagrada de la vida humana y de la naturaleza. Sin embargo, estos sabios mazatecos sobreviven también a la destrucción del consejo de ancianos. Si bien hay o había vínculos con él, también es cierto que el carácter disperso de la producción de autoconsumo genera intelectuales que también de manera dispersa le dan organicidad a la concepción del mundo. Esto no quiere decir que no estén organizados. Existe un principal (*tshinea ditho*) reconocido por todos y los *tshinea thingui* que son los que ejercen con el aval de la agrupación. Los neófitos se llaman cabos de curación y a veces consultan con el Principal, sobre todo en los casos difíciles.

Inicialmente partimos de las definiciones de Mircea Éliade (1960) para analizar los fenómenos del curanderismo y de la hechicería. Si bien Éliade estudia el chamanismo, sobre todo desde un punto de vista fenomenológico, a partir de experiencias de Asia Central (y desde allí compara con ejemplos de otras partes del mundo), sus definiciones y observaciones son importantes para describir lo que sucede en México, sobre todo en lo que se refiere al complejo chamánico.

Sin embargo, si las definiciones de Mircea Éliade son precisas para describir el fenómeno, no lo son para trascenderlo y menos para explicarlo. Tampoco resultan demasiado útiles para entender sus concatenaciones con la sociedad en que interviene y en cuanto al papel social y político que pudiese tener en el grupo social en que participa en relación con la sociedad dominante.

Lévi-Strauss (1969, p. 191) nos enriquece de una manera extraordinaria la visión sobre la actuación de los chamanes por cuanto a

la eficiencia simbólica se refiere. En efecto, de su investigación tomamos la idea de que en un proceso de curación o de hechicería se necesitan tres actores sociales, el paciente, el curandero y la comunidad o *substratum* social.

Para que el símbolo tenga eficacia práctica debe haber un vehículo (el ritual) entre la realidad y lo imaginario y que éste sea compartido por el grupo social en que se ejerce el curanderismo y la hechicería. En otro artículo (1969, p. 204) donde el chamán se cuestiona si no está engañando a la gente, Lévi-Strauss nos lleva a una pregunta que todos los antropólogos nos hacemos cuando abordamos estos temas sobre la veracidad y la eficiencia de la actuación mágica. El propio Lévi-Strauss en otra parte (1964, p. 30) nos contrapuntea la magia de la ciencia afirmando: "Por tanto, en vez de oponer magia y ciencia, sería mejor colocarlas paralelamente, como dos modos de conocimiento, desiguales en cuanto a los resultados teóricos y prácticos", y en el mismo texto (p. 34) dice: "La clasificación, aunque sea heteróclita y arbitraria, salvaguarda la riqueza y la diversidad del inventario; al decidir que hay que tener en cuenta todo, facilita la constitución de una memoria."

El gran mérito de Lévi-Strauss es penetrar en la lógica del pensamiento mágico y darle un lugar que tiene que ver necesariamente con el sentido práctico, empírico y funcional del conocimiento.

Con De Martino (1985, p. 83) diría que frecuentemente abundan entre los antropólogos los prejuicios y que no tenemos respuestas a las sorpresas. Yo mismo soy testigo de adivinaciones de don Sabino en que me habla de acontecimientos profundos en mi vida con una precisión sorprendente.

Me comenta el traductor de don Sabino que el curandero pregunta por qué estaba yo triste. Yo en este día no me sentía triste ni deprimido. Al no responder a la pregunta, el curandero afirmó que me veía triste y mal porque había desaparecido un familiar muy querido mío que "vino del otro lado del agua" y que yo no sabía qué sucedió. Se trataba evidentemente de mi padre.

¿Cómo percibió el curandero mi duelo además de las circunstancias específicas?

El mismo curandero "veía" a una de nuestras compañeras desangrándose y decía que por ello estaba tan flaca. Al indagar posteriormente con la compañera, nos manifestó que efectivamente dos años atrás perdió sangre después que nació su hija y de no ser por una operación de emergencia hubiese fallecido. También nos manifestó que ese acontecimiento personal había sido el más importante en los últimos años.

El tercer caso que vivimos con este curandero fue el señalamiento a un compañero de nuestro grupo de investigación [éramos seis] "que estaba mal" porque había ingerido hongos sin "maestro". Posteriormente hicimos una miniencuesta en nuestro grupo y efectivamente el señalado fue el único que había probado los hongos y además en una fiesta de amigos.

Estas experiencias nuestras de percepción de vivencias se repitieron

en el transcurso de la investigación. El marco científico de la antropología no bastaba para dar una explicación mínima.

Para estudiar la magia, las formas religiosas de conocer y los métodos y técnicas que usan los hombres y mujeres de conocimiento mazatecos habría que contextualizar e historizar su acción con la cultura y experiencia social mazateca. Estamos de acuerdo con De Martino (1985, p. 84) en que para comenzar a explorar la naturaleza de esos "poderes mágicos" hay que explorar no sólo el hecho a investigar sino también el concepto de realidad del investigador. Pienso que sólo acercándonos con mucho respeto y reflexionando sobre lo que nos causa angustia, sobre todo en temas tan delicados, podremos abordar el tema.

Como resumen de esta idea quisiera volver a citar a De Martino (1985, p. 154):

Si los poderes mágicos son reales, y en qué medida, es cuestión que no puede decidirse independientemente del sentido de la realidad que constituye aquí el predicado del juicio. Pero este sentido puede aprehenderse únicamente en la identificación del drama histórico del mundo mágico. Por lo tanto, el pensamiento está obligado a analizar este drama a fin de descubrir el problema que lo nutre y resolver la paradoja que provoca el escándalo.

Señalando estas limitaciones y proponiendo un camino para resolverlas, creo que se pueden sistematizar algunas observaciones hechas en torno al curanderismo y a la hechicería entre los mazatecos. Para ubicar al chamanismo, me pregunté cuál sería el lugar específico que ocupan los sabios mazatecos como hacedores, reproductores y transformadores de lo simbólico e imaginario de los campesinos mazatecos. ¿Cuál es ese lugar? El sabio maneja lo sagrado, sin embargo, no es el único que establece una relación con lo sagrado. Tampoco toda la actividad religiosa es absorbida por él. Los hombres y mujeres de conocimiento en sus actos cotidianos, en su ritual, rehacen partes de los mitos y símbolos religiosos. Como mediadores con lo sobrenatural, pueden curar sin ser los únicos médicos, ser rezanderos sin ejercer el oficio explícito de sacerdotes, hechizar sin ser únicamente hechiceros.

¿Qué es entonces lo específico del chamán? Según Eliade (1976, p. 16) al chamán lo define una cualidad: la de manipular lo religioso con base en el manejo de las "técnicas arcaicas del éxtasis". En efecto, creemos que el manejo de los psicotrópicos es estructurador dentro de la concepción del mundo mazateca. Aun cuando aparentemente no se utilizan, los símbolos, acciones rituales, percepciones e interpretaciones de la realidad están influenciadas por el mismo. Es propio de los chamanes el dominio del "vuelo mágico" en el sueño, durante el cual una parte del humano abandona el cuerpo para emprender la comunicación con el "cielo", el "infierno" o con los "espíritus de la naturaleza". Va al "antes" para proyectar sus poderes

al "ahora" y enderezar la suerte (destino) favorablemente en el "mañana". Es el mediador con lo sagrado. El brujo tiene la capacidad de resolver la contradicción hombre-naturaleza: se comunica con ella, habla con los animales y las plantas y del conocimiento de ella emana su poder.

El chamán renueva la relación con los antepasados y se comunica con ellos. En su viaje extático puede consultar a los "espíritus" de los mejores médicos para curar a algún enfermo o bien recurrir a los "fenómenos" de la naturaleza para hacer una "maldad". También puede provocar la muerte o salvar a las personas que, sin su intervención, morirían necesariamente.

Ellos son los médicos de su comunidad. Manejan a veces magistralmente la herbolaria para la curación. Sin embargo, el chamán es a la vez un especialista del "alma" humana: conoce su forma, sus dependencias y su destino. Maneja por lo tanto una teoría sistemática del hombre, teoría que es compartida en sus elementos (tal vez no tan sistemáticamente) por los grupos sociales en que interviene. En su actuación maneja la agresión y la ansiedad generadas por diferentes actos de poder del grupo social en que se mueve. Esta ansiedad y esta agresión son recreadas y resueltas mediante la dramatización dentro del ritual.

Como el brujo, comparte con el grupo social establecido una concepción del mundo; su conocimiento, su especialización implica poder social. Como poderoso, el hombre o la mujer de conocimiento tiene un papel en las relaciones de poder en general, las cuales tienen su historicidad bien específica. Es aquí donde las definiciones de Éliade no bastan para explicar este papel. Es necesario ubicar al chamanismo como un área de intervención social dentro del grupo y no sólo como de "manipulación" de lo religioso. En Jalapa de Díaz y Huautla está ligado a la viudez femenina, en parte a la homosexualidad, al rezandero, al casamentero; en otras partes, al consejo de ancianos.

Es importante ubicar el lugar social de los chamanes dentro del ejercicio del poder hegemónico así como el papel que desempeñan en los procesos alternativos a la acción de los grupos dominantes. Al respecto surge inmediatamente la duda: si la cultura mazateca está siendo agredida, ¿cuál es el papel del hombre y la mujer de conocimiento dentro de la misma? En otras sociedades fuertemente agredidas, los chamanes abandonan algunas de sus tradiciones antiguas para retomar de la sociedad dominante algunos de sus elementos y así generar un movimiento vigoroso de fortalecimiento grupal sobre la base de nuevas condiciones. Es así como se generó por ejemplo el culto del peyote (Lanternari, 1966, p.165).

En la concepción del mundo que manejan los chamanes se reelaboran partes o fragmentos de los mitos y de la religión cristiana. Es decir, lo que hoy observamos como lo imaginario y lo simbólico manejados por los hombres o las mujeres de conocimiento es un se-

dimento condensado y reformulado de lo que otrora fuera una concepción hegemónica del mundo, que con la conquista se convirtió en subalterno. Este mundo simbólico es utilizado para interpretar de manera unitaria todas las prácticas sociales. Así, por ejemplo, el acto de sembrar es a la vez un acto religioso y social, o bien el acto de curar es un proceso individual, familiar y comunal. Esta concepción unitaria se enfrenta a la visión hegemónica de la nación, sobre todo cuando la producción campesina se va integrando al mercado de una manera más estricta.

A partir de esta situación, los diferentes grupos sociales luchan con distintas concepciones para explicar un mismo fenómeno. En esta lucha por la interpretación de un mismo hecho, la concepción mazateca del mundo puede fungir como una "contra-cultura" o bien como un lugar recóndito de la resistencia cultural frente a la imposición de los grupos dominantes. Por largos años ha sido el espacio por excelencia de la resistencia. Esto se puede observar especialmente en los levantamientos de los grupos étnicos en contra del colonialista (Lanternari, 1966, p. 21). Los miembros del Instituto Lingüístico de Verano que han actuado en la mazateca comprendieron esto demasiado bien cuando impulsaron sus misiones. Pike y Cowan (1959) escriben un artículo que titulan "Mushroom ritual versus Christianity" (Ritual de los hongos versus cristianismo). Pareciera que estamos en la época de la Inquisición en la cual el único criterio de verdad religiosa era el propio. Lo mismo se puede decir del misionero católico que centra sus ataques en contra de los brujos como portadores de la cultura autóctona.

El chamanismo como parte esencial de una cultura étnica cuya población mayoritaria se ubica dentro de las clases explotadas choca de manera frontal con los mecanismos de centralización estatales, económicos, sociales y políticos. Ha sido combatido por los médicos de las instituciones, sin que éstos investiguen la tradición milenaria.

Una de las preocupaciones de los aparatos estatales es extender su hegemonía (del Estado-nación existente) hasta los lugares más recónditos de la República. Para esto necesitan formular una política del lenguaje que destruya los procesos de simbolización de grupos y clases no hegemónicos (que son a la vez formas de vivencia y de producción específicos) y los sustituya por otros más factibles de ser controlados por los mismos aparatos de hegemonía de corte nacional e internacional, incluyendo a los del Estado.

Como el chamanismo tiene tal trascendencia, la forma más sencilla de subvertirlo y de refuncionalizarlo se ubica precisamente en el terreno religioso. Por ejemplo, las técnicas extáticas del chamán se sustituyen por el ritual de las actas carismáticas pentecostales que vinculan los aspectos catárticos con lo simbólico de su sistema religioso. La misión del ILV es precisamente analizar los procesos de simbolización y sus transformaciones lingüísticas y manipular

esos mismos elementos en otra concepción del mundo —la dominante.

Ahora bien, en este proceso de transformación, destrucción y reformulación de la concepción del mundo, lo importante a señalar es su papel específico dentro de la lucha y el enfrentamiento de las clases y los grupos sociales. Es por ello por lo que proponemos que el camino de análisis y de conceptualización del chamanismo se realice no sólo desde el fenómeno como tal, sino también en términos de la lucha en que se halla inmerso el grupo social. En otras palabras, se trata de establecer su papel social y político en un momento dado, es decir su historicidad.

DELIMITACIÓN DEL MANEJO DE LO SAGRADO: ÁREAS DE INTERVENCIÓN SOCIAL DE LOS HOMBRES Y MUJERES DE CONOCIMIENTO

¿Pertenecen acaso las diferentes especialidades, como hechicero(a), curandero(a), rezandero(a), partero(a), huesero(a), hierbero(a) y culebrero(a) al "complejo chamánico"? ¿Cuáles son los niveles de intervención social, política y religiosa por parte de los hombres y mujeres de conocimiento en la sociedad? Para dar una respuesta a estas preguntas vamos a hacer un recorrido sintético a partir de algunos ejemplos individuales.

1. Un niño tiene calentura y el diagnóstico es "susto", porque se cayó de la hamaca y se espantó su espíritu. El brujo o curandero echó maíz y adivinó lo que tenía y así comenzó su curación.

2. Una señora estuvo enferma y no se sabía qué tenía aun cuando acudió a los médicos del IMSS (Instituto Mexicano del Seguro Social). El diagnóstico del curandero: "mal aire" por un altercado entre ella y otra mujer. La señora vio cómo esta otra mujer apedreó a unos guajolotes e informó del hecho a los dueños de los animales, lo que dio origen al conflicto. El dueño fue al municipio para exigir el pago de los animales. La madre de la que hirió los guajolotes es bruja y lanzó un "mal aire". Ésa es la razón de la enfermedad y después del diagnóstico, sanó.

3. Una señora enfermó de hinchazón después de un parto; no sanó luego de acudir con los médicos del IMSS. Mediante técnicas adivinatorias y extáticas ella y el curandero descubrieron el origen del mal: cuando ella y su marido recibieron el solar por parte de la Comisión del Papaloapan en el reacomodo, un señor les tuvo "envidia" y fue con el hechicero, quien lanzó un "mal aire" que le hizo daño a la mujer. El "mal aire" estaba destinado al hombre pero, por el parto (una situación de debilidad), fue ella quien recibió los efectos.

4. Un señor se metió en una parcela ajena que estaba encomendada a *Chikon Nanguí*. Esto ofendió a los señores del monte, no tuvo salvación y murió de una enfermedad.

5. Cuando las mujeres se sienten embarazadas es común que acudan al brujo para que les dé una "pulseada" que confirme el embarazo. Meses más tarde repiten la visita para realizar un "acomodamiento" (de la criatura). El brujo quema copal, unta en forma de cruz una infusión hecha a base de tabaco molido en la parte superior de la cabeza, sienes y en las articulaciones "para proteger el cuerpo". El hongo le enseña a la partera qué hierbas usar en el parto. También adivina si va a nacer un hombre o una mujer.

6. Se perdió un *total* (pavo) e interviene el brujo para localizarlo y descubrir quién lo robó.

7. Para hacerle brujería le robaron su ropa a una mujer. Con la semilla virgenmaría un brujo pudo señalar al autor de la brujería, que fue llevado ante el agente del Ministerio Público.

8. Antonio "hace uso" (relación sexual) de una mujer que no es "suya" junto al río. Se enferma y piensa que se va a morir porque es malo hacer el amor afuera de las casas. Tiene que intervenir el brujo para resolver la situación. La mujer pare un hijo que se muere después del parto. Por otro lado, un hijo que Antonio tiene de su mujer legítima adquiere cáncer en los ojos. El brujo no tuvo la capacidad de desviar todos esos males.

9. Al comentarle a don Amadeo Calleja que vi una enorme pochota (árbol sagrado de los mazatecos) que fue derribada donde se está construyendo el dique de la presa Cerro de Oro y que en su base había ofrendas de huevos y velas, me dice: "Es el pago que se hace mediante el brujo cuando se tumba un palo grande en el cerro, digamos una pochota o madera fina. Dejan cacao como tributo, como pago a *Chikon Nanguí* [Señor de la Tierra]. Es el que manda a los palos. Si se tira como quiera, luego se muere uno. *Chikon Nanguí* lo mata a uno por no pedir permiso en una ceremonia que encabeza el *shuta tshinea*. En 1956 murió el difunto porque no lo hizo y le cayó encima el palo."

10. Un señor golpea a su esposa, cuyo tío es pistolero del bandido social más importante en la región ("el Tomasín"). El pistolero amenaza al esposo de asesinarlo si no se va del pueblo y deja a la mujer en paz. El señor, que no quiere relación alguna con las autoridades recurre a un hechicero (*taa'*) cuyos hechizos provocan a 16 días de la amenaza una tremenda balacera entre pistoleros. La mayoría de éstos mueren o caen heridos, junto con su comandante, de la policía de Acatlán de Pérez Figueroa, Oaxaca.

11. Después de que la mayoría de los campesinos de Jalapa de Díaz intentan arrebatarle la presidencia municipal a la gente del cacique y que son reprimidos duramente por la policía del Distrito de Tuxtepec y por los pistoleros, con intervención directa del cacique y con un saldo de varios muertos, uno de los matones principales muere porque fue obligado por un *taa'* a tomar veneno que él mismo preparó. "Es por no aguantar tanta 'chingadera' que hizo", fue la explicación generalizada.

12. Un señor de La Breña cae asesinado. Lo traicionaron. Traición aquí quiere decir que nadie vio a los asesinos y que además lo balacearon por la espalda. El hermano del difunto recurre al *taa'* (o *teej'*) que, por medio de la hierba o el hongo, consulta con el "otro yo" del difunto acerca de lo sucedido y del culpable del asesinato. El hermano toma la pistola y mata al asesino. El asesino anteriormente había tenido un altercado con el difunto respecto al problema de a quién se le iba a cortar la caña primero. (En la región, quien logra cortar su caña primero tiene ventajas sobre los demás ya que en los meses de diciembre, enero y febrero hay suficiente mano de obra y más barata en un 25 a 50 por ciento que en los meses de mayo y junio. Además, el que corta al último ya tiene menos sacarosa en su caña y el terreno comienza a empantanarse por las lluvias con el peligro de quedarse con su caña sin cortar. Por esta razón tienen mayores facilidades de cortar primero los que están ligados al poder estatal, sea al comisariado ejidal, a la CNC, al Comité de Producción Cañera, sea a los poderosos relacionados con el ingenio y los terratenientes.)

13. Después de una invasión de tierra por parte de campesinos a un latifundista entra la policía a desalojar violentamente a los ocupantes del predio. Un niño es atropellado por el carro de la policía, así como su madre que intentaba rescatarlo. Cuando algunos médicos llevaron a la madre y al hijo a hospital porque se diagnosticaba lesiones internas y conmoción cerebral, la mujer insistió en que fuera mejor ver al brujo para que la curara de "espanto" por medio de una "limpia".

14. Un hierbero sabe qué planta usar para curar. Lo aprendió mediante el hongo o la hierba maría y la semilla.

15. Una partera se introduce a su oficio mediante el hongo y sabe qué plantas usar para acelerar el parto.

16. Un huesero, cuando no le resulta su trabajo, consulta al hongo, a la semilla o a la hierba para ver cómo hacer la curación.

17. Un brujo-curandero puede "enderezar" el destino. Primero consulta al oráculo, echando maíz, viendo tras la vela, etc., y después dice qué es lo que pasa para que uno ya no se enferme más.

18. Un señor golpeó a su mujer, el hermano de ella le aconsejó que mejor se apartaran. Hubo golpes y machetazos. El hermano no quiso emplear personalmente la violencia. Se fue, contrató un hechicero especializado en víboras, que mediante su hechizo obligó al esposo de la ofendida a tener deseo de ir a trabajar, de bajar al campo y allí lo mordió una víbora cuyo veneno lo mató.

20. Una mujer no mazateca del Distrito Federal se enferma y ningún médico famoso la puede curar. Va con el "curandero indio". Éste le dice al marido que lo que le ocasiona el mal a su mujer es que él trató de "usarla" cuando estaban solos, no casados, junto al río. A ella se le olvidó esta "muina" que traía y por eso anda mal. La mujer sanó después de que el brujo le hizo recordar esta situación.

21. Un hombre llega muy angustiado con el cura y dice que el come-hombres lo va a devorar. El come-hombres ha sido mandado por un *taa'* que contrató un vecino que le tiene envidia porque puso una tienda. En todas partes donde camina oye voces que dicen: "te voy a comer, te voy a comer". Dice no poder escapar del hechizo.

22. En la cueva del cerro Rabón (cerca de Jalapa de Díaz), donde vive el arco iris, hay dos chichis (pechos) para que llueva. Llevan 40 velas, dos totales que dejan amarrados allí, después se chupan la piedra. A los tres o cuatro días llueve. Para parar el agua (cuando llueve demasiado) van al pocito que está arriba del cerro para hablar y "rendir homenaje". Entonces cosechan bien las siembras. En idioma mazateco se les dice *naa-entsi* (Incháustegui, 1977, p. 131).

23. "Los abuelitos, antes de sembrar, dicen que los 'duendes', los 'chaparreros' o 'chamaquitos' (o aires) tienen que ser corridos primero del lugar a donde se va a rozar. Es como si usted llega a mi casa sin anticiparse y me pega. Así pasa con los *chaneques* para que no pierdan el sentido porque se va a sembrar." Se dice la oración. Se toma la semilla virgen (*olliuluhqui*) y se busca un maestro (brujo) especial para correr a los chaneques. Se le paga al jefe de los duendes y chaneques con cacao. Y se dan buenas cosechas. Luego no se puede cortar como quiera el elote: como ya está rogado y recomendado con el jefe que cuida la milpa. No cualquier animal se mete. Una gente también respeta a la milpa." (Entrevista con don Amadeo Calleja.) Los que van a trabajar a la milpa, los compadres y los dueños, tienen que guardar abstinencia sexual por 52 días.

24. En Ojitlán hay "brujos de raya". Son los que resguardan los límites territoriales del grupo para que nadie los altere.

25. El primero de enero, el *tshinea* hace la ceremonia anual, cuando el año está "tierno", para resguardar la unidad doméstica de producción en contra de los males, enfermedades, víboras, alcoholismo; para que se dé bien la cosecha; para que la atención de los seres sagrados hacia la familia esté garantizada. Es la ceremonia de *huinchaa* antes descrita.

Con esta síntesis de casos —los habrá más y diferentes— podemos sacar las siguientes conclusiones preliminares.

Las áreas de intervención social son múltiples y en ellas se utilizan las técnicas extáticas y el "vuelo mágico", lo que nos autoriza a hablar del "complejo chamánico" pero no en un sentido psicológico. Con estos ejemplos podemos afirmar que cualquier acto económico-político-social es traducido, interpretado y teorizado en función del mundo simbólico que se maneja a través de los distintos rituales.

La intervención chamánica en los acontecimientos es de suma importancia ya que en la práctica tiene una explicación clara de los "males sociales" que los hombres y mujeres de conocimiento resuelven. Por lo tanto integran lo que se desintegra en el acontecer socioeconómico y político cotidiano, tanto del individuo como de la

colectividad, y tienen una gran influencia en el acontecer social una vez que se trata de equilibrar lo que desestabilizó el "alma" y el "cuerpo" del individuo como "participante y miembro de la comunidad". Son los guardianes de la colectividad y de sus partes.

Por otro lado, a través del hechicero se puede desintegrar lo que permanece estable. Una de las áreas de intervención más importantes es la enfermedad que generalmente tiene un origen violento. La enfermedad puede surgir en relación con la intervención del hombre en la naturaleza, o bien a raíz de las relaciones entre los hombres. La "enfermedad-curación" tiene que ver con su elemento central dentro de la producción: la reposición de la fuerza de trabajo, que es la fuerza productiva vital para la sobrevivencia.

También la posibilidad de enfermarse sirve como controlador de la moral sexual en la medida en que se sabe que se hizo o que se desea hacer el amor en los lugares prohibidos. Controlar la moral sexual significa cimentar las alianzas entre familias y reproducir el régimen patriarcal cuando el consejo de ancianos funciona.

Sin embargo, no sólo la agresión, por cualquier fricción cotidiana ocasiona la enfermedad y la muerte con la intervención del chamán: también los elementos de la organización político-social de este país, como las parcelas, el corte de la caña, pistoleros de los poderosos, represiones sobre el pueblo.

En síntesis, todo lo que sucede es traducido al cuerpo; y todo lo que sucede al cuerpo, a relaciones sociales. Esto significa que los acontecimientos a nivel de relaciones sociales también pueden afectar la naturaleza.

Hay áreas en las que sólo interviene un especialista, ya sea hechicero, huesero, partero, hierbero, culebrero, etc. Sin embargo, la mayoría de ellos han pasado por "técnicas extáticas" para especializarse. También hay maestros que dominan la mayoría de las especialidades.

Dos son las figuras centrales dentro del complejo chamánico: el *taa'* o *teej* (hechicero que tiene el "pacto con el diablo" y hace el mal o el bien) y el *tshinea*, brujo-curandero que se comunica con los santos, con los *chikones* (señores de la tierra, del cerro, etc.), con los diferentes animales en espacios sagrados. . .

No siempre se puede observar nítidamente la separación del curandero con el hechicero. Algunos afirman que están perfectamente separados y otros no. La traducción literal de *tshinea* sería "hombre de conocimiento que adivina", y de *teej* o *taa'*, brujo-hechicero.

¿QUIÉNES SE CONVIERTEN EN CURANDEROS Y HECHICEROS?

En los lugares donde prevalece el *shuta chinga* o consejo de ancianos existe cierta aglutinación de los hombres y mujeres de conocimiento en torno a esa organización. Tanto en Ojitlán (área chinanteca)

como en Tenango (área mazateca), el *shuta chinga ditho*, el principal de los ancianos, es hombre de conocimiento o sabio que maneja el vuelo extático mediante psicotrópicos. Sumerjémonos en el siguiente relato para explorar su importancia (Amatulli, 1979, p. 137):

Cuando uno quiere casar a su hijo se celebran bodas solemnes y está uno obligado a pedir la orden de los ancianos. Éstos aconsejan al novio para que se porte bien con su esposa durante toda su vida y que nunca se separe de ella bajo la responsabilidad de los ancianos.

Por eso envían a dos de sus ayudantes para que dirijan la boda.

Uno se encarga de los consejos y otro de la comida. El que se encarga de la comida va a actuar como servidor y se preocupa de apartar la pechuga, el hígado y la molleja, una pierna, la sangre o la cabeza; si se trata de un cochino o un buey tiene que apartar cuatro kilos de carne de lomo, un poco de sangre además de caldo y tortillas. Así, todos los ancianos con sus ayudantes quedan contentos. Si la comida no alcanzó, pasados unos seis meses, el esposo, la esposa o uno de los papás del cónyuge empieza a enfermarse. Entonces se presenta a un curandero que empieza a hacer preguntas: "¿Cómo empezaste a enfermarte?"

"Empecé soñando que se estaba repitiendo mi boda con mucha gente que comía pollo, caldo y tomaba licor, mientras tocaban música y yo bailaba. Esto se repite todas las noches y yo amanezco muy grave."

Entonces el curandero empieza a hacer una limpia con cuatro blanquillos. Al final los rompe y los pone en un vaso de agua. Los examina y concluye: "Es cierto lo que acabas de decirme. Es que no te alcanzó para la boda y faltó algo para llevar al anciano. No te preocupes, yo me encargo de arreglar todo. Dame por el momento 50 pesos para ir al manantial y 20 por la consulta."

Entonces el enfermo le da los 70 pesos, su camisa, dos cubetas y una botella.

Una hora después el curandero regresa del manantial con la camisa y el agua para el enfermo.

Éste vuelve a su casa muy contento, empezando pronto a rociarse con el agua del manantial y a ponerse el lodo en la parte de la cabeza donde siente más dolor. Después se acuesta y trata de dormir esperando así su alivio.

Cuatro días después el enfermo se presenta otra vez con el curandero para ponerlo al tanto de la situación.

Éste le pregunta:

"¿Cómo te sientes ahora? ¿Un poco mejor?" "Sí, me siento un poco mejor. Ahora en realidad puedo comer un poco de tortilla. Pero me siento muy débil y sigo soñando de noche."

"Vamos a ver qué pasa", dice el curandero. Toma cuatro blanquillos, pone dos en una mano del enfermo y dos bajo la silla, donde está sentado. Después de media hora, el curandero rompe los huevos en el vaso de agua y los examina para adivinar. Su respuesta es la siguiente: "Ahora sí que apareció bien la solución. Hay que ir con el jefe de los ancianos para que de una vez se te quite la enfermedad. Para mañana trata de conseguir 500 pesos."

Al día siguiente van a casa del jefe de los ancianos muy temprano. El curandero va adelante; el enfermo sigue atrás con su papá, su mamá y su esposa. Llegando a la casa del jefe de los ancianos, dicen: "buenos días abuelito" y le estrechan la mano. Entonces el curandero empieza a recomendar al en-

fermo diciendo: "Dispense usted, abuelito, trajimos a este enfermo y queremos que nos dé fuerza para curarlo, porque sabemos que usted es el padre de este pueblo y tiene la autoridad para echar el espíritu malo bajo su responsabilidad." El anciano pregunta: "¿Qué tiene este hombre?" El curandero contesta: "Este hombre sueña mucho de noche. Parece estar renovando otra vez su boda y se pone hasta grave." "Vamos a ver", dice el anciano. Toma dos blanquillos, los bendice y empieza la limpia. Llegando a la frente le hace la señal de la cruz y prosigue hasta tallar con ellos todo el cuerpo del enfermo. Después los parte y los vacía dentro de un vaso para adivinar la causa de la enfermedad. "Es que ustedes, papá y mamá de este hombre, prometieron mucho al papá y a la mamá de esta mujer cuando fueron a pedir la. Por eso su hijo ahora está enfermo. No hicieron el baile, no dieron el cochino, el maíz, todo lo que prometieron. Por eso sueña bailes, fiestas, comida y animales."

"En realidad todas estas acusaciones están en su mano. Pero ahora qué bueno que llegaron aquí conmigo. Aquí vamos a arreglarlo todo para que de una vez sane este hombre." Entonces el curandero le pregunta al papá del enfermo:

"¿Es cierto lo que dice el anciano?" Sí —contestó el papá— ¿ahora qué vamos a hacer? Yo quiero que sane mi hijo. Voy a renovar otra vez la boda y dar lo que prometí."

Entonces el curandero habla otra vez al anciano diciendo: "Abuelito, perdona a este hombre para que sane su hijo, él quiere renovar la boda dando todo lo que prometió."

"Bueno —dice el anciano—, vengan ustedes dentro de ocho días, yo llamaré el papá de la esposa de este hombre para que termine todo este problema. Todo esto les costará 800 pesos para que el día de mañana hagan la fiesta según el contrato y así nadie se enferme."

En este relato vemos cómo se deposita el poder simbólico del grupo social en los ancianos, que velan, entre otros asuntos, por el buen desarrollo de las alianzas. Cuando el consejo de ancianos está intacto, son los mediadores entre los humanos y lo sagrado y reconocidos a la vez como los *shuta tshinea* (principales).

Hay otro elemento importante que se agrega al anterior. Al preguntarle a un campesino por qué hay más brujos ancianos que jóvenes, me contesta lo mismo que para las viudas: "es que la gente les confía más que van a guardar dieta". Y es que es necesario guardar abstinencia sexual antes y después de la ceremonia de la curación. Posteriormente intentaré una explicación del papel de la abstinencia y del recato sexual en el proceso de curación.

En lo simbólico, el poder de los ancianos se expresa en su capacidad de transformarse en hombres de conocimiento principales.

El relato anterior nos muestra el papel del anciano como "hombre colectivo" en su función de mediador en los conflictos entre las familias, con la utilización de lo simbólico como espacio de poder. El anciano supremo, el *shuta chinga ditho*, es el representante del poder campesino-étnico en un espacio geográfico determinado que aglutina también de alguna manera a los *shuta tshinea* (hombres y

mujeres de conocimiento). En otras palabras, el poder simbólico acompaña su poder político. El relato nos transmite varias facetas de este poder: primero la sensación de gravedad después de haber soñado toda la noche asuntos relacionados con la comida. En el relato, la primera alusión a los alimentos indica que el padre del muchacho, organizador de la boda, no correspondió a lo recibido con las reciprocidades usuales: no ofreció suficiente comida a la familia de la muchacha. Sin detenernos en el papel que tiene una comida en el momento en que se consuma la alianza entre las familias, creemos aquí que el sentido de la transgresión consiste en no haber dado un "don" suficiente a los responsables y testigos de todas las alianzas (es decir la comunidad) y constituye una lesión al poder (y al servicio) de los ancianos.

Posteriormente se le da un giro al relato. No se trata de una lesión a la relación con los ancianos sino a la reciprocidad con los parientes de la muchacha. La familia del futuro esposo se llevó a la novia pagando poco por ella en la fiesta de la cimentación de la alianza, o sea la boda. Esta situación se convierte en un problema para el muchacho, se vuelve corpórea, se enferma y tiene que recurrir al brujo, que finalmente lo lleva al *shuta chinga ditho*, al anciano principal que es también el hombre de conocimiento principal. En él se condensa la responsabilidad de la buena marcha de las reciprocidades entre las familias y esta función la realiza atestiguando o bien resolviendo los conflictos mediante sus poderes.

Aparece también en el relato que se recurre primero a un *shuta tshinea thingui*, que canaliza a su paciente con el *shuta tshinea ditho* principal.

En realidad el relato nos enseña con un ejemplo de la vida cotidiana las dimensiones sociales del consejo de ancianos y de su principal: las de velar por la colectividad, no sólo en lo que se refiere a su territorio ocupado (los "brujos" guarda raya) sino también en las relaciones sociales.

Sin embargo, no todos los hombres de conocimiento son ancianos ni se reducen al anciano principal. Existe otro tipo de personas que pueden desempeñar este papel, como por ejemplo las viudas y los homosexuales. En efecto, varias de las mujeres de conocimiento (parteras-brujas-hechiceras, etc.) son viudas.

Las mujeres viudas o "dejadas" tienen que ingeniárselas para sobrevivir ya que en el sistema patriarcal es difícil para ellas obtener y trabajar tierras (aunque el sistema ejidal les dé derecho). Por una parte, como están fuera de las alianzas sexuales, pueden ser presas de las asechanzas masculinas o bien irse de "cocineras" (así se nombran) de los más acomodados. Otra posibilidad es la de regresar a la unidad de producción del padre. Finalmente, una manera para recobrar cierto poder perdido en esta organización de hombres es la de convertirse en curandera, partera y/o hechicera. Doña Sabina describe cómo tiene que dejar su vocación de mujer de conocimien-

to mientras se encuentra casada. Después de enviudar es cuando se dedica de lleno a su "destino de curar" (Estrada, 1977, p. 62). En esta nueva situación se adquiere un poder importante. No es casualidad que la mayoría de las curanderas y/o hechiceras sean viudas. Ser curandera y/o hechicera significa recobrar y ejercer todo el conocimiento empírico milenario. Claro está que no todas las curanderas son parteras. Creo que se trata aquí de un terreno básico de valoración social y de poder dentro del grupo social. Esta valoración social no es posible cuando el conocimiento que se transmite de generación en generación es sustituido por las concepciones de la cultura dominante. Con esta nueva interpretación del mundo, expresada en un lenguaje ajeno, las mujeres son sometidas en un marco en el que "ellas son ignorantes" y los de afuera —los de la cultura nacional— "sí saben". Dice una mujer de la zona cañera: "las viejitas sabían curar, sabían de hierbas, de espanto, y nosotros ahora, pues vamos al puro Seguro Social. Le recetan a una, que una pastilla, que una inyección, que a veces no sirven para nada".

¿Cuál es el significado de la tendencia a que las curanderas sean viudas? Una viuda está fuera de las alianzas sexuales o sea de la capacidad reproductiva que necesita la familia patrilocal al "obtener" una mujer de otra familia extensa patrilocal. El significado de estar fuera de la capacidad de concebir y reproducirse biológicamente lo veremos más adelante cuando analicemos la homosexualidad.

Los hombres curanderos y hechiceros generalmente también están fuera de la unidad de producción campesina. Dicen en Huautla de Jiménez que "los brujos son putos". Al principio de la investigación pensábamos que se pudiera tratar de una de las múltiples fantasías y estrategias defensivas de la gente acerca de los chamanes. Después de indagar más sobre este aspecto, nos hemos dado cuenta de que la mayoría de los que ejercen las diferentes especialidades chamánicas son calificados como *chotos* (homosexuales). Al preguntar por qué los curanderos son chotos, me contesta un campesino de Jalapa de Díaz: "Es que no quieren trabajar la tierra, prefieren estar en casa." Y en Cabeza de Tigre, Soyaltepec, otro afirma: "Ellos, los curanderos, ya no quieren trabajar la tierra y así trabajan de eso." En Jalapa de Díaz (cabecera municipal) y en Ojitlán (zona chinante-ca) también está muy difundido que los brujos sean homosexuales. Sin embargo, su homosexualidad podría tener varios sentidos. Manteniéndose al margen del ciclo y equilibrio de una unidad familiar de producción, que es la forma de producción más generalizada en la región, la especialización chamánica sería un camino seguro para sobrevivir.

Algunos hechiceros y curanderos se convierten en rezanderos, que a la vez dan la comunión, rezan a petición de una familia, organizan a la iglesia (esto sucedió en Jalapa de Díaz hace algunos años). En este caso la comunión no tiene relación con la de la iglesia católica, sino que se desarrolla alrededor de las técnicas extáticas experimen-

tadas no sólo por el brujo sino por los miembros de la comunidad. La comunicación con lo sagrado puede realizarse en forma colectiva bajo la batuta del rezandero. Como es brujo y a la vez el principal encargado de organizar la "iglesia", el chamán, en la mazateca como en otras partes del mundo, guarda el celibato ritual hacia las mujeres al igual que los curas de la iglesia institucional.

El brujo-curandero tiene que guardar abstinencia sexual por lo menos cuatro días (a veces hasta 52 días cuando se trata de "rezar" una milpa) para que el paciente recupere su espíritu (*asean*). Si un brujo-curandero masculino adopta totalmente estos menesteres, es difícil que viva siempre en celibato con respecto a las mujeres.

En la región de Tenango y Temascal hemos podido constatar que varios brujos han tenido mujeres de las que se han separado, o sea que no entablaron relaciones fijas y duraderas. También hemos observado una tendencia fuerte a la bisexualidad. Se los prefiere como casamenteros por su condición de solteros u homosexuales. La cimentación de la alianza es importante por parte de los brujos ya que el intermediario va a ser a la vez testigo de la transferencia de poder sobre la futura novia; transferencia que pasa del padre de la novia al novio mismo. Si bien no todos los casamenteros son brujos u homosexuales, ni todos los homosexuales son brujos, se puede observar que éstos inciden de una manera fundamental en las alianzas sociales. Por un lado, como casamenteros han de velar para que la alianza se mantenga y nada la viole. Tanto las viudas como los homosexuales están fuera de las alianzas, pero a la vez son los eslabones clave para mantenerlas. Las viudas normalmente tienen libertad de tener amantes, inclusive es con ellas con las que muchos jóvenes se inician en el mundo de la sexualidad objetual. El homosexual también rompe con los límites de las alianzas sexuales.

Estar fuera del trabajo agrícola significa en la cultura campesina "ser mujer", pero "ser mujer" fuera del control patriarcal, como viuda, significa también poder. Y así se presenta la otra cara de la moneda de la organización patriarcal: "el poder femenino (ya sea representado por el hombre o la mujer) que tiene su expresión justamente alrededor del curanderismo y la hechicería".

Las consideraciones anteriores son sólo aproximaciones a la cuestión del fenómeno de la homosexualidad vinculado a la hechicería y al curanderismo y se requiere un estudio más amplio. Lo notorio es que, entre los mazatecos, existe una gran aceptación de la homosexualidad masculina, aunque es un tema recurrente que provoca burlas y risas entre la población. Su papel social abarca espacios vitales como el ser casamentero o mediador con lo divino. Este hombre-mujer (*ha na*) o el bardaje vive también su homosexualidad a manera de "travesti" (Desy, 1980). Es considerado choto el que desarrolla el papel femenino dentro de la homosexualidad.

Cuando el consejo de ancianos es sustituido por el cacique, los homosexuales ocupan el papel antes desempeñado por los ancianos.

A veces funcionan, digamos, como bisagra en la articulación de las alianzas entre las familias patrilocales, además de constituirse en la síntesis de lo masculino y lo femenino. Además son los mediadores de la sociedad con lo divino. En este sentido, no debe ser ubicado como un producto de excentricidad social sino más bien como uno de los ejes centrales de la concepción mazateca del mundo que traspasa barreras entre el hombre y la naturaleza para entrar en la esfera de lo sagrado. Al convertirse el hombre en mujer y representar la totalidad humana, se representa a la vez la capacidad de cambiar de una situación a otra, también de lo negativo a lo positivo, es decir de asegurar la vida ante la amenaza de la muerte.

EL APRENDIZAJE DE LOS HOMBRES Y MUJERES DE CONOCIMIENTO

¿Cómo una persona del común se convierte en brujo, hechicero, rezandero o culebrero que hace uso de técnicas chamánicas?

En primer lugar, los actos de curanderismo, brujería, hechicería y adivinación son observados cotidianamente por el futuro hombre o mujer de conocimiento. No se trata de algo nuevo dentro de su vida y es por eso que, de un momento a otro, se puede convertir a su nuevo oficio sin que, aparentemente, medie ningún otro elemento de iniciación en el conocimiento y en el ritual chamánico.

Sin embargo, para los (las) aprendices, en varios casos, existen imágenes familiares como lo hemos observado entre brujos de Ojitlán, Jalapa de Díaz, Huautla de Jiménez y Soyaltepec. Hemos constatado que varios brujos tienen un antepasado no lejano que ejercía la misma especialización y que de este personaje anterior se habla con mucha admiración, sobre todo en lo que se refiere al conocimiento que, en la actualidad, según ellos, se ha empobrecido. En las siguientes páginas los *shuta tshinea* nos van a relatar sus experiencias de iniciación:

Viaje de iniciación de don Epitacio (Corral de Piedra, Soyaltepec):

Diálogo entre Dios y don Epitacio.

El viejito: ¿A dónde estás?, ¿aquí?

Epitacio: No sé realmente, no sé.

El viejito: ¿Quién soy yo?

Epitacio: Tampoco lo sé.

El viejito: ¿Cómo dices cuando andas en el campo?

Epitacio: No digo nada.

El viejito: Yo soy Dios. Estás en la Gloria (todo esto como entre sueños ya que duré seis horas "inconsciente").

Epitacio: Entonces me enseñó una luz muy bonita, las estrellas, todo muy hermoso. En ese momento, a la altura de un árbol se paró una mujer.

El viejito: Es la Virgen Santísima. Tu suerte es curar. Vas a decir así: que

San Pedro, San Pablo, la Virgen Santísima y todos los santos hagan su santísima voluntad. . .

Epitacio: Entonces vi un llano de hierbas y él me mostró para qué servía cada una de ellas, indicándome que tomara una hoja de cada planta y diciéndome dónde podía localizar cada una de ellas.

El viejito: Ahora vete a realizar tu misión.

Epitacio: Al despertar después de seis horas de mi inconsciencia vi cantidad de gente llorando porque creían que estaba muerto. Así fue como aprendí todo lo que sé. Aprendí solo a leer. De mi maestro que está allá arriba. Tal vez parece que me quitó una venda de los ojos, pues solo aprendí. Soy curandero y también rezandero. Llevo 30 años curando. Mis consultas las hago por medio del pulso y de granitos de maíz.

Don Pedro Marcos, curandero de Cabeza de Tigre, Soyaltepec, se inició cuando tenía 13 años. Siempre era enfermizo hasta esta edad. Se privó en una fiesta. Estuvo como muerto por cuatro horas y ahí le enseñaron a quién rezarle y las plantas para curar. Su familia estaba en una fiesta que se suspendió. Y despierto, un huesero le dijo que tenía que curar, que era la "chance" que le daba Dios, si no que iba a morir. Desde ese momento tuvo la primera consulta. Después sanó él. . .

Don Valeriano Flores nos platica así su iniciación:

Soy 20 veces más bueno que todos los curanderos que curan aquí porque, mira, yo quedé muerto tres días, ya tendido. Y en esos tres días estuve en la gloria, en el cielo. Yo vi muchas cosas, todo lo que sabe la Biblia, pues fui y vine, me llevó una virgen y un santo y así aprendí. Los otros curanderos toman una semilla para aprender a fuerzas, se ponen hasta locos.

Yo padecía de ataques durante 13 años. Me daban semilla de la virgen y no sanaba, hasta que quedé tres días muerto y reviví. Me dijo Nuestro Señor y San Pedro, los que rigen, dónde está la casa grande (*Do Asean*) de la enseñanza de la brujería, de todo. Es una casa grande del tamaño del cerro, amplia, con una calle en medio que llega hasta la mesa donde está San Pedro con gallito en el hombro. Llegué hasta el pie y dijo San Pedro: "Ahora sí, ya terminaste todo. Ya viste tu enseñanza. Así llegarás a aprender a poner las manos en la mesa de San Pedro."

Y de allí me dijo:

"Hijo, vas a trabajar y, si no trabajas, no sanas" y dije: "Entonces no sano", porque todavía me privaba y, en la noche, me levantaba los pies cuando dormía. Me dijo: "Hijo, ¿qué haces? ¿No estás trabajando?" y dije: "mamá, yo voy a trabajar". Y con mil vergüenzas, la gente venía y decía: "Vale, ya sabe curar", aunque no curaba y empecé a curar chamacos y llegaba la gente grande, les daba hierbita. Yo conozco todas las de la región. Yo sé las 47 hierbas de la medicina como hierba bendita, hierba del aire, del trueno, el bejuco que se produce en el limón o en el naranjo, hierba de muñeca de la lluvia *diji*, bejuco tabardillo, hoja de sangre. Yo empecé a curar a los 13 años. Todo curandero de esa época ya se murieron. Todos los de ahorita son nuevos, aprenden solos con las semillas que toman. Yo no uso hongos, pero hay muchos que sí. Yo conozco a todos los brujos de aquí, pues somos amigos. . .

Don Sabino habla así de su iniciación (traducen Martiniano y Maximino Calleja):

E: Quisiera preguntarle cómo aprendió y cuál es su vida de curandero. (Sabino interviene largamente.)

M: Traduce que desde un principio lo heredó de su abuelita. A los 12 años le decía su abuelita que curara. El abuelito y la abuelita fueron curanderos. Entonces le decían que los heredara pues quién se iba a quedar en su lugar, que mejor se quedara en su lugar y ya le dieron de tomar el hongo y le pasaron sus "papeles" allá arriba.

Como si usted tuviera un hijo y se llegara a morir, la casa se la pasa al hijo. Así le pasaron sus "papeles". Él sabe mucho. Sabe sacar el veneno de una culebra. No lo saca con la boca sino así de lejos, con una cerbatana invisible.

E: ¿Así le enseñaron los abuelos?

M: El difunto de su abuelo sacaba el veneno así a larga distancia.

E: ¿Era muy poderoso?

S: Sí.

E: ¿Y a los 12 años empezó a curar?

M: A los 15 ya empezó a trabajar. Dice que a esa edad ya se admiraban los señores curanderos porque ya sabía y hasta, al contrario, él les enseñaba más.

E: ¿Entonces no todos los curanderos son enemigos entre ellos? ¿Hay los que son amigos y enemigos?

M: Traduce: o sea que van de par en par ellos, o sea que su mero amigo es su íntimo amigo. Si él está enfermo, su amigo lo viene a buscar para que lo cure y si él se enferma pues él lo viene a buscar porque de curandero a curandero hay muchas enemistades. Los curanderos andan de par en par, hay un íntimo amigo, un solo amigo que lo puede curar (al otro curandero) porque si va a buscar a otro puede ser que aquél más lo agrave de su enfermedad, lo vaya a matar.

E: ¿Este íntimo amigo tuvo un mismo maestro?

M: Traduce: o sea, que los que son amigos es como si fueran hermanos, saben quién les enseñó y cómo van.

E: (Dirigiéndose a Sabino) Cuando tuvo 12 años ¿cómo es que le dijeron los abuelos y cómo sintió que iba a ser curandero? ¿Usted estaba de acuerdo?

M: Traduce: que a él le gustó mucho la idea. Tuvo que enfrentarse pero no le dio miedo ya que tenía mucho valor y confianza. Desde el momento que supo, a él le gustó, también a su familia, o sea a su abuelito y su abuelita y a las personas que los llegaban a buscar a ellos, los mandaban con él porque la abuelita ya se había cansado de tanto andar. Les dio gusto que su nieto ya sabía trabajar de eso, y por eso le mandaban las personas que llegaban enfermas, que si ya llega a morir o ya tiene un hijo que le sigue...

E: ¿Y siempre es así con los curanderos: que hay un familiar cercano que es también curandero?

M: Sí, es así.

E: ¿Cómo le enseñaron? ¿De una vez todo o con el tiempo le iban enseñando de a poquito?

M: Traduce: va por partes, dice que si fuera todo a la vez en balde sería, porque es tanto que no va a saber cuál es cuál. Va aprendiendo por partes. Primero tienen que aprender si es de los huesos, si es de la vela, si es de cacao o si es (pronostica) con echar maíz. Luego hay que aprender qué rezo se usa

con qué enfermedad. Si fuera todo con un jalón pues luego no se acuerda uno.

E: ¿Acompañaba a los abuelos a curar?

M: Traduce: no (se lo enseñó), todo el hongo. Todas las oraciones que se sabía su abuelo le enseñó a él. Todo se lo dijo por medio del hongo, ya el hongo le hizo ver todo.

E: Muchos curanderos nos han platicado que cuando les enseñan el rezo del hongo, los de afuera piensan que ya se murió, que de repente se privó y que había muerto ¿a usted le pasó lo mismo?

M: Traduce después de una larga explicación de Sabino: él sí se privó porque no se había dado a conocer allá (en *Do Asean*) primero. Pero ya sabían, ya lo estaban llamando porque ya sabían. Ya estaba su mesa puesta y su silla y su lugar para él, pero nomás que él no se daba con todo mundo, pero allá sí sabían. Se privó y allí lo llamaron y le dijeron, pues que si va a curar, sí, por eso aprendió pues para que estuviera presto a trabajar ya de una vez.

E: Muchos se "reciben" con una ceremonia. ¿Sabino cómo se "recibió" de curandero?

M: Su abuelita le consiguió (en *Do Asean*) este trabajo de curandero. Para la ceremonia son 700 semillas (de cacao), cuatro guajolotes, cinco velas, medio kilo de copal. Estos son los requisitos para recibirse, o sea que cuando hacen la ceremonia es para que ya le entreguen el trabajo desde *Do Asean*. Los testigos están comiendo mientras tanto.

E: ¿Quiénes son los testigos?

M: Personas cualquiera, familiares. Una parte está comiendo, sirviéndose de tomar, y otra está donde se toma el hongo. Pero todo va por partes, porque si el hongo llega a enseñarle al hombre todo de una vez, no aguanta. Por eso se va por partes.

E: ¿El día que se recibe el curandero es el primer día que toma el hongo?

M: Sin esperar la respuesta de Sabino: no, ya había tomado antes, ya debe saber todo lo de allá.

E: ¿Cómo es la ceremonia?

M: Estábamos diciendo que allí donde se come hay cuatro testigos, dos hombres y dos mujeres. En el caso de don Sabino fueron el tío y la tía, el primo hermano y el cuarto familiar, un pariente del difunto abuelito. Todos eran familiares pues. Para la fiesta debe haber dos piezas, una de la fiesta y otra donde se recibe; que debe ser un lugar apartado; que una vez que ya se entregó (la ofrenda) deben estar puros familiares, no puede haber gente de afuera. Los guajolotes de las ofrendas se entregan vivos, es que son como un pago para entrar allá. Si no dejan los guajolotes, se enferman los curanderos que se van a recibir. De un momento a otro desaparecen los guajolotes, ya no están donde los enterraron. El guajolote tiene más fuerza que otro animal, si se está alguien muriendo, pone uno en el lugar del enfermo un guajolote, aunque se muera el guajolote, pero así la persona puede sobrevivir. Después de cuatro días los guajolotes enterrados desaparecen. Debe uno ir al lugar en donde se enterraron, ya no están todos, y es que ya los recogieron de allá (*Do Asean*). Es como un pago de la ceremonia a *Do Asean*. En la ceremonia el primero que nos va a hablar es el *Chikon Nangui* (Señor de la Tierra). Él va a decidir si te va a dar el trabajo (de curandero). En la curación es el primero con quien el curandero se ve. Pero el Sol es el que da todo, que por eso suponemos que enseñó a la Tierra. Son los que dan las palabras de ella, porque el Sol da las ideas, todo como es hoy. La luna y las estrellas. De ahí pasa a la Santísima Trinidad y de ahí a Jesús, luego viene la Virgen y luego está *Chikon Nangui*. Luego ya viene el curandero. Una vez que hayas toma-

do los hongos por primera vez, no vas a llegar. Pero una vez que te salen los espíritus allá arriba te van a enseñar todo en forma de cuento. El espíritu es el que viaja porque el cuerpo es el que se queda, si ya el espíritu tuvo miedo o se espantó porque pasa por pruebas, entonces la persona acá se vuelve loca porque el espíritu ya no vuelve igual. Muchas personas se han vuelto locas porque el espíritu queda aterrorizado en el viaje.

Don Pablo Mariano, de Ixcatlán, hizo su viaje de iniciación con el hongo (*nitho*). Cuando comenzó su viaje le asignaron (desde *Do Asean*) a un maestro. La primera vez que le ofrecieron el oficio de curandero (desde *Do Asean*) vio a la entrada de *Do Asean* un árbol frondoso que se llama por aquí *ya ska nia*. Cuando pasó por ahí le dijeron "ahora ya estamos adentro del trabajo de curandero; ahora ya nos toca curar a nuestros familiares y a las personas". Le dieron un frasquito de sangre, le recomendaron echar el frasco a un pozo grande que tenía un brocado rojo alrededor. Por esto él es el especialista para untar sangre a la gente para su curación. La sangre la obtiene de las uñas del guajolote y también le sangra la cresta para refrescar a la tierra. El día que decidió ingresar a *Do Asean* buscó un guajolote, cuatro testigos, cinco litros de aguardiente y un kilo de cacao. Hubo un embajador que era su maestro y lo dejó caminar ya solo cuando supo que le entregaron (de *Do Asean*) el poder de curar. Tomó varias veces el hongo para llegar a ese momento. Los testigos tomaron aguardiente y lo que sobró se lo llevó el embajador a su casa. El guajolote se lo comieron los testigos, los huevos los enterraron en las cuatro esquinas de la casa. El envoltorio lo hicieron con cáscara de un árbol (corteza de amate) que se llama *ya sho ko*. Cuando fue entregado a *Do Asean* se le dijo que iba a ser curandero. Hizo el viaje para recibirse; vio salir el sol en el horizonte y junto a él cantó un gallo. Le dijeron que iba a curar con plantas medicinales y cuando le mostraron un rollo de papel en donde estaba todo escrito de cómo iba a curar, el gallo le interrumpió con su ruido; ya no pudo escuchar la explicación del uso de las plantas. Por eso sabe poco de plantas y cura más con la sangre de guajolote.

Algunas reflexiones sobre la iniciación

El viaje de iniciación generalmente es provocado por un psicotrópico (hongos, semilla virgen, hierba *ska* de María Pastora). Con su ingestión se viaja hacia el oriente, a *Do Asean*, sede de los dioses principales. Parece ser que en la sierra mazateca alta se prefieren los hongos, mientras que desde Ayautla, Jalapa de Díaz y en la zona de reacomodo se utiliza también la hoja (*ska*) de María Pastora. Para don Amadeo, en la iniciación a través del viaje, los psicotrópicos son los portadores de la sabiduría.

Se te presenta la víbora y para luchar con ella vas a rezar la oración del hongo. Si llegas a superarla, el hongo te dirá lo que quieres. Teniendo el valor de superar el miedo de la víbora, te vuelves poderoso. Ahí está el rezo del hongo. Le dan a conocer todo tipo de rezo al brujo, como si hubiera un libro, pues como si se aprendiera a través de él.

A través del hongo se le revela y aprende uno lo que no sabe. Se ve todo como una película. Al respecto dice María Sabina: "Los niños [hongos] se convierten en Seres Principales."

A don Epitacio (del ejemplo anterior) se le asignó, entre otras, la carrera de hierbero. Los Seres Principales aparecen también en las visiones de los iniciados. Ponen sobre su mesa sagrada relojes, papeles, libros, estrellas, rocío o águilas. Los Seres Principales preguntan a los iniciados:

¿Qué tipo de sabio quieres ser? ¿Quieres que te guíen los Señores de las Montañas, los dueños de los lugares o quieres que te guíe Dios Cristo? Entonces, el iniciado escoge y le dice a los Seres Principales qué prefiere. En ese momento el iniciado recibe un libro que contiene el lenguaje que ha escogido (Estrada, 1977, p. 125).

Mediante el hongo se descubre quién es la imagen, el *shi majo*, doble o áter ego de uno; le habla para que pueda adquirir fuerza y comunicarse con *Chikon Nanguí* o *Chikon Dijua* (chaneques, duendes que dependen de sus señores y que ocupan lugares geográficos precisos y que son los dueños de los lugares) o también con los santos y las estrellas, o con el diablo, etcétera.

Tener poder significa que se adquiere suficiente "imagen de persona como rey" para comunicarse con los seres del inframundo o del cielo. Esto es, ser un representante de Dios en la tierra.

Dice un curandero de Ayautla:

El Dios soy yo. Debes creer en él pero soy yo, porque yo soy la persona a quien debes tenerle fe, a mí tienes fe, a mí tendrás fe en él porque él soy yo.

Es difícil adquirir este poder y puede fracasar, llevar a la muerte física o a la locura.

No vayamos tan lejos. Mi compadre Fidencio quiso aprender lo del curandero y tomó la hierba santamaría; se volvió loco. Se iba hinchando. Lo llevaron a Orizaba y nada. Entonces un curandero le dio zarza verde. Comenzó a vomitar, tomaba un vaso en la mañana y uno en la tarde. Y así se alivió. Estaba de plano para el camposanto.

Mientras que "perderse" puede ser para los demás algo definitivo, para el hombre y la mujer de conocimiento se transforma en la iniciación, en salvación. En el viaje de iniciación se pasa por tormentos, se lucha a muerte contra una víbora que atraviesa el cuerpo, o bien se tienen que soportar pruebas sin quejarse, como por ejemplo la introducción de gusanos peludos en la boca u otros orificios del cuerpo. Si se pasa las pruebas significa que se es suficientemente poderoso para ser brujo, curandero o hechicero. Solamente aguantando ese "espanto" se adquiere poder. En Jalapa de Díaz se dice que, en el cerro Rabón, hay una laguna donde vive *Ha Chaon* (rayo)

y que si alguien llega ahí, lo matan. Pero los hombres y mujeres de conocimiento que van regresan con más fuerza.

Sobrevivir a los tormentos significa que a la vez se muere socialmente para reencarnar como brujo o hechicero (se ha pasado la "prueba"). El viaje de iniciación al que se refieren los diferentes hombres y mujeres de conocimiento es más que un sueño ordinario. Todos o casi todos lo asocian a la muerte, muerte del ser común, para renacer con el conocimiento chamánico. Es frecuente el relato en el que ya los familiares los estaban llorando porque los creían muertos, relatan varios curanderos.

Morir (socialmente) para renacer como brujo es una vieja tradición chamánica. En este proceso de la muerte, en el viaje hacia lo oculto y en su regreso, el chamán adquiere poder. El hecho de que varios de los sabios y sabias mazatecos digan que antes de convertirse en hombres y mujeres de conocimiento estaban muy enfermos en peligro de morir (don Epitacio, don Valeriano, don Pedro), es decir en la angustiada situación de perder la identidad y la existencia misma, y que a través del viaje y la revelación sepan que su vocación es curar, significa que se atraviesa por una gran labilidad que amenaza la misma existencia. La superación de esta labilidad y su utilización tiene un camino largo. Por una parte se le utiliza para entrar en un estado de disociación de lo unitario y de la conciencia cotidiana. Es decir, para el manejo de lo sagrado se necesita la disolución de la conciencia como presencia para oír y ver otras cosas (lo sagrado) que los humanos normalmente no ven. Dice De Martino (1985):

Mientras los miembros de la comunidad pueden perder sin compensación su presencia unitaria, de manera que su frágil existir es un lábil cosmos psíquico que a cada momento corre el riesgo de precipitarse en el caos, el chamán es el héroe que ha sabido presentarse en los umbrales mismos del caos y lograr una alianza con éste. Por supuesto que el chamán se ha convertido en amo absoluto de su propia labilidad, de la misma manera adquiere también la capacidad de superar los límites del propio existir y de transformarse en centro clarividente y ordenador de labilidades ajenas.

También Mircea Eliade vincula el chamanismo y la iniciación con las crisis vitales del futuro chamán (1976, p. 37).

El viaje de iniciación, la lucha contra las víboras o peligros que se le presentan en el viaje, y morir socialmente para renacer como chamán es justamente la superación y utilización de la labilidad personal. En el mito de origen la pareja original que va a convertirse en el sol y la luna emprende un largo viaje en el cual se lucha contra el caos (vieja, águilas) para obtener el poder y definir las cosas como son. Posteriormente mueren para reaparecer como los cuerpos celestes ordenadores del mundo y de los cielos y como poderosos que deciden el porvenir.

Aun si la mayoría de los sabios mazatecos afirman que su sabi-

duría la han tomado del hongo y que la han obtenido mediante la revelación, algunos me manifestaron que también les enseñó el maestro. Esta contradicción en la información es aparente. No se puede concebir una iniciación sin el aprendizaje del manejo de la disociación generada por los psicotrópicos. Es una experiencia muy profunda que es equiparable a las enseñanzas de los maestros. "Son maestros que ya han hablado y recibido enseñanzas del padre eterno."

Esos maestros frecuentemente son familiares cercanos. Don Sabino describe cómo sus abuelos lo iniciaron poco a poco en el oficio. También don Maximino Calleja nos dice:

Los maestros se van fijando en las personas que ellos consideran que tienen suficiente poder mental para pasar las pruebas del brujo y tienen que aprender de un maestro para que le guíe. Si se asusta, ese mismo maestro lo defiende. Reza y se le pasa la borrachera.

Esas experiencias pasan por las pruebas antes mencionadas y se aprenden las diferencias técnicas de la adivinación que se aplican según el caso. Después, como último paso, entregan el candidato a Dios o al diablo. La "entrega" al diablo no queda clara en otras regiones mazatecas, por lo que estimamos que aquí hay una fuerte influencia de la brujería de origen español que se da en el estado de Veracruz.

En la entrega se hace el juramento o el pacto y se escoge la especialidad de huesero, curandero, hechicero que hace maldad, hierbero, culebrero, etc. Esta entrega se hace mediante el viaje con los psicotrópicos. En este viaje, los iniciados llegan con los poderosos hasta una mesa en una casa grande de enseñanza y obtención de los poderes (*Do Asean*), que es el lugar en donde se encuentran los espíritus de los 12 santos y que tiene 13 compartimientos. El décimo tercero corresponde al maestro brujo.

Es notorio el hecho de que el maestro sea "el embajador". Aquí hay una analogía con los embajadores que fijan las alianzas entre las familias. Si alguien se quiere casar recurre al embajador para convencer al padre de la muchacha. El maestro brujo desempeña entonces el papel de embajador y cimenta una relación permanente de alianza con lo sagrado.

El maestro inicia a los "nuevos" en un lenguaje secreto que sólo él y sus discípulos conocen. Tienen sus fórmulas especiales para que los hechiceros no les puedan hacer daño y poder sobrevivir a la maldad de otros brujos y así mantener su poder.

Parecería que la superposición de la visión cristiana del mundo sobre la mazateca no hace aparecer con claridad la tensión con la naturaleza y el momento en que el hombre toma sus poderes para representarlos a los hombres. Sin embargo, en el cuento del brujo aparece con mucha precisión la concepción del origen del poder:

El cuento del cazador que aprendió a ser curandero.

Antiguamente había un cazador que le dijo a su mujer que le preparara comida porque iba a cazar animales para el alimento.

Una vez que estuvo listo se fue. Pasó todo el día sin que se encontrara un animal. Cuando comenzó a oscurecer, se metió a las montañas donde había árboles muy grandes. Se quedó al pie de un árbol con su escopeta. Al poco tiempo llegaron dos tecolotes y se posaron en una de las ramas del árbol donde se encontraba el cazador. Estos animales comenzaron a platicar y decían: "así son ellos [los hombres]. Por el favor que les hacemos, nos corretean y nos pegan. A veces agarran sus escopetas para tirar a matarnos y nosotros les queremos hacer el favor. Pero no quieren el favor que les hacemos."

Si un brujo examina la enfermedad sabrá que sobre la casa está un animal que está causando la enfermedad y, si le quitan ese animal, hará un rollo envuelto en un huevo como hacen las brujerías y se aliviará el enfermo... y el cazador no sabrá más de lo que dijeron los animales. Eso lo entendió bien... [luego sigue de cómo curó con ese conocimiento a un poderoso].

Asimismo nos dice una señora del municipio de Soyaltepec que nos presenta su "rechazo" a su ser mazateco.

Antes había por aquí muchas brujerías y todas esas cochinas porque el monte estaba alto. Había antes más espanto porque había menos gente y más monte alto. No había camino más que veredas.

Finalmente queremos señalar que los testigos de la iniciación, dos hombres y dos mujeres, significan la presencia de la comunidad en la iniciación.

Resumiendo, podemos afirmar que para adquirir el poder chamánico los brujos tienen que aprender a "ver" el lenguaje de la naturaleza y los "personajes" que la controlan. Para ello es necesario un aprendizaje dentro del sueño o viajes iniciáticos en los que se reinterpreta al mundo según la visión mítica (te lo enseñan como "cuento"), superando la "ruptura original" entre hombre y naturaleza. En los viajes iniciáticos se aprende a manejar la labilidad personal y disociarse en el mundo de la conciencia cotidiana y la "sagrada". En la ceremonia "de recibirse", es necesario que se pase por una crisis vital y que se realice una especie de muerte, muerte social, que deslinde a los brujos de la gente del común.

Todo humano, desde que nace, tiene una cuota de poder (el que se está iniciando tiene que ser especialmente poderoso para aguantar la parte terrorífica del viaje iniciático); en la transfiguración mediante la muerte, su poder se convierte en algo diferente: en un ser que maneja el poder de la naturaleza y de Dios. Podemos afirmar que el elemento transfiguración de los mitos (muerte) es la teoría básica para la "transfiguración" de un hombre o mujer común en hombre o mujer de poder (chamán), que puede además regresar de un estado a otro.

Con este supuesto los sabios desarrollan su trabajo como intermediario entre los poderes ocultos de la naturaleza. Para ello el hombre y la mujer de conocimiento brujo se valen del viaje provocado con los psicotrópicos, en el que pueden vencer el tiempo y el espacio. El aprendizaje significa también el poder de ir al lugar necesario (con los seres de la naturaleza o a la época en que no había hombres, etcétera).

La idea de viaje es muy importante y tiene que ver con una concepción de locura o muerte. El ir y el regresar constituye uno de los aspectos más importantes del vuelo chamánico.

EL HUMANO SEGÚN LOS HOMBRES Y MUJERES DE CONOCIMIENTO

Para poder actuar es imprescindible que se maneje, tanto por los chamanes como por la gente del común, una teoría de lo humano. En los últimos subcapítulos escuchamos por boca de los hombres y las mujeres de conocimiento algunos "conceptos" que requieren una explicación. Después de conocer la "trama de origen", esto es, cómo se concibe la tensión entre la naturaleza y el humano, nos animamos a pedirle a don Amadeo y a sus hijos, así como a don Sabino, que me explicaran más claramente cómo se concibe al humano. Esta teoría del humano es necesaria para entender el quehacer del hombre y mujer de conocimiento.

Cada ser humano se compone de varias partes en interacción. Si llega a faltar una, el individuo se enferma o, en caso extremo, se muere. Lo importante de esta visión es que el humano no se concibe como un ente aislado, ni del grupo social ni de la naturaleza. Veamos:

Tenemos dos versiones: una viene de un hombre de conocimiento y la otra de un *shuta chinga*, los dos originarios del municipio de Tenango. Le preguntamos a don Sabino cómo se componen el hombre y la mujer.

Afirma que cada una de las partes humanas tiene un poder autónomo y se interrelaciona con la otra. Primero está el cuerpo. Pero el cuerpo no puede vivir solo. Es el *espíritu aseen*, que está asentado en el corazón, el que da la vida. El cuerpo sin *espíritu* morirá. Pero esta muerte es paulatina. Los *chikones* pueden atrapar el espíritu y comérselo. (De aquí se puede deducir que en el sacrificio humano prehispánico lo que se ofrece a los dioses no es el corazón en sí, sino la fuerza vital que lo mueve: el espíritu. Véase también la ceremonia del *wincha* en que se le da a los *chikones* aguardiente para que no se coman a los espíritus humanos.)

Para que el humano pueda sobrevivir a los actos violentos, el espíritu se puede desprender momentáneamente. Se dice que se espantó o se asustó. Es cuando uno no tiene fuerza. Si no tenemos espíritu, si se desprendió momentáneamente, entonces no vamos a sentir el impacto del susto, afirma don Amadeo. "Cuando se asusta uno,

eso es lo que pasa a uno, hasta salta el corazón, es que ya se va el espíritu para que no se golpee. Por ejemplo, en una caída se sostiene el *asean* en el aire, ya poquito a poquito viene de regreso al corazón y así se calma. Si se queda atrapado, tiene que intervenir el brujo."

¿Cómo es posible que el humano sobreviva a esta situación? Según don Amadeo y don Maximino hay otra parte que integra al humano y esta parte es el *otro yo*. Mientras que don Sabino afirma que el espíritu es la fuerza vital, don Amadeo la desdobra en el *asean* (espíritu) y el *otro yo*. Afirma: "Son, por ejemplo, los impulsos que usted tiene para seguir una muchacha y ni lo pensó. Es aquel que se ve en el sueño y va hasta Roma y usted está por aquí. El *otro yo* mantiene vivo al cuerpo por un tiempo cuando el espíritu está atrapado. El *otro yo* puede estar en un lugar y estar viajando a la vez para buscar el espíritu atrapado." Don Sabino dice: "Cuando sueña uno, el espíritu está vagando, se va lejos, lo están empujando para que salga del cuerpo. De un momento a otro está uno enfermo o algo; comete un error, lo castiga arriba en el cielo o lo atrapa el *chikon*."

Que estén "empujando" al espíritu de uno significa que fuerzas exteriores pueden atraparlo, especialmente si comete uno un error. Vamos a ver más tarde que "cometer un error" es violar una relación de reciprocidad o bien no entablarla.

Que el espíritu pueda vagar en el sueño es una idea importante dentro de la teoría mazateca del humano. Viajar y asociar el viaje con el sueño es clave para el quehacer del hombre y la mujer de conocimiento.

El *otro yo* puede viajar hasta el *Do Asean*, lugar sagrado en el oriente en donde están los doce espíritus de los santos y Dios. Es donde nace el Sol y de donde viene *Chumaje*, la que trae la lluvia con los rayos y donde se inician los hombres y las mujeres de conocimiento. El *otro yo* también puede viajar hasta el origen del mundo, hasta el momento en "que había puras moscas". El *otro yo* puede dirigirse en el viaje con hongos para descubrir en dónde está atrapado el espíritu y pedir para que lo suelten. Uno puede hablar en el sueño con los *chikones*, dice Gabino Ronquillo.

La asociación del sueño con el viaje con hongos es básica dentro de la teoría mazateca del humano. Se teorizan niveles de la persona y del grupo que no aparecen de una manera ordinaria ni visible en la vigilia.

Además del cuerpo, el espíritu y el *otro yo*, está la *segunda*, el *segundero* que es el "símbolo de uno", según Maximino Calleja. En mazateco se llama *shimaho* o el *segundo*. "Es el animal que uno trae desde el nacimiento; es como un aliado que lo protege a uno. Uno tiene hasta seis representaciones de diferentes animales o cosas, por eso si, por ejemplo, matan a un pájaro y es una de las representaciones de uno, nomás se enferma; pero hay una representación principal, el que está más cerca del espíritu. Si lo matan ya no se cura el enfermo. El *shimaho* más poderoso es el tigre. No pertenece al rei-

no de *Chikon Nanguí* sino a *Do Asean*. El *segundero* principal se llama también *shimaho asean*.

Existen varios relatos en los cuales se dice que muere una persona del pueblo en el mismo momento en que alguien mata algún animal. "Es que mataron a su *shimaho*", afirma don Amadeo.

Mientras que don Amadeo termina aquí su descripción del humano, don Sabino, hombre de conocimiento, agrega unos elementos más. Afirma que la mujer tiene siete partes y el hombre seis. Después del *shimaho*, don Sabino dice que la Tierra es parte nuestra, o para ser más precisos la Madre Tierra, y también el Sol. "Es la tierra que va a decir si se va a aliviar o no la persona [y] es que Jesús [el Sol] es quien está avisando si hay maldad, y el curandero tiene que abogar por el que está enfermo."

La sexta parte es el destino. En la visión mazateca del mundo, el origen, el pasado, el presente y el futuro es clave, ya que uno de los quehaceres del hombre y la mujer de conocimiento es la de "enderezar la suerte de uno".

Las mujeres tienen un séptimo poder. "Tienen siete porque en aquel tiempo el diablo engañó a la mujer y por eso la mujer tiene un poder más. La mujer sabe engañar, por eso hay que vigilarla cuando se va sola al río. Es con ese poder que atienden más rápido a las mujeres curanderas en *Do Asean*. Es que tienen un símbolo más grande. ¿Ya me entendió? Se le hace caso más rápido."

LOS RITUALES DE AFLICCIÓN LIGADOS A LA ENFERMEDAD

Don Joaquín, hombre de conocimiento, se sentía mal. Fue con el cura a confesarse pero éste lo rechazó porque no tenía mujer. [El rechazo del cura fue probablemente provocado porque sabía que don Joaquín era homosexual.] Desesperado, sale don Joaquín a caminar en la lluvia y se topa con un árbol, lo abraza y entabla el siguiente diálogo [reproducimos "de memoria"]: "Tú serás mi confesor, tú eres un ser importante, un privilegiado, no caminas y no tienes que buscar tu vida, estás desnudo y resistes el frío, eres fuerte", y le lloró al árbol sus penas (comunicación verbal de Octavio Hernández, 1983).

Parto de la idea de que uno de los elementos más importantes de la intervención social de los hombres y las mujeres de conocimiento es la traducción de la ansiedad, irreconocible, motivada por el miedo a morir, a relaciones sociales conflictivas. En el ritual chamánico se pone el problema a resolver en el centro de la atención colectiva y se le da un tratamiento catártico. La curación es un proceso de reparación individual en relación con la colectividad. Como está involucrada la oposición vida-muerte, podemos afirmar que se trata de reconstruir la identidad individual y grupal amenazada por las tensiones sociales. De manera inversa, cuando se trata de la he-

chicería, las agresiones generadas dentro de las tensiones sociales se encauzan para atacar, crear angustia y matar. Creación y liberación de ansiedad alrededor de la vida o muerte del cuerpo es la base de la actuación de los hombres y mujeres de conocimiento. Asimismo mostraremos cómo los rituales de aflicción tienen que ver con la concepción de la relación hombre-naturaleza y cómo el humano se ubica en ella.

Veamos más de cerca estas dos vertientes. Primero trataré de sintetizar el proceso de la curación y después el de la hechicería.

El proceso de curación

El proceso salud-enfermedad tiene una importancia clave para la actuación del hombre y la mujer de conocimiento. Socialmente, la enfermedad significa un desequilibrio importante con la naturaleza o con la sociedad. Es este desequilibrio y la posibilidad de morir lo que genera la aflicción. Si los protagonistas principales de la unidad de producción familiar se enferman, es difícil la sobrevivencia de los demás. Por eso el ritual del primero de enero, antes citado, tiene una importancia tan grande. Como la enfermedad es referida a las tensiones sociales (o viceversa: las tensiones sociales a la enfermedad), la alteración de la salud tiene siempre como punto de referencia a la comunidad. No existe la enfermedad tal y como se conceptualiza en occidente; existen "enfermos sociales".

Dentro de las tensiones sociales, la enfermedad, por insignificante que sea, causa ansiedad porque el individuo no sabe si lo que le pasa es un simple "espanto" o "susto" u otra cosa, como un hechizo. Cuando se trata de un hecho de relación con la naturaleza o bien de una "maldad", se está en peligro de muerte si no interviene un brujo fuerte y capaz.

A continuación presentaré y analizaré cuatro casos con sus respectivas ceremonias de curación.

Fue en octubre. Me agarró un dolor, un dolor fuerte que no me aguantaba, en el estómago. Me paraba, me acostaba de lado, me sentaba y el dolor no se me calmaba. Ya luego fui con el médico y le dije que tenía esto y me recetó unas tabletas y unas inyecciones. Luego me fui con otro médico de Tuxtepec y luego me recetó otras medicinas y tampoco [sané]. Luego dije: —¿qué vamos hacer ahora? Pues vamos con el brujo de Ojitlán. Fui con el brujo de Ojitlán y a ése le dije: —Mire, tengo eso, esto me está pasando. Quiero que me adivine o que vea cómo me pasa, qué es lo que tengo o si tengo algún espanto. —Bueno, dijo él y luego fue por una baraja, le extendió las barajas.

Dijo el brujo: —¿Cómo te llamas? —Me llamo Pedro. —Bueno, ¿de dónde eres? —De la Sorpresa. Y luego extendió la baraja y dijo: —Mira, tú no tienes nada. —Bueno, ¿no me han hecho algunas maldades o algunas cosas? —No, no tienes nada. —Bueno, ¿y qué es lo que tengo?, pregunté yo. —Bueno, con

estas medicinas se te va a quitar, y me dio suspensiones [inyecciones] y tabletas. —Con eso, dijo.

Me regresé y me las tomé y ya que terminé de tomar las pastillas y seguí igual, dije: ¿Qué vamos a hacer? Me agarró más fuerte, más duro y Juan andaba por Oaxaca y yo dije: Pues, ¿qué no va a pasar ahorita? Parece que me voy a morir. Yo me espantaba. Como dos noches ya no me dio sueño y no dormí. Estaba despierto aguantándome el dolor y salía yo al baño cada rato y no hacía yo nada y ya llegó Juan y me dijo: —¿Qué tienes? —No sé, creo que me voy a morir, creo que no me voy a aguantar. —Vamos a Tuxtepec, a la gran Central Médica. —No, no quiero morir, no quiero que gastes tu dinero. —Total, queremos que sanes, me dijo. —Mejor me voy a esperar a mañana, a ver qué cosa. —Bueno, pero voy con el médico de Ojitlán a traer unas medicinas.

Luego se fue él. Luego de eso me dolió todo el cuerpo. Vino, me inyectó y se me quitó el dolor del cuerpo, pero el dolor no se me quitaba y luego ya vinieron a verme unos amigos. —Oye mano —dijo—, qué te parece si vamos a ver un brujo para que venga a verte. A lo mejor lo que te está pasando es un susto. ¿No te has caído alguna vez? —No, no me he caído y nunca he hecho yo brujería. No estoy acostumbrado a hacer eso. ¿A poco eso pasa cuando uno se espanta? —Sí, así pasa. —Es que yo ya vi a un brujo de Ojitlán y me dijo que no tenía yo nada. No creo que me haya espantado. —Si quieres voy a ver al brujo a que tire su maíz, a que te adivine a ver si es cierto que no tienes nada. —Bueno, vayan ustedes. Regresaron.

—Mira, pregunta el brujo que si no te has caído alguna vez, aunque sea lejos, por la zona de Uxpanapa, por la zona de reacomodo. —Pero yo no recuerdo haberme caído, bueno, que venga el brujo. Pero no vino el día que me dijeron sino hasta el otro día en la madrugada, a las cuatro. Yo quería que viniera de inmediato para que me quitara el dolor.

Luego que se fueron todos, se me calmó el dolor. Al irse me dijo el brujo: —Mira, ya no te va a pasar nada pero, recuerda bien, vas a estar soñando, o si no, trata de acostarte. No andes muy lejos y que tampoco se haga ruido aquí en tu casa, afuera. Tu alma va a venir y no queremos que, cuando venga, se tropiece con alguien porque, si es así, vas a morir. Te van a venir a hablar, pero esa vez que te vengán a hablar, te va a llegar el dolor de vuelta, duro. Te aguantarás, ya no te vas a morir.

Luego me fui a acostar y estaba yo pensando en lo que me dijo el brujo. . . me regresará el dolor. . . y que me habla uno en dialecto [mazateco]. Más tarde mi hermano me habló y me dijo: —Hermano, hermano. Me quitó la cobija y dijo: —¿Qué pasa?, y no había nada. Luego me mandó razones el brujo: que no me espantara yo, que de por sí se me iba a pasar, que era el alma que me estaba regresando, que vino de nuevo, ya luego pues ya me vinieron a hacer memorias de qué es lo que me está espantando.

El diagnóstico fue espanto: el alma se había separado del cuerpo por un susto y el tratamiento consistió en *integrar* la persona de nuevo. Pero ¿qué es lo que había pasado? Un año después me dijo el hermano lo que no quiso manejar Pedro frente a mí:

Pedro se enfermó del estómago y ningún médico lo podía curar. Entonces le trajeron al hombre de conocimiento que le regresó el espíritu. Es que se había ido con una querida por Arroyo Culebra, le habló por primera vez y

se la chingó así en el campo. Ya regresando venía todo adolorido y bien espantado porque había usado de la mujer así en el campo.

Al respecto, dice don Amadeo Calleja de Nueva Patria:

Sólo si tiene uno valor puede irse uno con una mujer [que no es de uno] en el campo. Pero si no, se enferma uno porque los duendes están viendo, se asustan y empiezan a inflamarse ellos. Para que aquél se alivie tiene que suceder un caso. Entonces el brujo se da cuenta que es la enfermedad de monte. Aunque la mujer esté de acuerdo.

Estrada (1978, p. 48) narra en una nota de pie de página que en este caso las que se enferman son las mujeres.

En el relato de Pedro aparecen claramente algunos de los puntos nodales de la creación de ansiedad. Pedro le pregunta al brujo si no le han hecho "maldades" porque, si esto fuera así, sin la intervención del hombre de conocimiento, se moriría. El médico no fue capaz de curarlo. Tampoco la inyección que le aplicó su hermano. Sólo le quitó el dolor del cuerpo pero "no el dolor principal".

Ya no quiere ir más al médico y se tranquiliza cuando el segundo brujo pregunta si no se espantó en algún lugar. Aquí tenemos dos orígenes de la enfermedad. Uno, el que se refiere a la "maldad" que le pudo haber hecho alguien por los conflictos en sus relaciones laborales o bien un susto originado en sus relaciones con la naturaleza. La maldad y el espanto requieren tratamientos diferentes ya que la primera es mucho más peligrosa que el segundo. ¿Por qué le interesaba a Pedro saber si fue maldad o espanto? ¿Qué nudo hay detrás del temor a que le hayan hecho maldad? ¿Qué hizo o fantaseó Pedro para suponer que tiene enemigos que lo quieren destruir o vengarse de él? Al preguntarle a qué atribuía su enfermedad contestó esquivo: "Ahora todavía siento dolor a veces, pero ya me siento muy fuerte desde que vine a ver al brujo que me dijo: 'mira, ya no te va a pasar nada'."

Pedro estaba en franca descomposición social respecto al grupo y los valores tradicionales. Su identidad como perteneciente a una comunidad estaba en entredicho. Había transgredido la moral sexual que le impuso su nueva fe evangélica pero también la que corresponde a la organización social mazateca. Entró en grandes tensiones con el grupo social ya que, tanto al entrar al grupo evangélico, como al intentar aliarse con el cacique a pesar de haber pertenecido a la oposición y, al seducir a una mujer sin "cerrar la palabra" con la familia de ella (casarse, aun en concubinato), rompió las reglas de las alianzas entre familias patrilocales. Esta transgresión, o mejor dicho la vivencia de una agresión hacia la otra familia, provocó al enfermo una tensión muy fuerte en el sentido de que la familia pudiese haberse vengado mediante el uso del hechicero, es decir haberlo mandado matar. Por eso le importaba tanto averiguar si su enfermedad se debía a una maldad que siempre proviene de

un hechicero o solamente de un espanto. Esta tensión generada por el desafío de tener relaciones sexuales sin la alianza correspondiente entre las familias fue somatizada. La lógica inmediata de este sentimiento podría describirse de la siguiente manera: "quieren hacerme daño porque hice daño tanto a la familia como a la naturaleza por hacer el amor en lugares prohibidos".

Según la teoría mazateca, el ofendido es el Señor de los Cerros en cuyo territorio se hizo el amor (y no la familia con la que no se efectuaron los rituales de alianza), por ello lo atrapó el espíritu.

En la segunda parte del relato, aunque no nos dice todo (esto lo averiguamos un año después con otro hermano suyo), podemos ver cómo en el ritual toda la tensión colectiva y personal está fijada sobre un caso. El regreso del alma y el hecho de "hacer memorias" son aspectos básicos de la curación. "Hacer memorias" es regresar a un hecho social "borrado" de la conciencia porque se han transgredido ciertas normas. El brujo, mediante los huevos, el cacao y las plumas de guacamaya, habla con los señores de la naturaleza para que digan qué sucedió y para que suelten el alma atrapada por un hecho social no recordado o reprimido.

Hay un elemento que no queda claro pero que pesaba social y políticamente en el momento en que todo eso sucedió. Me refiero al hecho de que su hermano le habla en el momento en que regresa el alma. Me parece que aquí se estaba dramatizando la conciliación de una "ruptura" que había sucedido imaginariamente. Al igual que su hermano, Pedro aspira a ocupar el puesto de presidente municipal que había sido usurpado por un tío, cacique cuya gestión, por cierto, se caracterizó por innumerables asesinatos y represiones. Un año antes el hermano, apoyado por tres mil personas, había ocupado por unas horas la presidencia municipal, hasta que se desató la represión para expulsarlos. Pedro se nos acercó para que habláramos con el jerarca del PRI para recomendar su candidatura al puesto de presidente municipal.

Pienso que para Pedro este hecho resultaba muy conflictivo en relación con su hermano, conflicto que condensó con el de la mujer, enfermándose. Independientemente de la exactitud de esta interpretación, lo importante del ritual es la traducción social de la enfermedad mediante la tensión y la expectativa que se hace en el ritual del brujo que destruye toda la tensión interna.

Ahora bien, hemos observado el caso en que se transgredió la moral sexual reinante y se provocó la ira de los duendes que "atraparon" el espíritu del transgresor. Éste fue convertido en "enfermo" y rehabilitado de un buen "susto". Una vez curado, se lanzó a nuevas aventuras. La mujer con quien tuvo relaciones engendró un hijo que posteriormente murió. Ella lo denunció al presidente municipal quien, haciéndola de juez de paz, exigió a Pedro pagar los gastos del parto. La mujer, al obtener el dinero, tuvo que firmar una declaración de que "ya no molestaría más" a Pedro.

Habría que preguntarse si aquí, en el acto de curación, se establecieron o no las relaciones "recíprocas". Parece ser que, además de la relación con el brujo, se necesitó la autoridad estatal que impone una relación recíproca pero desigual. Pedro tiene que pagar de nuevo.

Las malas lenguas dicen que, por sus "andanzas, a Pedro se le enfermó su hija de cáncer en los ojos. Para realizar sus nuevos actos de poder que lastiman las alianzas, para la curación de la niña prefiere ahora recurrir a métodos de las sectas protestantes de origen norteamericano, o sea el rezo colectivo de la comunidad religiosa. Sin embargo, en los casos extremos, como ya observamos, recurrir a la manera mazateca de afrontar su aflicción.

Ceremonia para la curación de Pedro con don Pablo Mariano, de Piedra de Amolar, Oaxaca, 1 de enero de 1983 (traducción y explicaciones del maestro Adrián Cortés y Nicolás Mariano, de Arroyo Grande, Jalapa de Díaz).

El curandero es como si fuera un embajador. Le habla al *Chikon Nangui*, el dueño de la tierra [el *Chikon Nangui* es el jefe máximo de los señores o dueños del monte y de los cerros].

Dirigiéndose a *Do Asean* [lugar mítico sede del Sol y los dioses ubicado en el oriente] y a la madre naturaleza, y a los representantes de los cuatro puntos cardinales.

Hoy que llego a esta casa, que llego a este hogar a pisar, a pararme en esta piedra que está atravesada en la puerta, hoy que vengo a provocarle, a hablarle, a hacer que hablen cuál va a ser el precio para que se recupere el enfermo. Cuatro veces voy a levantar, cuatro veces voy a tirar el maíz. ¿Con qué tipo de viento o de luz se encontró su espíritu? ¿Dónde fue que se resbaló, se cayó? ¿Hay algún lugar donde se haya caído, tropezado o visto algo desagradable, que se asustó?

[Comentario de los maestros: cuando hace uno el amor en el monte, lo tiene que hacer con valor porque, si le da miedo, *Chikon Nangui* va a recoger el espíritu. Si alguien observa y entierra un bejuco, entonces empieza a dar como tuberculosis. El brujo va a preguntarle después si es cierto lo que vio y si no dice la verdad no tiene efecto la curación.]

Hoy vengo a hablarles y que hablen, que manifieste el *Chikon* dónde haya sido. Ellos son los que van a ventilar, a informar. No tienen por qué ocultar o negar qué es lo que ha sucedido. Le digo a *Chikon* porque voy a levantar y tirar el maíz. [Tira cuatro veces y ve y dice]: "¿Qué pasó?"

Posteriormente determina la estrategia a seguir en la curación (cuántos huevos va a ocupar, etc.). Cuando ya sabe qué es lo que hay, dice:

Ahora, si a eso vengo, para entregar el tributo, el pago a cambio de la liberación del espíritu, vengo en plan de abogado [embajador] para preparar el cacao como oro, como pago para que se recupere el espíritu. De esta ma-

nera se alejan los malos vientos, las malas luces de *shindaji* que tiene encima el enfermo. [Entonces se dice al huevo]: "Aquí tengo mi tributo, aquí tengo mi pago que responde por el espíritu, por el día [suerte]. Así pago, así definiendo."

Aparte, se necesitan cuatro testigos. La presencia de los cuatro testigos es importante porque ellos miran cómo se arregla el problema:

"Hoy que voy a ofrecer y preparar tengo listo testigos como juez de *Chikon*. Ellos [los testigos] van a dar sus manos, sus pies. Ellos son los que dieron sus manos y sus pies. Ahora ellos son los que van a hablar, a decir que van a representar e ir a traer el espíritu, la suerte desde allí donde se haya caído o se haya asustado.

Son recomendados los testigos y estas palabras dirigidas a *Chikon Nangui*:

Allí llevan ya el tributo o el pago. No es mentira, no es engaño. Así preparo, así voy. Los cuatro testigos como juez de *Chikon*, así como se arregló en aquel día [original], vamos a arreglar de los malos vientos, las luces que tienen encima.

Se mata un pollo y los testigos toman el caldo en una comida antes de realizar su misión.

Ha llegado el día, ha llegado la hora de que ustedes hayan escuchado el mensaje. Aquí está ahora para que lo disfruten.

Dirigiéndose a los testigos de juez y de *Chikon*. Y prosigue el mensaje antes de la comida.

Aquí está lo amargo y lo dulce para que lo disfruten y se alegren ahora [se refiere a las cervezas y a los refrescos]. Aquí está la fiesta.

Comer es interpretado como una fiesta porque marca la alegría de que se libera el espíritu.

Ellos son los testigos de juez y de *Chikon*, los que van a disfrutar y alegrar este convivio en este día, en esta hora. Así pido el espíritu, la suerte. Así van a soltar el espíritu [la suerte] de donde está amarrado o en cautiverio.

Termina la comida y se tira otra vez el maíz para ver si ya entró la palabra.

Ya los testigos se divirtieron, gozaron. Ya llegó la hora, el momento de mandar mis pagos, mis ofrendas, todo lo que aquí tengo preparado, el oro, la plata, los barriles de aguardiente, la iluminación [la pluma de guacamaya].

No es engaño, no es mentira. Aquí están las doce monedas de oro y plata que mando, que envío como pago, como ofrenda. No es engaño. Aquí hago para que digan, que hablen los jueces, los *Chikon* [testigo]. Ya llegó el momento de mandar mis pagos, mis tributos, mis testigos de juez o de *Chikon*.

Vuelve a tirar el maíz para ver si puede proceder a mandar los envoltorios a través de los testigos. En el momento de mandarlos dice:

Ha llegado el momento de limpiar y barrer [al enfermo] entonces mandas los huevos [envoltorios] siempre en pares.

Los testigos se separan para enterrar los huevos, llevan la camisa del enfermo en la espalda para atraer al espíritu del mismo que se perdió y enseñarle el camino de regreso. A veces llevan un envase para traer agua y tierra de donde se supone que se quedó el espíritu. Cuando se distribuyeron los huevos se supone que debe sobrar uno que se queda en la casa del enfermo. Si es que hay una maldad o envidia por medio o malos pensamientos se ofrece tributo para que no entren los malos pensamientos en el hogar (los aires, la luz). Por eso es que se ha preparado un pequeño ofrecimiento [se refiere al huevo]. Después hace una recomendación al enfermo y a los presentes:

Hoy que barren no hacen el acto [sexual] y no deben dar agua al que pida o despachar nada. Los perros han de guardarse lejos para que no hagan ruido, que se deje la puerta entrecerrada.

Como una manera de comprobar si se han cumplido las normas, el curandero va a echar el maíz a los cuatro días. Si alguien hizo algo mal hay que repetir la ceremonia. Cuando el curandero indica que se tome la planta acuática o un bejuco, se dice la siguiente oración:

Ya que aquí encontré donde se tropezó el espíritu, aquí preparo mi medicina fría de sereno, medicina acuática, medicina de sereno y hojas *skashtin* [huella de tigrillo], que es la huella del doble, el *shimajo* y *ska chikon* [que representa al *Chikon*], o sea la *ska di ji*.

Se dirige hacia las plantas:

Ustedes son las que van a controlar el mal, a recuperar el espíritu. Aunque haya sido vencido y gastado su espíritu tienen que recuperar, tienen que volver en sí, tienen que recuperar las fuerzas, la sangre, su espíritu, su suerte, vigorizar sus energías gastadas. Hoy, tal como está el día, tal como está el tiempo, está la medicina acuática, de sereno, es la encargada de restablecer al enfermo porque vienen desde el principio del nacimiento del universo cuando la vida, la naturaleza, cuando apareció el día todo estuvo preparado para resolver, todo quedó arreglado antes de que hubiera vida. Todo tiene su lugar, todo estuvo arreglado [preparado con intención] para el momento que se aclaró, que se iluminó. Todo estaba aclarado cuando apareció el cielo, el mundo. Que las hojas y las plantas tenían que ser medicinas, que estas plantas y estas hojas tienen que ayudar al enfermo a recuperarse, que por alguna parte está bajo la piedra, palo [árbol], basura. . . Así tiene que reforzarse la vida, la suerte. Ahora llegó el momento, el día que tiene que llegar su espí-

ritu, su suerte. Si está a mitad de su sueño, de medianoche, un despertar, un cambio de día, tiene que integrarse su espíritu, su suerte. Tiene que asomarse el segundo (*shimajo*) para entregar el espíritu. El *shimajo* va a traer su aliento, le va a dar su aliento, lo va a tallar, va a intentar que el enfermo se integre. [Comentario de los maestros: cuando estornuda el enfermo, es que el bigote del *shimajo* le hace cosquillas. Además se duerme bien pesado y mucho.]

Dice a las medicinas:

Eso va a ser el remedio, la medicina. Tiene que arreglar [la planta] el espíritu esta medicina, que estaba designada para curar desde el principio de la creación [del universo], tiene que servir para curar. Medicina del universo y del día, las siete medicinas de juez y de *Chikon*, las siete medicinas frescas y fértiles así tienen que arreglar la suerte, el tiempo. Tiene que levantarse aunque esté débil, aunque haya alguien encima que le pese.

Para que regrese el espíritu se necesita absoluta calma y hay que distraer al perro para que no ladre. El espíritu regresa de noche mientras el enfermo está durmiendo y, para distraer al perro, hay otro mensaje: "Este animal de la casa ya no va a ver ni olfateará. Tú *shimajo* tienes que cuidar que sus huellas del espíritu, sus uñas, no impidan la entrada de su espíritu. Tú eres responsable de entregar al espíritu." Después comenta que hay que dejar entreabierta la puerta para que pueda entrar el espíritu. . .

□ Ceremonia para buscar el espíritu perdido.*

Preparación y descripción de la ceremonia.

Antes de comenzar la ceremonia, María Sebastiana hizo un altar que fue adornado con hojas de laurel y flores de cempasúchil (*Tagetes*). Encima de la mesa puso un mantel e inmediatamente empezó a cortar 12 hilos para amarrar los huevos. Dijo que por cada par de huevos de gallina es uno de guajolota. Los huevos significan "la ofrenda para los genios de los rayos". De las 24 hojas que huelen a sangre, tomó dos. Puso una en forma vertical y otra en forma horizontal a manera de una cruz; colocó en ellas un huevo de gallina y 15 semillas de cacao (si el huevo es de guajolota se colocan diez semillas), luego las plumas de pato (si el huevo es de gallina, una; y dos si es de guajolota), cada pluma significa una gallina que empolla al huevo. Después envolvió el huevo con las hojas quedando las puntas hacia arriba; hizo un amarre con uno de los 12 hilos, y una vez que terminó de amarrar uno por uno los huevos los puso sobre el altar, posteriormente cogió un carrizo y con un cuchillo lo cortó en 12 pedazos, que significan las copas para el banquete de los 12 "señores", que

* Documento consignado en Jesús Cortés, 1972, pp. 323 ss.

son los 12 padres y 12 madres. Con los carrizos hizo un rollo de seis, tres llevaban atole de panela y tres aguardiente; con el otro rollo hizo lo mismo, y los carrizos fueron tapados con algodón para que no los tiraran los 12 señores.

De esta manera los huevos quedaron en hilera y los carrizos al frente; había también un incensario al cual le echaba copal a cada momento; además se encontraba una botella de aguardiente para que tomaran los invitados, ella y el enfermo. Después de rezar hizo un descanso y mandó traer los 12 platos y el caldo de las gallinas previamente preparado; sirvió en cada uno de los platos, que fueron tapados con una tortilla, y los puso en la mesa; después hizo otro descanso, tomó los huevos (envoltorios) y empezó a hacer la limpia comenzando por la cabeza, las venas de los brazos y así hasta llegar a los pies; luego hizo que el enfermo detuviera en las manos los huevos junto con los carrizos, tomó copal y lo echó en las brasas, tomó el pollo y lo hizo pasar por el humo, lo pasó por el cuerpo del enfermo y lo sacrificó; rezó y después lloró y cantó, al terminar se echó aguardiente en la cabeza y en la cara. Así termina esta ceremonia. Al día siguiente los huevos se deben enterrar: seis al oriente y seis al poniente, cuidando que los nudos queden hacia los cuatro puntos cardinales. El altar debe permanecer cuatro días seguidos en la casa de la persona enferma.

Palabras que se dijeron en la ceremonia:

Ave María, Madre mía, empiezo a invocar y mencionar a todos los confines del mundo, para sanar sus males y dejar blanco, tierno y lozano su espíritu, para aliviarlo, sanarlo de todo, me dispongo a buscar e indagar por mis propios ojos, por todos los rincones, desde donde están las aguas de los mares, las madres de los rayos, desde donde están las puertas de los cielos, del mundo, de los montes, todos los cerros y lomas, todos los extremos del mundo, de la tierra, me dispongo a buscar su espíritu por debajo de los mares, de la tierra, hasta donde están los grandes humos y las grandes nubes, vientos, lluvias, rayos, relámpagos que brillan, hasta donde están las madres de las lluvias, vientos, rayos, relámpagos; me dispongo a normalizar su vida, su cuerpo, su alma, invocando los doce padres y madres que los muevo, los levanto y les ofrezco lo sabroso, lo dulce, lo agrio, lo frío y lo caliente para pedirles su gracia, sus bendiciones frescas y floridas; me dispongo a buscar sus doce espíritus, por debajo de las aguas, de los mares; doce señores y doce madres a quienes invoco para traerlos blanco, tierno y lozano, desde donde está el altar mayor, hasta los cerros del *Cempoaltepetl*, olla de la lluvia, madre de los relámpagos, el Cerro de la Adoración, Cerro Águila, Cerro Rabón, Cerro Puebla. Hasta donde está la raíz de los mares, las arenas secas, la raíz de los vientos, hasta las puertas del cielo, de la gloria, doce mujeres de los relámpagos, doce mujeres de los rayos. Son los que muevo y llevo a buscar su espíritu, su alma, para el fortalecimiento y alivio, desde donde están las puertas del sol, de la vida; por las mujeres desde lo más profundo de los mares, por las mujeres desde lo más profundo de las aguas, con ellas me inclino con reverencia ante los doce "señores" [doce padres y doce madres], que los he movido junto con las mujeres agua, mujeres pájaros, mujeres de basto-

nes, hasta donde están las casas grandes de los rayos y relámpagos, hasta sus raíces, hasta los pies de la cama de medio día, la cama grande, la cama pública, la de abajo de los cielos, la de abajo de los mares, la de abajo de la tierra, la de abajo de los cielos, donde están los seres humanos dando vuelta, los que han corroído los gusanos de la muerte, las santas ánimas del purgatorio, donde están sufriendo; me dispongo a darle la vuelta para la salvación de mi ser, de mi alma, aunque mucho hayan hablado o hablen, le estoy cerrando pasos a todas las maldades y te llevo adelante muchos años, muchos bastones, muchos son tus bienes, muchas son tus esperanzas, por eso voy a aliviarlos mediante los doce padres y doce madres que muevo y llevo a buscarlo, a indagarlo, los muevo desde lo más lejos, desde donde están los cerros de Italia, los grandes mares, los humos, desde aquí pido donde están los Cerros de la Laguna, donde están las mujeres de los montes, allí llevo su alma y su espíritu para lograr su salvación, desde el comienzo de la vida, desde donde están las mujeres sobre los cerros, montes y mares, hasta invoco su gracia, las mujeres de sobre los rayos, relámpagos, tempestades, mares, vientos, es así como lo llevo a limpiar para el mundo, su presencia a mi vista, aliviando todos sus males, invocando los doce padres y doce madres que muevo para esto, para traer su espíritu tierno, bueno y puro, animales, pájaros, nahuales de tigre, leones, faisanes, palomas, me dispongo a juntar a todos para el alivio de su espíritu tierno, fresco y bueno, me dispongo a visitar todos los montes, todos los ríos, todos los planos de la tierra, de las aguas, de la vida y de todo el mundo para el alivio de su espíritu tierno, fresco, sano y lozano; los doce padres y doce madres se encargan de traer su ser limpio y puro, para el bien de su espíritu llevo adelante a los doce señores de los montes, de la tierra; para el alivio de su ser nuevamente invoco al Cerro de la Adoración, Cerro Rabón, Cerro Puebla, Cerro Águila; lo busco hasta el Cerro Plan de Basura, hasta el Cerro de las Chozas. Que su espíritu no se vaya a caer en el viento de la muerte, en el viento de los grandes humos, en el viento de los grandes males, hasta más allá de la muerte y presento su espíritu bueno, sano, tierno y limpio, desde donde están las montañas debajo de los cielos, de los mares, de las montañas, del Cerro Águila, Cerro de la Vista, Cerro Debajo del Agua, Cerro Cabeza de Culebra, Cerro Chinanteco, Cerro Quiotepec, Cerro Usila, Cerro de San Andrés, Cerro Batavia, Cerro Paso Limón, Cerro Plan de Basura, Cerro de Mazatlán, Cerro de Italia, Cerro donde descabezaron al Señor del Santuario, Cerro del Lugar, Cerro de Campeche, Cerro de la Inmaculada, Cerro de Puebla, Cerro de Veracruz, Cerro de la Joya, Cerro Rabón, Cerro de Enmedio, Cerro Alto, Cerro Peña Blanca, Cerro Cacalote, desde la raíz de los tallos, desde allí empiezo nuevamente a invocar desde el principio de esta tierra, desde Uluapan, Arroyo de la Sangre, Arroyo de La Providencia, Arroyo de La Nuera, Arroyo de La Garganta, Arroyo del Cangrejo, Arroyo Seco, Arroyo del Aguacate, Arroyo del Cuajilote, Arroyo Chusgudín, arroyos que tienen agua, arroyos que están secos, donde se desprendieron las piedras, donde se desprendieron las tierras, donde se desprendieron las montañas, Agua Raquíutico, Agua de Carrizal, Agua Perrito, Agua de Junto, Agua Solar.

Muevo todo esto y remuevo las plantas y las flores, porque es allí donde se valieron mis enemigos para hacerme daño, porque las plantas y las flores para devorarme y así dañar mi carne, mi cuerpo y mi sangre, que no me pueden dañar más todas esas plantas, y cosas secas y dañosas, ustedes los dueños de Agua Camarón, los *chikones* de Agua Cuajinicuil, los *chikones* de Agua de la Joya, los *chikones* del Agua de Otate, los *chikones* del Agua de Cuajilo-

te, los *chikones* de Agua de la Tranca, los *chikones* de Agua de Sótano, los *chikones* de Agua Cuatro Ojos, los *chikones* de la Puerta del Templo, los *chikones* de la Punta de Abeto, los *chikones* de Agua de Derrumbe, los dueños y dueñas del Camino Real y del Sótano, del Centro.

Ya no caerán más males porque será limpio, blanco y puro, porque son doce los "señores" que me acompañan, donde nacieron los árboles, nacieron los pájaros, la luna y las estrellas, por allí es donde voy en busca de tu espíritu, de tu alma y de tu ser, desde los *chikones* de Agua, de la Garganta, de La Nuera, busco su alma y espíritu para su buen florecimiento de mucho tiempo conservando su ser bueno y sano, por el buen conservamiento de todo lo que tiene, de todo lo que acompaña, de todos sus frutos buenos y sanos; limpio y traigo su espíritu desde las cercanías de su casa, de su patio y entrego hasta dentro de su casa, por los doce "señores" invoco a los "señores" de la Cueva de las Ruinas, Altura de Abeto, el *chikon* del Monte de Chiquihuitlan, el *chikon* de Arroyo Grande, el *chikon* del Monte de los Vientos, de la Puerta de la Iglesia, el *chikon* de los Altos Vientos, el *chikon* del Monte de San Felipe, allí les pido se devuelva su espíritu, y alma buena y sana, *chikon* del camino real, de los caminos del centro, de los caminos de enmedio, y de todos los caminos y veredas del centro.

Desde la puerta del palacio, es allí donde levanto, todo lo que es de él, lo que es su espíritu, su alma, su vida, su cuerpo. En el nombre de Dios y Santo es así como recojo tu espíritu, desde los albores, donde mandan los *chikones*, tu espíritu en forma de pájaro, en forma del tiempo, en forma del aire; es así como llevo pidiendo su espíritu, porque son doce "señores" que llevo, que rompan los cerros, que rompan los montes, hasta donde están los cerros: Plan de Basura, Plan de las Plantas, Plan de la Adoración, Plan del Águila, Plan Rabón, Plan Puebla, Plan Alto; hasta donde están las raíces de los mares, de las arenas secas debajo de las aguas, hasta las puertas del cielo, de la gloria.

Aquí suspende sus palabras y manda traer las demás cosas que necesita y en seguida continúa:

Empiezo nuevamente a pedir tu salud, tierna y bella, pido tu salvación hasta donde están las mujeres de los retumbos, las mujeres pájaros, las mujeres de bastones, mujeres que llevan remedios, plantas, hierbas, con ellas busco a los doce padres y doce madres, por eso llevo escobas de flores y palos para barrer su espíritu, desde los montes, desde los cerros que mencioné hasta las puertas de las montañas, del mundo, de la gloria, de la mujer, de los relámpagos, mujeres de los rayos, allí es donde llevo mi plata y oro para pagar por el espíritu de mi enfermo Augusto Cortés y que jamás alguno ha podido pagar más que yo.

Por todos los montes, los ríos, las aguas de la tierra, donde están los padres de los *chikones*, hasta los sepulcros, los templos de la muerte, los templos de las profundidades, de los abismos, es allí donde cierro y paso para que no caiga mi ser, ni su espíritu, porque lo tiene blanco, puro y tierno, limpio y fresco.

En el nombre de Dios y Santo, desde donde está la Santísima Trinidad, desde donde están las raíces de la vida, desde donde están los tallos, es así como quiero mi ser, bueno, sano y limpio para su salvación, por todos los cerros no debe de caer allí porque les pido cientos de años, cientos de días, cientos de vida, los que dejo a los pies de tu hijo para la salud y salvación,

tú mujer de los relámpagos, rayos, vientos, montes, ríos, les pido su frescura y alivio para su espíritu; Señor San Isidro, San Antonio, San Juan, San Pablo, San José, ustedes van a traer su espíritu desde el Cerro de los Frailes, de la Chinantla, del Cempoaltepetl, desde donde relampagueen los rayos, desde donde están las madres de los vientos, de la lluvia, los que hablan dialectos, que no entienden, de leones, de culebras y de todos los animales, tú la mujer Pastora que estás enterrada en los montes, en los cerros, en los valles, en los planos de la tierra, te pido que no caiga su espíritu y su alma porque busco por todos los lugares a su ser. Desde el Cerro de la Laguna, *chikon* de La Laguna; hasta donde están los padres con las madres de los *chikones*, por todo alrededor de los días, hasta donde están los hilos de los días [que son los cables de los truenos, relámpagos], hasta donde están los montes, es así como piso su alma y su ser blanco y puro, a los doce *chikones* padres y madres que busco por todos los vientos de los mares de la vida, aquí traigo en mis manos estos limoncitos [huevos] para el pago de los cuatro extremos de la tierra. . .

□ Curación en casa de don Amadeo Calleja. (Explicaciones de Maximino, Martiniano y Amadeo Calleja.) Don Amadeo se persigna y pronuncia el nombre de Isabel, que es la enferma.

Isabel, por lo que vengo hasta que salga tu espíritu y a desenterrarlo por cuanto sea, dos o tres espíritus que te causan el mal, que sí se componga o que se alivie de una vez. Como hizo nuestro padre, como hizo nuestra madre. [Arroja el maíz y dice:] Véanlo, sale igual que la primera vez. [Sigue orando y tirando el maíz:] Por el Espíritu Santo y la Santísima Trinidad y Nuestro Señor Jesús es por lo que estoy curando, por lo que estoy hablando en presencia de la persona Isabel. Estoy tratando de traer su espíritu (*asean*) por medio de los santos, el señor San Juan Bautista, San Pedro, San Pablo, que ellos tratarán de traer su espíritu en donde esté enterrado [encerrado en cautiverio] y es por eso que voy a traer por ti [espíritu] y a traerte, y por la buena voy a traerte a tu casa. Así como estoy abogando por ti, ellos [los santos mencionados], así como ellos [el mal] te llevaron, ellos te van a traer en donde te tiene *Chikon Nangui* [dueño de la tierra] tarde o temprano vas a volver a tu casa como le sucedió a Nuestro Padre [Jesús].

Reza, pero no se puede traducir por la articulación de las palabras no mazatecas aprendidas del maestro y que deben permanecer secretas. Ritmo diferente del idioma mazateco. Pone la manta de nuevo, después de que purificó los granos de maíz sobre el humo de copal. Lo tira de nuevo y contempla la posición del maíz mientras sigue orando. Cada posición tiene un significado (el grano de maíz debe venir de una mazorca que tenga siete filas y cada una 36 granos).

Adivina el lugar donde la chiquilla se asustó, lugar del cautiverio de su alma. Mediante tiradas sucesivas de granos de maíz va controlando el regreso del alma. Recomienda posteriormente que la familia guarde dieta sexual (cuatro días) y que barran la casa y que no reciban visitas. Prosigue con la oración:

Y voy a recoger las dolencias y tu dolor aun como traigo tu espíritu, tu san-

gre, así ha de volver tu espíritu a tu cuerpo de donde está ahora.

¿Qué fue lo que hiciste? ¿Qué fue lo que te pasó? ¿Dónde te espantaste? ¿Qué otra cosa es? Vengo por la buena a traerte, delante y en presencia de los ojos de Nuestro Señor y Nuestra Señora Madre y es por eso que tengo tendido y a la vista y por mi ruego y mis oraciones que digo y otras más por el camino de las estrellas [para encontrar el camino propicio del accidente] que estoy mencionando, por eso ruego y, suplicando por mi boca, alrededor de todo, y por lo ancho de todo [terreno que él cree que le señaló la estrella cuando estuvo meditando con la vela], alrededor de todo. ¿Dónde está la enfermedad? ¿Por dónde está ése volviendo polvo y basura [porque ya está decayendo la persona] por la enfermedad? Así vuelvo a ir por ti a recogerte y por lo que estoy juntando, las veces de llamada que hago por tu espíritu por donde encontraré tu espíritu ya [en lo que está hablando cuando localiza el terreno], con la ayuda de los santos, San Pedro, San José, San Rafael, San Pablo, con trece libros, trece intérpretes [doce apóstoles y el curandero] y por los trece curanderos espíritus [el maestro enseña a trece discípulos que los nombra en la parte secreta].

Esta vez el método de curación consiste en sacar las dolencias que son unos "gusanitos blancos". Estos gusanitos los saca con una cerbatana invisible. Va sacando uno por uno de la región de la nuca. Cada vez que saca uno, hace el gesto de absorción, introduce su mano hasta dentro de la boca y enseña con un gesto triunfal estirando la mano para que todos los miembros de la familia vean al gusano. Éstos se admiran. Posteriormente toma un trago de aguardiente para que no le hagan daño los bichos y pide un papel de estraza para envolverlos cuidadosamente. Después se aleja de la choza para tirarlos. Ora de nuevo, invocando a San Pedro, San Pablo, a la Santísima Trinidad, a la Virgen María y al Señor Jesucristo. Después explica lo que le pasó a Isabel: una señora estaba dolida y sentida, le dio mucha "muina" que Isabel descubriera que había matado un guajolote del vecino. Isabel se había caído en el manantial por la maldad que le hizo la persona referida y así se quedó atrapado el espíritu.

☐ Curación de una mordedura de víbora.

La unidad simbólica entre mito y ritual de la curación.

Es evidente que, en la mayoría de los casos, el mito y el ritual van por caminos distintos. Sin embargo queremos presentar un caso en donde no es así. Primero presentaremos un fragmento de mito y posteriormente el ritual de curación de un individuo que fue mordido por una víbora.

En aquel tiempo, en el de las tinieblas, la víbora no era venenosa. Todo mundo jugaba con ella. Entonces, el Señor San Jorge y Santo Ignacio, que es el patrón de la culebra, pusieron la queja al Señor Padre. Éste le dio la saliva del Dios Padre y la saliva se convirtió en veneno. Eso fue para que la respetaran. [Pero hubo muchas víboras.] A partir de eso salió el vaquero [gavilán]

que mata a la culebra, que grita cuando mata a la culebra. Si no fuera por esos gavilanes, existieran toda clase de culebras. Las culebras salen por eso sólo de noche [cuando el gavilán duerme]. Cuando le agarra la luz, se esconden en el matorral o en una piedra.

De cómo el curandero saca el veneno. (Traducción libre de Maximino Calleja.) Dice don Sabino que sin salir de Nueva Patria puede extraer veneno en Cabeza de Tigre [el ejido vecino].

San Jorge, tú San Jorge, Padre Eterno. Lo rayado de la culebra *chikon* que te crees mucho de que estás rayado *chikon*, tú *chikon* rayado, dueño de lo rayado, tú, canta como el vaquero: ha, ha, ha, ha, ha, ha.

Esa dolencia, ese ardor que tiene; yo vengo abogando por el enfermo, por esa dolencia que tiene, el veneno que trae ahí.

Los siete colores que tienen los animales.

La persona está grave que no puede caminar.

San Jorge, ése es tu color *chikon*, tu *chikon* y rayado, tu *showana* [vaquero]. ¿Cómo mero le sacaste el veneno? [a esa víbora]. Así lo voy a hacer también. Ha, ha, ha [dice Sabino que a través del hongo —alucinógeno— sabe cómo es el canto del gavilán]. Ese dolor y esa dolencia que te está afectando lo voy a sacar también. [Absorbe en el lugar donde mordió la víbora.] Y voy a rejuntrar el veneno [otra vez repite la operación]. Si la persona le picó la pantorrilla, que se quede como antes de la picadura. Jesús, usted, Señor Cristo, es el veneno de la culebra que voy a recoger, deja la persona como estaba, devuélvele, tú San Jorge, tú Padre Eterno. Ése es tu color de culebra de dueño [patrón] vaquero [patrón].

Esa dolencia, ese veneno, las siete partes que el cuerpo, la pantorrilla, la persona que está sufriendo que quede bien, igual y así le hablo también.

El sueño y el viaje extático en la curación. Antes de analizar los rituales de aflicción quisiera introducir un elemento sustancial dentro de los procesos de curación más graves: el sueño y el viaje a través de los hongos alucinógenos, o bien de la semilla virgen o de la hoja (*ska*) Mariapastora.

Si me centro en el análisis de la relación psicotrópicos-curación es porque aquí se desarrolla uno de los aspectos más importantes de la cultura mazateca: la organización de la concepción del mundo sobre la base de la experiencia del "viaje" con los psicotrópicos. Evidentemente éste no se dirige únicamente a esclarecer el origen de una enfermedad sino a pronosticar su futuro. Se le utiliza prácticamente en todas las esferas de intervención social de los hombres y las mujeres de conocimiento. El "viaje" está ligado al sueño. Para los campesinos mazatecos soñar es una experiencia religiosa cognoscitiva; es "la ventana" por la cual "se ve" lo oculto, lo que rige el destino, lo que organiza al mundo aparente.

Aun el sueño cotidiano es interpretado cotidianamente. Su interpretación tiene el carácter de premonición de lo que va a suceder o de lo que sucedió. El hombre y la mujer de conocimiento consul-

tan sus sueños ordinarios para resolver algún problema. Por ejemplo, cuando le pedí a don Pedro Marcos, hombre de conocimiento de Cabeza de Tigre, Soyaltepec, que me dijera qué plantas usa para la curación, me contestó que regresaría al otro día. Al día siguiente me comunicó que no había inconveniente; en su sueño le dijeron que puede explicarme todo pero a solas, sin nadie que nos oiga. Además tenía que orar para que la revelación de su conocimiento no le quite el don de curar.

El sueño le sirve también al curandero para interpretar lo que va a suceder. Si sueña que alguien tira una piedra es que lo van a balacear. Es un sueño malo. Si el sueño no indica problema alguno significa que uno tiene fuerza. Si uno sueña que se cayó, que había mojarritas, indica que se va a enfermar. Un toro o una vaca son signos de que se van a presentar enemigos. (Esta simbolización está estrechamente ligada al proceso de introducción de la ganadería que reduce las tierras de cultivo para la subsistencia.) La presencia de gatos en los sueños anuncia un encuentro con víboras y es que los gatos tienen anillos en su cola, como las serpientes. El guajolote es una advertencia de cuidarse de la "sorda" (una víbora muy peligrosa).

Don Pablo soñó que alguien había echado barbasco al agua y que las mojarritas se estaban muriendo y pensó que los niños se enfermarían. (El barbasco es la materia prima a partir de la cual se produce un tipo de anticonceptivos y que los mazatecos usan para pescar y como abortivo.) También soñó dos mojarritas grandes y apesadas. Según el sueño, su esposa embarazada tenía problemas. En efecto, el bebé murió pero la madre se salvó. A continuación vamos a hablar del sueño extático que tiene también un carácter onírico.

El sueño extático es una experiencia religiosa que puede ser producida por los psicotrópicos y adquiere el carácter de "viaje". En este caso no se trata de un sueño ordinario. Aun la gente común puede vivir la experiencia de hablar con los seres sobrenaturales o de viajar hasta Dios o hasta el *Chikon Nangui* o hacia los espacios o tiempos que el curandero-hechicero asigne. Al saber "cómo se hace el viaje" extático, la gente del común puede aventurarse a desviar el destino fatídico. Sin embargo, siempre es preferible hacerlo con el hombre o la mujer de conocimiento.

El "viaje" de Pablo y su familia. Pablo, maestro bilingüe del municipio Huautla de Jiménez, relata su viaje de la siguiente manera:

Ya tenía como siete u ocho años de no tomar hongos, ya no creía en esas cosas. Pero tengo un niño de tres años que estaba mal. Lo habíamos llevado al ISSSTE y nunca quería aliviarse. Lo llevamos al médico particular. Empezó a sanar y estaba bien, pero ahora se volvió a poner mal, con mucha calentura. Ya nomás suspiraba. Pensamos que no iba a sanar con los médicos.

Era el domingo 4 de abril, domingo de Ramos, que es un día sagrado y más efectivo. Tomamos los hongos, mis padres, mi hermana y yo. Quisimos ver qué pasaba con mi hijito. En el "viaje" es necesario que todos vayamos

parejo, caminando juntos, que ninguno se quede atrás. Hay que ir con la misma mirada, vamos, viendo lo mismo —y comenta—. Sí, porque vino un gringo a tomar así nomás los hongos, se fue quedando atrás, nadie le hablaba y él no platicaba lo que estaba pasando, los demás no se daban cuenta lo que le pasaba y cuando quisieron hacer algo ya andaba muy mal. Vefá puras víboras y gritaba mucho. Pues ya no podían hacer nada por él. El que toma el hongo por diversión puede sufrir mucho y sólo el curandero puede salvarlo del sufrimiento.

Cuando lo tomamos, tuvimos que sortear varios peligros. Había muchas espinas. Tuvimos que "barrer" el camino, despejar el camino, ver que nadie se atorara. De repente, mi hermana vio al niño muerto. Ella empezó a sufrir mucho. Lo vefá ya en su caja. Lo sacó, lo puso en sus brazos y el niño empezó a sufrir con todos. Lo arrebatában, que se lo quitaban, que la muerte se lo llevaba al panteón. Ella empezó a llorar, a rezar y todos la seguimos. Fuimos al panteón. Todos cargamos con la cruz, todos sufrimos con el enfermo, con el que no puede triunfar en la lucha de la vida. Mi hermana sentía que la boca se le pudría, que estaba llena de pudredumbre. Le decíamos que lo escupiera y ella no podía. Mi papá se sentía mal del estómago y también le decíamos que lo arrojara y tampoco podía. Todos sufrimos mucho, todos cargamos con la cruz, todos sufrimos lo de uno y, juntos, rezamos para que se quite el mal.

Al niño no le dimos hongo. Sólo con tocarlo se contagiaba de lo que vefamos y sentíamos. Cuando el niño escupió y vomitó todo, entonces nos aliviarnos todos y sentimos un descanso. Lo sacamos de los brazos de la muerte, lo rescatamos; ya se nos iba.

Como era domingo de Ramos, cuando llegamos al panteón el honguito nos dijo que teníamos que limpiar al niño con palmas. A tientas fuimos a traer eso. Así se cumplió con la visión de mi hermana.

[Agrega la mamá del niño:] Entonces mi cuñada se dio cuenta que atrás de la casa alguien estaba escuchando la ceremonia. Entonces habló alto mi suegra: "¿Hay alguien escuchando?" "Cállense", dijo mi suegro. Pero mi suegra dijo: "Mejor échense agua. Si no estamos haciendo nada malo... estamos investigando la vida de nuestro hijo." [Pablo remata:] Es que cuando está parada una persona [de afuera], o sea sin salir afuera [que estás viajando], sabes qué persona es, si hombre o mujer... qué cosa está haciendo..."

Ya para salvar al niño nos pidieron que hiciéramos una promesa de dar una misa. Entonces en la ceremonia prometimos eso. Si no cumplimos eso es lo primero que se va a presentar en la siguiente ceremonia. Nos lo van a reprochar. Eso del hongo es muy delicado y muy bonito.

E: Bueno, ¿y por qué trajeron el niño a México?

P: Pues de acuerdo a nuestras costumbres ya lo curamos y pensamos que el mal de él ya es un problema más científico. O sea, ya por nuestra parte todo ya lo hicimos. Ya lo curaron, ya lo chuparon, ya le prometieron velas, copal; ya hemos cumplido de acuerdo a nuestras ciencias y ahora, si el niño está mal, pues necesita doctor. Por eso lo tratamos primero al niño de acuerdo a nuestras costumbres y ya, al último, con el médico. Y es que le voy a confiar cómo estuvo lo de la enfermedad del niño. Tuvimos la oportunidad de que una persona nos hablara para apadrinarle el cumpleaños de un niño. Pues nosotros aceptamos gustosamente. Pero quedamos de llevar la música y todo. Entonces, desde el momento en que dijimos que sí, dejamos un anti-

cipo con los mariachis. La cosa es que a la mera hora que fuimos a buscar al mariachi en la víspera de la pachanga, fuimos a buscarlo a un lugar retirado de Huautla, ahí donde están y nos dijeron que no. Nos pusieron muchas trabas. Pues ahí estuvimos consiguiendo conjunto y, a la mera hora, salimos de Huautla a las 12 de la noche para llegar temprano al otro día que era la pachanga. Pues ya no conseguimos a otros y el compadre se sintió [resintió] porque ya no iba a haber fiesta, música. Entonces al niño sí lo cargamos, lo bautizamos, pero el compadre sintió por dentro "tanta pinche fiesta, tanta comida hice para que no hubiera nada". Estaba dolido. Entonces decía dentro de él: "Que traguen ahora que gastamos." Nos echaron eso: que nos acabáramos la comida que habían hecho porque era un gasto de balde. Nosotros, como personas grandes, nos consideramos como personas fuertes, pues que resistimos y todo eso, pero el niño no. Por eso es que se había enfermado.

E: ¿Y cómo descubrieron que ésa fue la causa?

P: Dentro de la ceremonia del hongo. Me decía mi hermana: —¿Pues dónde les regalaron la comida? —No pues... no nos regalaron comida —¿Entonces ustedes han comprado comida? —No tampoco —En algún lugar les han regalado comida —decía ella.

Mi hermana estuvo como una hora y media preguntando hasta que por fin se le apareció: —Mira —dice— hay un lugar adonde fueron. ¿Cuándo fueron a una fiesta? —Pues en tal lugar —Pues allí fue.

Y entonces dentro de la ceremonia vimos que el niño estaba dentro de la fiesta. Estaba así su estómago, como que tenía... como gusanos así en la boca. No podíamos sacar, vomitar. Teníamos una cochinada de lo peor. Necesitábamos desalojarlos.

El niño lo vimos también así como estaba y lo levantamos tantito de la caja [de muerto] y le dijimos: —pues, tienes que curarte, tienes que sanar. Eso [de la fiesta] fue en febrero para que se viniera a enfermar en Semana Santa.

Entonces, a causa de eso el compadre se dolió. No dijo las cosas de corazón, no lo demostró en ese momento. Pero yo no era el culpable. Fueron los del conjunto que fallaron.

E: Bueno, pero ¿por qué le echaron la culpa a usted?

P: Bueno, es que así se manifestó. Y es que él pensó que nosotros íbamos a llevar muchos familiares de nosotros y no fuimos más que algunos compañeros maestros. Yo pensé en no hacerle a él el gasto y viviendo en un lugar tan lejos, ¿cómo hacerle el gasto? ¿Una fiesta tan grande para un cumpleaños? Montones de rejas de refrescos y tinas de tamales. Nos dijo que iba a ser una cosa sencilla y nos confiamos. Y como vamos seguido a Oaxaca él pensó que le íbamos a regalar una medalla de oro o algo así de oro... Pues, y como el niño es más débil, por eso se enfermó.

Algunas ideas en torno al viaje de Pablo:

Este viaje con el hongo que nos relata Pablo es presentado de modo íntegro porque pensamos que condensa los puntos idóneos para un

buen análisis. Es indudable que tiene el carácter de un sueño. Sin embargo, el viaje toca —así nos lo explica Pablo— un elemento consciente: la búsqueda de lo que le está pasando a su pequeño y la ida al futuro para desviar el destino fatídico. Este juego entre "estar consciente" y viajar, ese ir y venir entre las dos realidades, permite a los integrantes del viaje hacer preguntas y dirigirse a un objetivo determinado. Tal vez sea ésa la diferencia esencial entre un sueño ordinario y un viaje con un psicotrópico.

El viaje es muy dramático. Si bien moviliza imágenes de la vida de cada uno de los integrantes que toman los hongos, ellos intentan no dejarse llevar por esas imágenes sino "caminar juntos". Se está en una conciencia especial: la de viajar hacia un objetivo fijado colectivamente y no dejarse llevar por una visión personal y "clavarse en su onda", según el lenguaje del ambiente urbano contemporáneo de la droga.

Para viajar juntos, para que no dominen las visiones personales, el hombre o la mujer de conocimiento emplean técnicas especiales. Para "ordenar" el viaje, bailan, cantan, llaman al paciente o al grupo para que caminen juntos. Así puede interpretarse la interrupción de una visión que tenía Fernando Benítez cuando la chamana lo llama por su nombre (Benítez, 1964, p. 92). Esta doble situación, la de estar en un viaje y tener la conciencia de estar presente en un ritual de curación, es una característica especial de la ingestión de este tipo de psicotrópicos.

En el viaje caminan juntos los familiares paternos. Ignoro si este hecho sea significativo, pero es notoria la ausencia de la esposa, madre del hijo enfermo.

En la descripción del viaje llaman la atención dos elementos clave: por un lado la ida al futuro para rescatar al niño de las manos de la muerte; por el otro la forma manifiesta de traducir el origen de la enfermedad a un hecho social. Al primer elemento, la ida hacia el futuro, le observamos formas casi épicas del mito; se lucha, se vencen obstáculos (las espinas), se descubren distintos pasajes de la vida propia y se arranca literalmente al niño de la muerte, de su caja de muerto ya en el cementerio. En el viaje hay también un elemento de creación colectiva: varias personas toman el hongo para ver si entre todas descubren mejor lo que está sucediendo al muchacho. Dentro de la creatividad de cada uno de los integrantes, la hermana del padre desempeña un papel clave. Ella sentía cómo la muerte le arrebatava a su sobrino y, posteriormente, cómo la boca se le llenaba de algo podrido. Todos sienten el mismo asco y dolor de estómago. Pero por más que intentaban, no podían sacar el mal. No es sino hasta que el niño sacó y vomitó todo, que se alivió su familia. Es notoria la introyección de objetos malos por parte de todos para provocar que el niño arrojara lo malo. La visión de tener algo podrido finalmente arrojado por el niño es recurrente en las curaciones. Doña Sabina vomita en vez del paciente para provocar

así la curación (Estrada, 1978, p. 65). En este caso la tía del muchacho vuelve a tener una visión que aclara el origen del mal: ve comida, y que la comida regalada en algún lugar fue mala. Después de algún tiempo se puede reconstruir el hecho que consiste en una reciprocidad mal correspondida por parte de ellos, causa de la muina del anfitrión que había hecho un gasto fuerte en comida.

Es importante señalar aquí que el padre del muchacho acusa a su compadre de que no fue sincero, de que no dijo las cosas de corazón y se "tragó" su muina. Este mal vuelve a aparecer en el hijo como algo introyectado. "Pues como el niño es más débil, se enfermó." De hecho la agresión no estaba dedicada al niño sino a su padre. Pero como las alianzas rituales se dan entre familias, cualquier miembro puede ser afectado, sobre todo los más "débiles". Esto se puede observar en el caso de la esposa de don Amadeo relatado antes.

La lógica del viaje es ir hacia atrás para enderezar el futuro. Por más de una hora se busca el hecho que pudo haber causado la enfermedad del niño. La imagen clave es presentada otra vez por la hermana, que ve comida "regalada". Comunica a los demás su visión y, entre todos, piensan y buscan el origen del problema.

El viaje o sueño tiene algo del campo mítico: se camina y se salvan una serie de obstáculos, se lucha en contra de la muerte y se regresa triunfante. La imagen de viaje significa que se está aquí, pero se va uno lejos, allí donde se deciden las cosas, en el ámbito de lo sagrado.

El hongo, así como los demás psicotrópicos, se toman de noche, cuando todo está calmado. No debe haber perro alguno ni interrupción. Las distracciones provocan imágenes indeseables dentro del viaje. Pero hacer el viaje de noche tiene también otro sentido: el de estar en lo oscuro y convertir la noche en día y, así, ver todo. Eso afirma don Amadeo Calleja. Aquí se condensan varios elementos centrales. Primero poder ir hacia lo oculto. El símbolo de lo oculto es la noche. Así como en el mito de origen: "todo estaba oscuro, no había luz". Pero el viaje aclara lo oculto "como una película". Otro elemento que relaciona lo oculto con la noche y la muerte es la afirmación de que cuando el sol pasa por el cenit se está muriendo la luz. Por eso se dice que el occidente es el lugar de los muertos (y con ello de los antepasados). Convertir la noche en día con el "viaje" es poder ir hacia "otra realidad", la sagrada. De alguna manera se hace la misma operación de la "trama del origen". Todo estaba oscuro y vino la luz.

Conocer lo que hay detrás, lo que está oculto, es especialidad de los mediadores entre lo terrenal y lo sagrado. Por ello se dice que el hongo es el que revela la verdad; es la sangre de Cristo que nos dejó en el origen. Peter Furst (1980) escribe que el hongo sanisidro tiene que pasar por el estómago de los rumiantes. En la época prehispánica, el único rumiante era el *mazate* (venado). Esto me sugirió preguntarle a don Amadeo Calleja si alguna vez había visto cre-

cer el hongo en el estiércol del venado, a lo que me contestó: "un día de septiembre vi al honguito ése. Estaba en el estiércol del venadito. Ése es lo más mejor". ¿Tendrá (o tiene) esto relación con el mito original en que el padre de los gemelos que van a conformar el Sol y la Luna era una mazate? ¿Y vendrá de estas asociaciones el término "mazateco"? Peter Furst así lo sugiere.

Como psicotrópicos se usan los hongos (pajaritos, sanisidro y derumbe (*nitho*) y la semilla de la Virgen (*toon thon*, *Ollolihqui*, *ipomonea*), la *ska María* (*Salvia divinorum* u hoja de Mariapastora).

Respecto al hongo, dice don Amadeo:

... el que tiene valor lo toma porque es la forma de encontrar la verdad. Nuestro Señor está mirando cuando uno arranca el hongo. No todo el tiempo hay. Tiene su temporada. El que tiene buena voluntad y fe sí le enseña; el que no, no. A las personas que dudan del hongo, que están pensando en otras cosas, como por ejemplo hacer daño con el hongo, no te avisa nada, queda en blanco. Toda persona tiene que estar limpia de malos pensamientos, como de la misma muina. Es la sangre de Cristo porque San Isidro está controlando el hongo; se lo encargaron. Porque solamente el día de San Isidro sale el hongo, se lo encargaron.

El hongo nace del estiércol. Pero no de todo ganado, solamente el que San Isidro controla en su yunta. Por eso es el señor de los campesinos. Pero hay que bendecirlo antes de agarrar el hongo y decirle: "usted Padre, perdóneme que lo arranque pero quiero saber quién hace mal y para ver quién está enfermo. De quién se tiene envidia. Me vas a guiar. Yo quiero ir en el camino del bien y no del mal. Yo, lo que pido y le ruego que por medio de este hongo estoy sosteniendo mi familia y mis hijos. Es el favor que le pido y por eso que yo te levanto de donde está usted. Padre, perdóneme que arranque el hongo que aquí están tus palabras. Tú, Padre, perdóneme que estás escuchando desde arriba, yo llegue en breves momentos contigo, hoy en la noche. A la hora que usted indique me dará todo, tus palabras que trae mensaje por medio del hongo. Voy a llegar hasta donde está su mesa, su silla, su libro."

Lo que se trata de hacer con el hongo es ir atrás, hasta el principio, y al futuro. Por medio del hongo puede ver a Adán y Eva. Don Sabino ha visto que antes había pura mosca.

El curandero puede acompañar a su paciente en un vuelo extático para que el *otro yo* reconozca el problema en que se encuentran su espíritu y su cuerpo.

El sueño no ordinario o el viaje extático es el vehículo para la comunicación de la otra vida o lo sagrado a cuyo ámbito pertenecen también los dueños de la naturaleza. Se recurre al viaje sólo en los momentos más difíciles. El curandero acompaña a la gente del común en su viaje; a veces es sólo el paciente quien ingiere los psicotrópicos, y en otras ocasiones únicamente el curandero lo hace.

Lo sagrado no tiene una temporalidad definida. Dicho de otra ma-

nera, el *antes*, el *ahora* y el *mañana* son momentos existentes en el presente humano.

Puede ser que mediante el viaje conozca uno hasta los momentos de la creación: cómo se formó el mundo, cuando solamente había moscas o cuando el tlacuache era el rey de los animales y cuando Cristo mandó a los *chikones* para dominar a los animales, a las plantas, y cuando los hombres aprendieron a sembrar. . .

También en el sueño se pueden superar espacios diferentes, ir a ver a los dueños de los cerros o bien a donde está Cristo, etc. El brujo, en ese estado, habla con la naturaleza, con los dueños que la controlan, con los santos, con Dios, etc. Y por ese medio se informa de lo que sucedió, sucede y sucederá.

El mito es el organizador simbólico del viaje extático o del sueño. En él no hay temporalidad ni espacialidad que no sea superable. "Se quita uno la cruz que tenemos en la frente y así podemos ver la tierra desde lejos", dice don Sabino.

El sueño extático organizado simbólicamente por el mito tiene una función específica: la de superar las rupturas que explican la dicotomía entre sujeto y objeto, hombre-naturaleza, hombre-mujer. Se establece la unidad original. Así por ejemplo el brujo se puede convertir en animal para resolver un hechizo.

Vista así, la teoría de la naturaleza y de los hombres es una, y si en este trabajo la dividimos es con fines analíticos. Los símbolos míticos que aparecen en los sueños no son solamente construcciones de ideas con una coherencia interna sino ordenación de experiencias sociales que son internalizadas por el brujo y el paciente y que tienen su expresión descriptible bajo la forma de metáforas en los "cuentos" que explican.

Resumiendo podemos afirmar que el viaje extático es como un sueño, es la búsqueda que hacen por ejemplo el brujo y su paciente a diferentes espacios y tiempos para resolver lo que está aquejando al enfermo.

En estos espacios que a la vez abarcan otros tiempos se puede recurrir al origen para tomar el poder original y aplicarlo a la situación actual. El brujo tiene que buscar el lugar donde está atrapado el espíritu de su paciente.

Aquí entramos en realidad al significado original de los mitos o de sus fragmentos. El mito griego es la historia de los dioses, la genealogía, que no significa sino trasponer los poderes originales de la creación a la situación actual (Heinrich, 1963). En el caso de las culturas extáticas no existen directamente genealogías pero sí tiempos y espacios originales accesibles mediante el vuelo mágico.

"Lo que se trata de hacer con el hongo es ir atrás, hasta el principio y el futuro." Así el brujo puede desviar futuros peligros, recomendar que no se viaje, desintegrar "suertes", proteger de los males.

Los pasos del ritual de aflicción. Quisiera hacer aquí un recordatorio acerca de los objetivos del ritual de aflicción en lo que respecta a la salud-enfermedad. En la introducción había expuesto la tesis de que el proceso de curación estaba mediado por un ritual en el que mediante la movilización y evocación de lo sagrado, que incluye la naturaleza y a sus dueños, aquella ansiedad irreconocible para el enfermo y su entorno social se transformaba en un hecho social conflictivo pero manejable.

¿Cuál es el mecanismo para ello? El ritual tiene una función de separación y desestructuración simbólica de aquello (cotidiano) que determinó el desequilibrio del individuo con su entorno para introducirlo a lo sobrenatural y dramatizar así la aflicción en términos sagrados, a veces evocando la situación ejemplar del mito de origen. El punto clave es la resolución catártica y pago o entrega de un don para restablecer el desequilibrio. Es una ceremonia reparadora de una situación caótica, situación que el ritual tiene que reordenar mediante el reconocimiento social y el pago, que restablecen las relaciones recíprocas. La traducción de la aflicción a un conflicto social supone la armonización del cuerpo y de la mente con el grupo.

□ En el proceso de curación intervienen el paciente, el curandero y el grupo social que comparte la visión del mundo y que, mediante los testigos, es espectador directo. Es en el rejuego de los tres actores sociales como se puede dar toda la dramatización simbólica en los rituales.

□ En las distintas ceremonias de los rituales de aflicción se movilizan según la geografía mítica y las distintas deidades a partir de su jerarquía.

El curandero ubica al paciente en la "geografía mítica". Para ello prepara un altar que mira de oriente a occidente exactamente según la trayectoria del sol; dispone en el lugar en que se efectúa la ceremonia cuatro huevos y un quinto en el centro, los cuales representan al universo y el del centro al paciente. Según don Amadeo en los rezos se nombran

el sol, que lo defienda el sol, la luna. Luego nombran el mar que es el rey de los ríos. Nombran los más potentes del mar, el cerro, los volcanes grandes. Ellos [los curanderos] ya conocen todo porque su espíritu ya caminó. Nombran *Chikon Nanguí* y *Chikon Nindo*, todo. Nombran los arroyos, hacen un círculo hasta llegar adonde está el enfermo. Se nombra todo alrededor de las esquinas del pueblo, de la casa. . .

Con el altar y posteriormente con los mismos rituales se crea el *axis mundis* en el cual se ha de conectar al enfermo con lo sagrado. En un principio el curandero dice: "Hoy llego a esta casa, a este hogar, a pisar, a pararme en esta piedra que está atravesada en la puerta."

En esta fórmula se fija el límite entre el exterior profano y el interior sagrado donde se va a trabajar ritualmente. Para ello, la imagen del paso sobre la piedra colocada en la puerta de entrada es par-

ticularmente bella. De esta manera se establece una "ruptura" entre lo cotidiano no religioso con el acto religioso, convirtiendo la choza en un punto de comunicación con lo sagrado. El curandero mira hacia *Do Asean* en el oriente que es la sede de los dioses principales. Menciona como interactuantes los cuatro puntos cardinales. A medida que avanza el ritual, el curandero se coloca de espaldas al poniente *Shindaji* (lugar de los malos aires) y arroja hacia atrás el huevo con el cual efectuó la limpieza del cuerpo. El cenit tiene una importancia singular ya que es el parteaguas entre la vida y la muerte. Se le llama *nutzin* o hamaca.

En la ceremonia de búsqueda y de reintegración del espíritu perdido o atrapado, la mujer de conocimiento recorre y busca con sus "propios ojos" por todos los rincones del universo:

... desde donde están las aguas de los mares, las madres de los rayos, desde donde están las puertas de los cielos, del mundo, de los montes, todos los cerros y lomas, donde están los grandes humos... las ollas de las lluvias... me inclino con reverencia ante los doce señores [doce padres y madres]... hasta los pies de los cielos, la de abajo de los mares, bajo de la tierra, donde están los seres humanos dando vuelta, los que han corroído los gusanos de la muerte.

Aquí se está evocando la organización del universo, a la vez que se mencionan los lugares donde viven los seres que tienen poder para resolver el caso del enfermo así como el lugar a donde van los muertos. Así como se mencionan los lugares desde donde se organiza el mundo, se menciona a Dios, a los santos y el lugar donde viven los padres-madres de los rayos (*Chumaje*). Éstas son las deidades vitales de la vida mazateca.

Esta descripción precisa de la geografía mítica tiene la finalidad de ubicarse dentro de ella y de dialogar con la naturaleza para darle un pago y restablecer la relación recíproca. Se nombran los cerros y arroyos más importantes, aun los lejanos como el majestuoso Cempoaltepetl en la relativamente lejana zona mixe, en el mismo estado de Oaxaca.

Los nombres de estos lugares son "generados" en el origen, "cuando todo estaba oscuro", cuando *Shonda Vee*, la nuera de *Chikon Nanguí* huye por haber transgredido la moral sexual y "reparte" los nombres de la naturaleza. Por ser una región serrana, la mención de cerros y arroyos remite a la totalidad del espacio vivido. Se unifican aquí los lugares geográficos más importantes y con ellos los seres que son sus dueños.

□ Mediante el rezo se abre el canal de comunicación.

Ahora que yo vengo como curandero, como médico para curar a tu hijo, ya que has enviado a tu hijo como curandero, como médico, regresa a tu hijo su alma.

En este momento se enciende copal y se sahúman los objetos y al

mismo paciente. Recordemos que en el mito de origen, el tlacuache utiliza el copal para endurecer la tierra. En este caso el copal es un símbolo por excelencia de transición y de comunicación. Como el huevo, el copal representa la transición, la mediación entre una situación sagrada y otra profana. Los objetos que fueron sahúmadados son introducidos al mundo de lo sagrado mediante la purificación.

□ El curandero establece el camino a seguir mediante un diagnóstico obtenido, entre otras formas, con la tirada del maíz y la interpretación de la constelación formada por las semillas. Existen otras técnicas adivinatorias: tirar cartas, mirar a través de una vela, analizar la yema de huevo; sin embargo, arrojar el maíz es la más importante. A veces se combinan varias formas.

El maíz se tira sobre todo cuando el espíritu se encuentra atrapado en algún lugar y se trata de averiguar su paradero. Se repite varias veces la operación y se controla el regreso del espíritu. Según la constelación de los granos arrojados sobre la manta o corteza, preparada como papel, se sabe si el enfermo sanará o no. Se contemplan las posiciones. Después el brujo pulsa al paciente para ver "cómo anda".

□ La búsqueda y la revelación de lo sucedido es uno de los momentos culminantes del ritual porque de esta revelación depende también la estrategia de curación. El ritual es especialmente dramático cuando se usa un psicotrópico y se realiza mediante "el viaje" por parte del paciente o curandero o ambos. En el proceso de la revelación se unifican otra vez dos espacios: el social (cotidiano) y el sagrado. En el caso de Pedro, que hizo el amor con una mujer en el campo, junto al arroyo, no sólo se ha transgredido la moral sexual sino el orden sagrado por lo que entró en una situación peligrosa: los dueños del monte o del agua atraparon su espíritu.

Cuando se revela el hecho de transgresión social y éste es aceptado por el paciente y observado por los testigos, se comienzan las ceremonias de reparación. En este caso es el traslado de una situación de desequilibrio, generadora de una gran ansiedad (a veces de muerte), a una de equilibrio.

□ Según un maestro rural la presencia de los testigos es para arreglar los conflictos responsables de la enfermedad. Su presencia es importante porque el paciente se convierte en el centro no sólo de la familia sino de la comunidad. El curandero trae cuatro testigos (dos hombres y dos mujeres) que no son familiares. La familia entera, los compadres y, en general, los vecinos están a la expectativa. La participación de dos hombres y dos mujeres refleja la teoría de la unidad de lo humano.

El papel de los testigos es colocar los cinco huevos del *axis mundi* y además llevar los dones a los dueños de la naturaleza donde se supone que el espíritu quedó atrapado y que los *chikones* han de devolver. Es desde aquí desde donde se está reparando la transgresión y restableciendo la reciprocidad.

Antes de realizar su misión, los testigos comen caldo de gallina, sacrificada especialmente para la ocasión. Se dice que ahora ya están contentos (se les ha dado una comida). Son los "jueces de *Chikon*", y pertenecen al ámbito de lo profano y sagrado a la vez. Su papel de mediador de lo sagrado bajo la dirección del curandero es clave dentro de la curación. Van hacia los lugares donde se supone que atraparon al espíritu para entregar el pago a *Chikon*. Aquí es donde se realiza la transacción de reciprocidad con la naturaleza. El papel de los testigos como embajadores del paciente ante lo sagrado es también una reproducción fiel del sistema de alianzas entre las familias patrilocales, en las cuales se utilizan también embajadores o mediadores para cimentar las relaciones.

□ Se prosigue el proceso de integración y en una parte de la ceremonia se destaca el elemento del regreso del espíritu. Es notorio que sea el áter ego, el *shimajo*, quien realice la devolución del espíritu mediante su aliento. Esto significa que vuelve a establecer el equilibrio con la naturaleza.

Una alteración social también desequilibra el orden entre el humano y la naturaleza y hay que restablecer el equilibrio en todos los ámbitos. Otra característica es que el *shimajo*, o áter ego, es generalmente un tigrillo. Para el regreso del espíritu se crea todo un entorno de calma y tranquilidad para no molestar el proceso de integración del individuo.

□ Se receta la hierba, por ejemplo la medicina acuática, de sereno (la que enfría lo caliente) para restablecer al enfermo. Se dice que esta planta es buena, que se le asignó desde el principio, desde el comienzo del universo, esta tarea de refrescar. El juego con lo frío y lo caliente es especialmente importante. Hay otras técnicas físicas que complementan el proceso de cura y que no sólo se refieren a hierbas, sino a dar masaje al cuerpo, colocar espinas en algunos lugares, chupar y extraer objetos invisibles con una cerbatana también invisible; etcétera.

□ Es notorio que en diversos momentos se evoca el mito de origen. A veces para legitimar la capacidad curativa de las plantas, en otras ocasiones directamente para tomar el ordenamiento original del mundo y reordenar con ello lo desordenado. En ese momento se alude al tiempo original, a la trama del origen cuando se dice:

...son los cuatro testigos como juez de *Chikon* así como se arregló aquel día [original], vamos a arreglar los malos vientos, las luces que tienen encima.

Se trae así la imagen original y ejemplar para resolver los problemas actuales. Es especialmente clara la relación entre el mito de origen y la curación por mordedura de víbora: se equilibran las fuerzas encontradas. Primero está la víbora indefensa, a merced de los que "juegan" (en el sentido de humillar) con ella. Sus abogados San Jorge y San Ignacio van con Dios que les da el veneno. Pero eso con-

vierte a las víboras en una amenaza para los humanos. Se restablece el equilibrio cuando Dios le da al gavilán la posibilidad de matar a las víboras. El mito de origen no dice por qué al gavilán no lo daña el veneno de la víbora —omisión que puede tener su explicación en la manera en que planteamos la entrevista. Sin embargo, hay un hecho importante: Dios le da el poder al gavilán, y cuando éste mata a la víbora neutraliza su veneno y grita.

Para curar una mordedura de víbora, el curandero toma los poderes que recibió el gavilán; mediante el psicotrópico puede convertirse en el mismo gavilán, gritar como él, llevar al paciente al espacio y al tiempo donde Dios dio el poder al gavilán para equilibrar la amenaza de las víboras. También lo puede hacer sin psicotrópico, gritando e invocando al dueño de la tierra que es dueño a la vez de la víbora. La omnipotencia de la palabra se hace aquí patente. El grito es el del gavilán, no es una imitación. La omnipotencia de la palabra se manifiesta de manera generalizada en el chamanismo mazateco. Incluso hay unos especialistas que la utilizan de modo exclusivo. María Sabina curaba únicamente a través de la palabra. Don Sabino va a "recoger" el veneno, como el gavilán, mediante la oración y el grito.

Las partes mecánicas de la curación (hierbas especiales, chupar, sangrar) son secundarias y, para ello, hay culebreros que hacen el proceso de curación. El brujo neutraliza el veneno evocando el equilibrio de lo que se ha desequilibrado. En el mito, el equilibrio se restablece cuando la víbora recibe el veneno para que ya no "jueguen" con ella, pero como el veneno se convierte en una amenaza, Dios le da la misión al gavilán o vaquero de reestructurar el equilibrio. De la misma manera, el ritual se aboca a restablecer simbólicamente el desequilibrio generado por el veneno. Se trata de regresar a la situación anterior a la mordedura. La similitud entre el momento en que Dios restablece el equilibrio y la del curandero, que con su poder equilibra lo desequilibrado, confirmaría la idea siguiente: el mito, de alguna manera, constituye una dramatización y resolución simbólica de lo que pudiera presentarse en múltiples formas como conflicto en la vida cotidiana.

□ Los rituales que se desarrollan tomando los psicotrópicos pueden referirse también al proceso de curación. Generalmente se toman cuando se trata de un caso más difícil de resolver y se involucra a toda la familia.

En resumen podemos afirmar que los rituales de aflicción que se refieren a la curación restablecen una identidad amenazada. El restablecimiento tiene dos aspectos: uno personal que va sobre el eje de vida o muerte, y el otro sobre el conflicto social que requiere ser armonizado. Lo simbólico tiene justamente que unificar situaciones dispares y contradictorias. La amenaza de muerte o de pérdida de identidad social se resuelve cuando la enfermedad se hace explícita y cuando se transforma en un conflicto social, lo que per-

mite bajar el nivel de ansiedad. Los conflictos sociales se dan fundamentalmente entre familias patrilocales, raramente dentro de la familia.

Los símbolos instrumentales que se utilizan son principalmente aquellos que "traducen" una situación de la vida cotidiana a lo sagrado. Hay algunos de especial eficacia como son los alucinógenos "que saben todo", y el huevo "que traduce" y el maíz "que adivina".

Los rituales, sobre todo los que no incluyen psicotrópicos, son raseros burdos y esquemáticos, que se van adaptando a las situaciones particulares. Ello no sucede así cuando se incluyen psicotrópicos, puesto que se induce al paciente a trabajar en el "viaje" de manera intensa consigo mismo y en conjunción con el curandero o familiares. Aquí se maneja material onírico y se relaciona con situaciones vividas. Se viven verdaderos dramas, pero éstos siempre se traducen en una organización simbólica que evoca la cosmogonía, lo sagrado. Como el material onírico es frecuentemente muy difícil de manejar, el curandero —en el caso del viaje de Pablo, la familia— acompaña al paciente y lo encauza hacia los objetivos que motivaron la toma de los psicotrópicos, es el arte de conducir el "viaje" hacia objetivos determinados. En el viaje a lo sagrado la ocupación simbólica de objetos evoca a veces el mito de origen, que tiene la función de ir al pasado ordenado para estructurar el presente caótico.

La hechicería y las maldades como contraparte de los ritos de aflicción

La otra vertiente indisoluble del chamanismo mazateco es la hechicería. Anteriormente he interpretado el proceso de curación como la transformación de una vivencia generadora de ansiedad, por el hecho de involucrar la vida y la muerte, en un hecho social conflictivo reconocible y, por lo tanto, solucionable en la medida en que el enfermo puede ahora manejarlo conscientemente. Un conflicto social se traduce en un mal que debe padecer el contrincante y que lo puede llevar a la muerte, esto es, a la destrucción de su cuerpo (la separación definitiva del espíritu respecto al cuerpo).

Don Amadeo afirma que, por un lado, hay hechiceros con sus especialidades y, por el otro, curanderos. Sin embargo, en varias ocasiones hemos podido constatar que se trata de una sola persona. Los hechiceros se inician en su oficio igual que los curanderos: después de que sus maestros los han considerado aptos para ese oficio, son "entregados al Diablo". (Esta observación no está verificada en toda la región mazateca. Quizá sea específica de nuestra zona, donde se manifiesta la influencia del continente africano traída por los esclavos al vecino estado de Veracruz.) Tienen una especie de "templo" donde practican sus hechicerías. Aun entre los hechiceros hay espe-

cialistas. Por ejemplo el que sabe montar el rayo y matar a un contrincante. Dice don Amadeo Calleja: "Hay personas que saben trabajar con el *chaon* [rayo]; los brujos se comunican con él. Mire, se dice que una persona quiere hacer maldad, entonces en seguida el brujo informa a toda la atmósfera. Ellos saben cómo se comunican y entonces el rayo entra a casa del enemigo. Y así muere la gente."

Don Sabino fue un especialista del rayo:

Pero muy raro al que le dan la oración del *chaon*. Si aquella le dan esa oración puede matar nomás, y eso no admiten esos señores. No vamos muy lejos: aquí en Tabacalera pasó eso por una muchacha. Un joven de las Margaritas iba a casarse con una muchacha que estaba jugando con dos albuces. Entonces, a la hora que la pidió el de las Margaritas, ella se negó. Entonces el muchacho le dijo al embajador: "Si la muchacha no acepta la voy a dejar tendida debajo del árbol de mango. Si ella ya me había regalado un regalito, un pañuelo." Le había dicho primero que sí, la muchacha, [pero] se casó con otro. El joven era de Chimaltepec. Estaba en la casa cantando. La mujer estaba allí y les cayó el *chaon*, a la mitad los partió.

En semejantes ocasiones el hechicero moviliza a *Chikon Nanguí* o a *Chikon Nindo* para que espante a las personas, para que mande las víboras a matar. En otras ocasiones puede utilizar los objetos que se colocan junto a la casa del hechizado; le roban objetos personales para "quitarle fuerza"; usan vidrios, mechones de pelo, gusanos que son introducidos en el cuerpo de la víctima.

Para hacer su "maldad" y comunicarse con el *Chikon Nanguí* o con el *chaon* se utilizan hongos, aunque más frecuentemente la semilla de la Virgen.

Los hongos utilizados por el *taa* o *teej* se recolectan el día viernes: —¿Por qué el viernes? —Porque es el día que muere Nuestro Señor. Está débil el bien. Es el día que agarran [se van] todos los hechiceros para el monte.

La maldad siempre se hace por la intervención de un hechicero y, cuando se trata de mandar un mal aire, se invade de maldad el cuerpo. Es cuando hay que curar untando sangre.

El hechicero puede manejar el espíritu de uno:

El *taa*, cuando trabaja, se puede convertir en animal para que se muera. Usted, por ejemplo, su espíritu lo mete en un animal [el hechicero] y si lo tirotean [a usted] pues usted se muere.

O sea que no es forzoso que su espíritu sea un animal, sino que el espíritu de usted está metido en uno. Le voy a contar un caso que le pasó a mi compadre Fidencio:

En 1948 se emparceló [repartieron individualmente las tierras] el ejido de la Vieja Patria. Entonces un señor quedó sentido porque quería una parcela que no le dieron y que tenía don Fidencio. Entonces se puso a trabajar con un *taa*. Cómo lo odiaba porque no le tocó parcela.

A don Fidencio le vino un gusto: agarró la escopeta y en el momento en que se para venían dos mazatillos. Empezó a tirarles y les pegó. Pero en ese

momento se le fue la fuerza, se puso débil, como desganzado [desfallecido]. De aquel mazate llegó un olor horrible.

Si se hubiera comido el mazate, pues se muere, le dijo el brujo curandero que después lo trató.

—Pero ¿el *taa* cómo puede hacer? —Su poder llega a mucho. Tal vez, y entonces en el momento en que vio el animal don Fidencio, el hechicero introdujo su espíritu de don Fidencio en aquel animal. Es el poder del *taa* que hizo el trasplante del espíritu.

El *tshinea* se dio cuenta de eso tirando el maíz.

En este caso que acabamos de relatar se ve claramente el papel del hechicero y la solución dada a su intervención:

Por las relaciones que tenía con el gobierno, don Fidencio pudo obtener una parcela que a otros les fue negada. A diferencia de la situación anterior en que esas decisiones implicaban la participación de los ancianos y de todos, con la reforma agraria se desequilibró una situación que a final de cuentas atañe a toda la comunidad ya que a cualquiera le puede suceder lo mismo.

Al recibir don Fidencio la parcela luchan dos tendencias contradictorias: el poder que don Fidencio tiene del exterior (sus vínculos con el gobierno) y que le ayudan a conseguir la parcela; y la transgresión de una norma igualitaria. Esto debe ser una presión importante ya que se dramatiza en una "debilidad física".

En la interpretación chamánica este debilitamiento se debe a la desintegración de la persona. Si traducimos esto al hecho social, lo que sucedió fue que don Fidencio participó en un acto socialmente conflictivo y por ello la comunidad lo ha convertido en enfermo. Otra vez lo importante es la interpretación del enfermo como producto de un desequilibrio social, que él somatiza.

Tenemos otro ejemplo que trata de una envidia por una tienda. Un campesino había ido a trabajar fuera de la comunidad y regresó con dinero para establecer una tienda en la comunidad. Al poco tiempo de su regreso, comenzó a oír voces: el "comehombres" se lo iba a comer. Su desesperación era tan grande que fue a ver al curandero y le dijo que un vecino había trabajado con el hechicero para que el comehombres lo matara. También el cura le dio una fórmula para disminuir la ansiedad; le dijo que cuando oyera al comehombres corriera a la iglesia, y junto con él iban a tañer la campana para evitar su llegada. (O sea que el cura tiene más poder.) El hombre se tranquilizó e instaló su tienda.

¿Por qué se opuso la gente a que este campesino tuviera una tienda? La explicación de don Amadeo va en el sentido de que en las tiendas se bebe alcohol, se presta dinero fiado y sus dueños se vuelven ricos. Por eso la "envidia".

Un relato parecido circula en Huautla de Jiménez. Dicen que la razón por la cual algunos se convierten al protestantismo es evitar que los embrujen. Si a esto agregamos el relato de que una bruja ya se tragó a tres que abrieron tiendas y se volvieron ricos con la

venta de cerveza, podemos afirmar que el recurso de la hechicería sirve para regular aquellas relaciones sociales en peligro de ser afectadas por la acumulación individual a costa de los demás.

En Jalapa de Díaz, varias personas que impulsaron sus negocios de venta de aguardiente bajo la sombra del cacique se convirtieron al protestantismo. Algunos de ellos no beben pero venden alcohol. ¿Tendrá como fin esta conversión librarse de la hechicería, en el mismo sentido que el tendero citado más arriba acudió al cura?

La hechicería se presta mucho más a la charlatanería que el curanderismo. Según afirmaciones de Maximino Calleja, varios hechiceros se dedican a robarle dinero a la gente. La hechicería es utilizada también para hacer "pactos con el diablo" y enriquecerse "ilegitimamente". Con ello se trata también de explicar el origen de la riqueza de los acaparadores de productos y/o tierras. En la medida en que la hechicería también es utilizada para subvertir el orden de las reciprocidades se dice que los hechiceros son corrompibles con dinero. Hay algunos que la utilizan a la vez para acaparar tierras, como es el caso de un hechicero que es al mismo tiempo comisario de un ejido del municipio de Soyaltepec. La última defensa que tiene el grupo consiste en que los curanderos "truenen" el espíritu del hechicero y así lo eliminan por hacer maldades.

La guerra de los brujos. Hemos analizado la hechicería y el curanderismo como dos entes separados pero complementarios: convertir en enfermedad y muerte aquel conflicto social, que rompe con las normas establecidas, y transformar la enfermedad en un hecho social conflictivo consciente para poder manejarlo. Este sistema presupone que hay brujos curanderos y brujos hechiceros. De hecho así me lo han manifestado varios campesinos mazatecos.

Aunque no siempre he encontrado nítida esta separación y aunque los dos papeles pueden ser desempeñados por una sola persona, entre los hombres y mujeres de conocimiento no existe confianza. Puesto que son igualmente poderosos, cada uno de ellos sabe la posibilidad de que cualquiera de los otros haya sido contratado para lanzar un maleficio a la persona que está curando. Así, solamente los discípulos de un mismo maestro no se atacan entre sí, además de que comparten un lenguaje secreto —ciertas oraciones y fórmulas irreconocibles— para evitar ser sometidos al poder de otro hechicero.

Los brujos siempre están expuestos a un posible daño de parte de otros. Dice don Epitacio:

Yo tengo mucha fe a esas semillas [de la Virgen] y, a veces, cuando siento algo así, sueño muchas cosas; pues como nosotros los curanderos tenemos muchos enemigos, otros que saben hacer brujerías y nos quieren calar [probar] y por eso tomo mi semilla [psicotrónico] y me doy cuenta cómo ando.

El siguiente fragmento de una entrevista realizada a don Sabino que estaba de visita en la región muestra cómo se puede desarro-

llar una especie de dialéctica de perseguidor-perseguido, que en ocasiones llega hasta la psicosis.

P: ¿Su visita se debe a que está huyendo?

M: Sí, porque [don Sabino] se viene a reponer aquí. Lo atacó un contrario no hace mucho. Entonces como él alcanza a superar a los demás como brujo, lo atacaron por envidia y lo volvieron loco. Entonces él solo se curó. Lo volvieron ciego también. No veía nada. Sí oía con quién platicaba pero no veía cómo era la persona. Veía así claro pero no distinguía a la persona y le pusieron un animal en el vientre y él solito se curó y aquí está descansando y se va a reponer porque ya mero se moría con eso de la barriga y luego de la ceguera y que lo volvieron loco.

E: ¿Cómo lo volvieron loco?

M: [traduce] El periódico, la tortilla, todos sus alimentos, era como si viera al diablo. [Sigue Martiniano] porque ya sabe quién fue. Ahí mismo con el hongo se dio cuenta quién era, o sea, lo que les da envidia a aquellos es que a éste [a don Sabino] lo siguen [buscan] mucho. Llega gente desde Coatzacoalcas a curarse [con él], de Matías Romero, Juchitán, Acayucan y los que llegan a ver [lo] llegan así en coches para que los cure. Entonces es lo que les da a aquellos envidia porque no dan con ellos y eso es lo que motivó que lo volvieron loco. Lo cegaron y le metieron un animal al vientre [dice don Sabino: "un sapo"]. Él no es exigente. El que tiene dinero o que es pobrecito, que le den lo que puedan, él no cobra, él no te cura por tener o no tener dinero, es lo mismo para él...

Un año después de la entrevista a don Sabino, nos enteramos de su muerte. La primera versión fue que se murió porque se dedicó al alcohol. Sin embargo, un año más tarde, nos explicó don Amadeo que el *taa* Sabino murió porque entre dos *tshinea* lo tronaron porque hacía maldad.

Una vez muerto don Sabino, no había obstáculo alguno para que personas de afuera como nosotros nos enteráramos de que también se dedicaba a la "maldad". A eso se dedicaba más porque deja más dinero. Entre otras especialidades malignas para matar usaba el rayo y la víbora. Su muerte —nos explica don Amadeo— se debió a que en una ocasión una chamaquita, al estar jugando con la moruna [especie de machete] destruyó algunas flores de un vecino. Éste se enojó y fue con don Sabino para que le hiciera maldad a la familia de la niña. Se enfermó seriamente la madre. Entonces la familia reunió a dos curanderos, porque entre dos juntos pueden responder mejor a la "maldad". Cuando esto sucede, se le devuelve la "maldad" al que la lanzó. Fueron a rogar a *Do Asean* para que chisparan [quitaran] de allí a don Sabino. Fueron oídos y así, entre los dos, tronaron su espíritu. Dijeron que, en tres días, iban a tratar de tronarlo y así fue. Al tercer día don Sabino comenzó a echar sangre por boca y nariz, y murió.

Otro relato se refiere a un hombre de conocimiento prestigiado de la región de Ixcatlán:

Suñó que el sol salía por el poniente. Al día siguiente —dijo— hay que estar alerta porque algo va a pasar. Entonces como iba a salir a cazar, aleccionó al perro para que se fuera hasta adelante y cuidara el camino. En el camino, no lejos del pueblo, los estaba esperando un león [puma] enorme que atacó de inmediato al perro y lo mató. Atacó a la gente; pero como estaban alertas le dispararon y lo mataron. Regresaron pronto al pueblo. El abuelo echó los maíces y vio que otro brujo le tenía envidia porque mucha gente iba a verlo para la curación. Vio cómo el otro brujo le mandó al puma para que lo atacase. Era un día muy limpio. Casi no había nubes. Entonces comenzó a llover y al brujo le dio una sed irresistible. Salíó a tomar agua y entonces repentinamente le cayó un rayo y lo mató. Y es que el abuelo había pedido en *Do Asean* para que se le hiciese justicia. Era el brujo más chingón.

Cuenta Nicolás Mariano que en su pueblo había un brujo al que de repente le comenzó a enrojecer la piel presentando signos de quemaduras. Echó el maíz y se dio cuenta de que otro le estaba haciendo maldad. Entonces llamó a su familia y dijo: "Voy a morir, preparen mi caja. Pero no me van a enterrar solo. Van a traer el mismo día a don..." Y así fue. El día en que lo estaban enterrando vino también otro cortejo fúnebre. El muerto era su enemigo.

También cuenta Nicolás que conocía a un brujo culebrero que hace años fue llamado por las autoridades de Soyaltepec, que le preguntaron si podía hacerles una demostración de su don. Él les dijo que sí a condición de que no se asustaran. En efecto hizo su llamamiento y llegó una "sorda" [una de las víboras más peligrosas de la región] y vino hacia él. Así se estuvo hasta que la corrió. Los presentes estaban fríos de la impresión.

EL CURANDERISMO Y LA HECHICERÍA MAZATECOS COMO ESPACIO CONTRACULTURAL

El chamanismo ocupa un espacio ideológico importante dentro de las relaciones de poder. Deseamos formular algunas hipótesis sobre su dinámica y lugar histórico. En los procesos de centralización económica, política y social en los cuales los campesinos vienen dejando cada vez más de producir para sí mismos, los elementos de poder que los integran al Estado refuncionalizan el chamanismo como vínculo de poder dentro de las relaciones de clase.

Esta refuncionalización puede tener dos vertientes: una justifica el poder establecido, y la otra le resiste, se le opone. Ello depende del momento político en que se moviliza este universo simbólico.

El chamanismo, originalmente, está abocado a resolver las controversias que lastimaban las alianzas entre las familias extensas patrilocales, a rehacer de este modo las relaciones recíprocas. Así por ejemplo, en Ojitlán se presenta como mecanismo para cimentar el consejo de ancianos, garante de la reproducción grupal. Esto se manifiesta fundamentalmente cuando el curandero interviene para

resolver los conflictos generados por la transgresión de la moral sexual, de la propiedad y de la producción (recuérdense los ritos agrarios) reestableciendo un equilibrio determinado.

Ahora bien, con la penetración de la economía de mercado y la intervención estatal se está rompiendo la necesidad de las alianzas, que tienden a ser sustituidas en las comunidades por los aparatos de Estado. Sea como fuere, la concepción del mundo y la forma de asumirla en relación con la tierra y el territorio, no sólo como un espacio de actividad económica sino un espacio de sacrificio, moviliza todos sus elementos simbólicos en caso de conflicto. La tierra y la relación con la naturaleza son condición para la reproducción de la concepción del mundo y de esta forma de lo étnico.

La parcela individual fusiona a la familia, la vuelve un factor de competencia con otras. Tener o no tener tierra significa el primer paso hacia la proletarianización parcial o total. Los lazos de solidaridad anteriores, que el chamán reparaba en caso de transgresión, son sustituidos por actos de poder de parte de los ricos que diariamente les arrancan su trabajo a los campesinos y a los proletarios. Pienso aquí en los casos de parcelas adjudicadas a unos en detrimento de otros o de la entrega preferencial de órdenes de corte de la caña, etc. El restablecimiento de la relación de reciprocidad es el verdadero origen de la llamada "envidia" que tanto aparece en las relaciones cotidianas y en la hechicería de los grupos de campesinos e indígenas.

En un ambiente de rapiña por parte de los poderosos ligados al aparato de Estado hace posible la destrucción de la economía campesina. Un campesino despojado es un ciudadano de segunda frente a los demás campesinos: "no somos nada, somos como perros arriados", nos decía un jornalero.

El curandero repara en el plano simbólico este posible proceso de desequilibrio. Aun cuando esta reparación no resuelve directamente las contradicciones, la formulación del problema de manera chamánica (no la destrucción o inconcientización total de la experiencia) mantiene viva la resistencia frente a los actos de poder. En ese sentido queremos analizar los siguientes relatos como contracultura, como resistencia étnica.

Son varios los relatos de experiencias de enfermos que van al médico (no mazateco) y no curan su "enfermedad". Por una parte, la medicina occidental generalmente destruye los orígenes sociales de la enfermedad para convertirla en un proceso meramente técnico. Ataca a las enfermedades y no a la situación global del enfermo. Es por ello por lo que constantemente se recurre a los que saben y pueden retraducir la enfermedad a una relación social conflictiva.

"En el fondo yo no sabía qué pensar sobre la eficacia de las medicinas del sabio de la medicina [médico]. Lo que sí sabía era que él, con toda su sabiduría, ignoraba el verdadero motivo de la enfermedad de Rodrigo" (María Sabina en Estrada, 1977, p. 77).

Los ejemplos son múltiples. Transcribo ahora el cuento del brujo (de Florencio Ramírez, Soyaltepec y recopilado por Margarita Peña y Guadalupe Camacho en febrero de 1979) que, a su manera, explica lo anterior.

Antiguamente había un cazador que le dijo a su mujer que le preparara comida para llevársela a cazar animales para el alimento. Una vez que estuvo lista se fue. Pasó todo el día sin que encontrara ningún animal. Cuando comenzó a oscurecer, se metió a una montaña donde había árboles muy grandes. Se quedó al pie de un árbol con su escopeta. Al poco tiempo, llegaron dos tecolotes y se posaron en una de las ramas del árbol donde se encontraba el cazador. Estos animales comenzaron a platicar y decían: "Así son ellos, por el favor que les hacemos, nos corretean, agarran un tizón y nos corretean, agarran piedras y nos pegan, a veces agarran sus escopetas para tirar a matarnos, nosotros les queremos hacer el favor, pero no quieren el favor que les hacemos. Si un brujo examina la enfermedad sabrá que sobre la cama está un animal que está causando la enfermedad y si le quitan ese animal aliviará el enfermo. Después hará un rollo envuelto en un huevo como hacen los brujos y se aliviará el enfermo."

Ya habían tres médicos que no hacen nada. Y el cazador no sabía más de lo que dijeron los animales, eso lo entendió bien. Al día siguiente, se fue este individuo donde estaba el enfermo. Había una vecindad, un rancho y preguntó qué sucedía, por qué había tanta gente. Ah, es que el señor estaba muy enfermo, muy grave. Había tres médicos que no lo alivian, que no le hacen nada y no ha conseguido un brujo como los indígenas porque somos indios.

¿Usted sabrá de eso?

No, yo no sé, pero yo pregunto ¿Debe ser así en esa forma?

Pero ya estaba entendido él cómo dijo el *tshinea*. Se enteró un muchacho del que estaba enfermo y fue a decirle a su papá. Después regresó el muchacho y dijo —Dice mi papá que le haga el favor de ir a verlo, a ver qué le pasa, pues está muy enfermo mi papá. —Sí, muy bien, pero cómo voy entre los médicos, los médicos saben más, saben todo y yo, como soy así de calzoncillos, no puedo igualar al médico. Si estuviera yo arreglado como médico podría ir a verlo.

Bueno, se fue el muchacho y como son ricos los que están enfermos, todos tienen. El muchacho regresa ya con el pantalón y la camisa, nuevas.

—Pues sí, el traje lo tengo ya, pero ahora me hace falta el sombrero. Los médicos tienen un sombrero, zapatos, todo eso. Descalzo que yo estoy, no puedo ir a verlo, no puedo ir.

Luego luego se fue el muchacho a decirle a su papá lo que decía el brujo; ya tiene ropa, pero no tiene zapatos ni sombrero. Los médicos tienen. No puede igualar a los médicos. Cómo va a platicar un rato ahí. No puede, no tiene suficiente traje. Dice:

"Los médicos trabajan en minutos y yo no tengo reloj. Su reloj está en la mano y sabrá cuántos minutos trabaja, pero qué cosa voy a ver a mi mano, si no tengo."

Y se fue el muchacho a avisar a su papá. Y trajo un reloj que se puso en la mano.

"Ahora sí puedo igualar a los médicos, ellos trabajan en minutos y yo también."

El brujo se fue con el muchacho y cuando llegó a la casa del enfermo pidió una mazorca y un trapo para extender el grano de maíz. Le dieron una mazorca con 12 hileras y desgranó esa pieza un poco alrededor de la mazorca, se hizo un puño. Lo hizo como lo hacían los brujos; haciendo y hablando y hablando. Sobre el trapo echó el maíz y un granito de maíz brincó donde estaba el enfermo. Eso quería decir que lo embrujaron y que un animal estaba debajo de la cama. Alzaron el cobertor que estaba sobre la cama y allí encontraron un sapo, lo sacaron y lo mataron. Pidió después un blanquillo y papel para envolverlo. Echó un poco de aguardiente en un carrizo con un algodón y lo tapaba. Cuando terminó de echar el aguardiente decía su amigo: porque ya dijo el tecolote cómo lo hace uno.

Así lo hizo y se alivió el enfermo. El médico no hizo nada, pero él lo hizo y se alivió el enfermo, quién sabe, así dice el cuento. Allí se acaba el cuento.

Para el análisis de este cuento retomaremos sólo los elementos contraculturales. El cuento dramatiza lo que varias veces hemos detectado en relatos de los campesinos mazatecos. El médico no resuelve y el curandero "indio" es el único capaz de hacerlo. El hecho de contar y reiterarlo tiene elementos de orgullo y demuestra una mayor sabiduría que la de los médicos. El cuento contrapuntea el conocimiento adquirido por los que monopolizan el saber transmitido por los animales (resolución de la tensión hombre-naturaleza), que el no indio es incapaz de realizar con el conocimiento de los médicos.

La exigencia del curandero de vestirse como los médicos, usar reloj, etc. para realizar su curación no opaca la idea de que su poder es mayor. No la opaca porque, desde la posición de poder que le confiere el conocimiento obtenido del tecolote, exige a su paciente (un cacique que tiene dinero de sobra) traje, reloj, etc., antes de curarlo.

Otro elemento de tensión en el cuento y que se resuelve en favor del conocimiento "indio" es el origen social del enfermo: un cacique poderoso. Ser poderoso en la región significa ser el opresor de los campesinos. El cuentista delimita claramente la pérdida de poder del cacique enfermo cuando dice: "Sus médicos no resuelven su enfermedad." Y tiene que acudir a los que normalmente desprecia porque ellos sí saben. Pero estos últimos le ponen sus condiciones. . .

Ponerse al tú por tú con el poder establecido es, por lo menos en el terreno de lo ideológico, un elemento recurrente de la cultura mazateca. En el terreno de la política observamos varios casos en los que la lucha de los oprimidos se desplaza al terreno de lo religioso para regresar a lo político-social.

En La Breña asesinaron a un hombre conocido por don Amadeo. Los familiares del asesinato consultaron al *taa* (hechicero). A través de los hongos el *otro yo* del hechicero consultó al *otro yo* del difunto para ver quién lo había matado. El hermano del muerto tomó la pistola e invitó un refresco al asesino, le vació la pistola y huyó.

Al indagar más sobre el conflicto nos comentó don Amadeo que se trataba de un problema surgido originalmente por una discusión

acerca de quién cortaba primero su caña. Como señalé anteriormente el que tiene mayor capacidad de presión política sobre los comisarios ejidales logra cortar su caña antes, cuando está en su punto máximo de rendimiento y cuando la mano de obra es más barata.

Otro ejemplo más conocido se refiere a los sucesos que la construcción de la presa Cerro de Oro originó entre los mazatecos. Esta presa desplazó a por lo menos 8 mil campesinos mazatecos y chinantecos. La presa está planeada para controlar los afluentes del río Papaloapan y generar energía eléctrica, que se utilizaría, entre otros objetivos, para el desarrollo de la industria petroquímica en Tabasco y Veracruz.

Cuenta un campesino mazateco cómo manejaron ese desplazamiento de la población:

Hay un rey que vive debajo de la tierra. Este rey es un gigante y se llama Darre y agarró a unos ingenieros de Echeverría [el entonces presidente de la República], los mató y se los comió. Tuvo que venir el presidente Echeverría con 100 soldados y se metió a la cueva a calmarlos dándoles mucho dinero. Así se cuenta en Jalapa de Díaz.

El lugar en donde vive *Darre* es un sitio cercano a La Sorpresa (ejido de Jalapa de Díaz), donde hay unos montículos prehispánicos. Esos montículos son el lugar de entrada para la gran ciudad que hay debajo de la tierra.

Efectivamente hubo oposición entre los campesinos indígenas para la construcción de la presa. Su oposición se fundamentaba en una experiencia no muy lejana: la de los fraudes cometidos a sus compañeros reubicados cuando se construyó la presa Miguel Alemán 20 años antes. El Presidente llegó a la región pero negoció con los terratenientes alarmados por la expropiación de sus tierras.

Como la CNC no podía controlar la oposición de los mazatecos, intervinieron otras organizaciones del PRI anteriormente desconocidas en la región y que han cooptado luchas por la tierra. Esta intervención, aunada al desembolso de mucho dinero para los campesinos desplazados hacia una zona de reacomodo, los "calmó".

Los chinantecos también reaccionaron con un movimiento religioso que les traería la salvación inmediata. A un campesino chinanteco ligado a la organización de los curanderos se le aparece en varias ocasiones el Gran Dios Ingeniero diciendo que va a mandar su *nahual* para hacerle daño a la presa y para inundar toda la cuenca baja del Papaloapan. En la cuenca baja viven todos los poderosos de la región y también los beneficiarios de la construcción de la presa. En otras revelaciones se le dice al campesino que la virgen de Guadalupe va a trasladar la basílica desde la ciudad de México hasta el lugar de las revelaciones. Se trata de una cueva que siempre ha tenido un carácter sagrado para los campesinos de la región. Ya avanzado el movimiento, hay una moderación en el radicalismo de las

revelaciones: aparece la virgen del Carmen que incita a llegar a un acuerdo con el gobierno ya que se moriría mucha gente en caso de que se destruya el dique de la presa (Barabas y Bartolomé, 1973). Aquí se hace presente la posición de reforma o reajuste al orden establecido.

Cuando indagamos más sobre los motivos de la oposición, algunos afirmaron que el desplazamiento los afectaría porque "aquí acostumbramos eso de la brujería".

A la luz de lo que se analizó en los capítulos anteriores, esto es, la teoría de la interrelación de los mazatecos con la naturaleza y las relaciones recíprocas, podemos afirmar que construir una obra de tal magnitud ponía en tensión enorme la teoría de las reciprocidades con la naturaleza y entre los hombres. La construcción de la presa es una afrenta y representa una "avería" tal de la naturaleza que, para pagar en reciprocidad todo eso, se tendría que sacrificar inclusive a humanos para calmar y satisfacer a los "señores de la tierra". Según los brujos, el Señor de la Tierra que vive en el cerro Rabón exigió la vida de 200 hombres (mazatecos) como tributo para la construcción de la presa Miguel Alemán (Hassler, notas de su trabajo de investigación, CIDA, DEAS, INAH). Ahora se exige como tributo al ingeniero de Echeverría, con lo que se desplaza hacia los funcionarios del Estado la contradicción entre hombre-naturaleza asumida inicialmente por los mazatecos.

La recreación del mito con nuevos personajes es como la teoría para defenderse de las asechanzas que el Estado promueve. La "revelación" llega a los campesinos de origen étnico, a los verdaderos personajes de la historia (religiosa). A ellos se les va a salvar, ellos tienen la razón y se sienten fortalecidos. Además se recurre a uno que sabe más que los ingenieros de Echeverría: el Gran Dios Ingeniero. La misma revelación de que la virgen de Guadalupe va a trasladar la basílica de la ciudad de México a la Chinantla fortalece la esperanza de que no se va a construir la presa. Se movilizan todos los elementos míticos necesarios para triunfar en el conflicto y salvarse de manera inmediata. Traer la basílica de Guadalupe es una forma de desafiar al poder central cuya sede se halla nada menos que en la ciudad de México, allí donde se decidió la construcción de la presa, ahí donde hay que ir cuando hay problemas agrarios, ahí donde vive el señor presidente.

La oposición y la estrategia de sobrevivencia dramatizadas en el mito representan la fantasía de los oprimidos de ponerse al tú por tú con el poder establecido. Es la rabia del oprimido que se expresa en esta forma cuando no puede abrir otros caminos de lucha. Es también una "teorización" del quehacer político. Se trata de una teorización del quehacer político que fortaleció y aglutinó, por lo menos por algún tiempo, la lucha en contra de un proceso arbitrario que los afectaba profundamente. Los límites que el marco mítico de la lucha plantea resultan eficaces para aglutinar por un tiempo a los

opositores pero no para enfrentar de manera constante la maquinaria estatal. Tal vez así se explica el giro que tienen las revelaciones cuando aparece la virgen del Carmen (una virgen eminentemente española) como mediadora. Se abandona la radicalidad de los planteamientos iniciales. Sin embargo, un área permaneció impenetrable para la acción oficial: la forma específica en que se desarrolla la resistencia en lo simbólico por parte de los dos grupos étnicos frente a los procesos de dominación. Es un acto creativo que moviliza los elementos más recónditos de la cultura étnica para resistir. Por eso el Estado, mediante su política de lenguaje, está empecinado en romper esta resistencia en favor de una hegemonía político-cultural dominante. Por ello tenemos también el fenómeno de la introducción de misiones religiosas de todo tipo que entran con la bendición del Estado.

El caso descrito anteriormente nos muestra cómo el brujo o las personas ligadas a él pueden ser los representantes colectivos de la defensa grupal en momentos muy críticos para la etnia. Esta situación aparece con la misma claridad cuando el pistolero o ayudante del cacique de Jalapa de Díaz se suicida después de sus fechorías cometidas en contra de un movimiento percibido como justo por la mayoría de la población. Se dice que fue hechizado. ¿Por quién? Quién sabe. Ese "quién sabe" representa a todos los que participaron en el movimiento. Para eludir las leyes de un Estado ajeno a ellos se utiliza también la hechicería.

"Las personas que son malas luego luego trabajan para... no... cómo diré... porque aquí ven que la gente que mataron a su familiar luego andan detrás del asesino hasta que lo encuentre y lo matan. [Así] se puede matar y pues quién lo puede vengar si nadie lo ve que lo hizo el *taa* (hechicero). No tiene después problemas con la justicia" (entrevista con don Amadeo Calleja, febrero de 1979).

ALGUNAS REFLEXIONES ALREDEDOR DEL PAPEL DE LO SIMBÓLICO

Lo imaginario es, a pesar del coloniaje vivido, el bastión de la unificación ideológica de la etnia. La lucha por la sobrevivencia ha adoptado varias formas: desde la lucha por el territorio (siglo XVII), por la tierra, por la manutención del municipio, hasta la subordinación aparente, manteniendo por más de cuatro siglos el secreto de las tradiciones chamánicas.

Lo imaginario está estrechamente ligado al territorio agrario, al entorno regional, al movimiento de la naturaleza y a la actividad agraria. El mito de origen se moviliza como forma de conocimiento para explicar la relación entre los hombres y la relación hombre-naturaleza. El mito permite actuar dentro de las vicisitudes de la naturaleza

y también interpretar y legitimizar las relaciones internas del grupo. Existen códigos de "justicia", de actitudes ante la naturaleza y ante el hombre que se desarrollan sobre la base del intercambio simbólico en forma de reciprocidades. Se trata de una sociedad que tiene que movilizar todo su conocimiento y concepción del mundo para enfrentarse con el exterior. Dentro de esta lucha no se mantiene la "pureza ideológica"; se incorporan elementos de la cultura dominante y se reelaboran según las posibilidades. La manera como se recodifiquen todas estas relaciones depende en realidad de cómo se auto-observe el grupo (como sujeto colectivo) frente a los demás, cómo se autoestime y cómo recurra a sus experiencias históricas.

Los imaginarios articulan a su vez la interpretación inmediata de relaciones sociales particulares con el deseo, el deber ser y la utopía. Por ello, cuando analizamos los mitos y los rituales, incluyendo los de los curanderos, utilizamos el método de contrapunteo entre el *antes*, el *ahora* y el *mañana*, el *adentro* y el *afuera*. Con este método se puede poner al descubierto la estrategia implícita de la etnia cuando se defiende de las políticas dominantes.

Lo imaginario es el cemento aglutinador de la identidad grupal cuando justamente se movilizan el pasado y el origen para proyectarlos hacia el futuro. El manejo de lo imaginario dentro de esta perspectiva muestra que se es, que se tiene una razón de ser. El papel del mito es el de establecer el vínculo entre el momento original del mundo y el grupo en la actualidad, con el objeto de establecer cómo ha de ser el futuro. La intervención de los aparatos de Estado en la región fragmenta al grupo y también el carácter de lo imaginario. No todos comparten el mito y la unidad simbólica entre la geografía mítica y los hombres. Por esta razón es también muy difícil hablar de teoría mazateca del hombre o de la naturaleza.

El modo de pensar mazateco no está organizado por intelectuales escindidos de la masa. La producción, circulación y consumo de los símbolos están directamente vinculados a la práctica social. En este sentido tampoco hay campos escindidos de conocimiento. Un acto de sembrar es asimismo un acto económico y religioso. El hombre y la mujer de conocimiento pueden ser a la vez agrónomo, médico, psiquiatra, sacerdote y adivino.

Desde esta perspectiva, cuando el capital interviene en la región tiene que escindir también los campos de conocimiento y lenguaje en especialidades. Con ello los campesinos mazatecos se convierten en consumidores de lo simbólico, mas no en productores. La intervención del exterior es también una forma de expropiación de las condiciones de producción de lo imaginario. La población no sólo es explotada por el capital, sino que padece también de conquistas, expropiación de sus tierras y recursos naturales e imposición de otras formas de apropiación de lo simbólico.

Lo simbólico finca sus bases materiales en un tipo de economía de subsistencia cuya lógica se organiza alrededor de las estrategias

de alianzas sociales de las familias patrilocales extensas. Como se trata de alianzas, lo simbólico se organiza en torno al intercambio. Dar para recibir es la lógica básica. Las alianzas se dan en torno al consejo de ancianos que se aglutina territorialmente alrededor de las comunidades y de los municipios (en aquéllos en donde no ha sido desplazado por el caciquismo). Es frecuente observar que el principal del consejo de ancianos es asimismo el hombre de conocimiento (*shuta tshinea*) más importante. La unidad simbólica entre alianzas, poder, territorio y lo sagrado la da entonces el consejo de ancianos y los hombres y mujeres de conocimiento.

Evidentemente el conflicto generado por la creciente introducción de las relaciones sociales dominantes pone en tensión y en crisis este sistema simbólico de intercambio por reciprocidades y lo reordena en función del poder dominante o de su impugnación. En el ejemplo de Tenango (Neiburg, 1984) podemos observar que hay ancianos que son acaparadores de tierras y de café e intentan, mediante el consejo, mantener sus privilegios. Es más, uno de ellos rompió las reglas del juego convirtiéndose momentáneamente en cacique que ya no tomaba en cuenta al consejo. Sin embargo, fue derrotado por las fuerzas que mantuvieron el consejo, en cuyo seno se generó un movimiento por la redistribución y la recuperación del régimen comunal de la tierra. Esta tendencia tiene el apoyo de los ancianos más empobrecidos y, así, lo imaginario sigue siendo el espacio privilegiado de la defensa de las reciprocidades, de la tierra y de las formas colectivas de poder.

El ejemplo anterior nos muestra también que la etnia se encuentra en un proceso de redefinición desde el interior y depende de quién moviliza lo étnico y para qué fines. En este sentido la etnia es igualmente redefinida desde el interior, en donde las relaciones asimétricas internas también son interpretadas. No obstante esta redefinición de la etnia por parte de los grupos dominantes dentro de ella, en la generalidad de los casos de hechicería (salvo uno) registrados, que tratan relaciones asimétricas, siempre se trata de matar a los ricos.

El grupo étnico mazateco ha sufrido varias conquistas durante su historia. Desde los mixtecos, pasando por los aztecas (en una posible alianza subordinada en contra de los mixtecos y después con los españoles). En ninguna de las conquistas se destruyó su identidad. Es por ello por lo que buscamos en lo imaginario no sólo aquellos relatos míticos que consignaban la lucha en contra de los poderosos sino también aquellos que marcan claramente el *afuera* y el *adentro* como fortalecedores de la identidad (véase por ejemplo el cuento sobre las águilas, "que verdaderamente sucedió en mi tierra".)

Para Jean Baudrillard (1982, p. 209) lo simbólico no es un concepto o una categoría sino un acto de intercambio que denota una relación social y que disuelve la contradicción de lo imaginario con lo real. Lo simbólico en la cultura campesina mazateca es el intercambio recíproco de dar para recibir, en la lógica de la relación

hombre-naturaleza y la relación entre los hombres. Estas relaciones comprenden un intercambio definido espacialmente dentro de un territorio determinado e interpretado dentro de lo sagrado. La naturaleza es parte de lo sagrado e igualmente objeto de intercambio simbólico. El método campesino étnico para conocer e interpretar su práctica social se ubica en el ámbito de lo religioso. Si por ejemplo en una ceremonia de bautizo se evocan las leyes de Dios para cimentar una alianza entre las familias, el acto social es un acto sagrado.

Es un discurso porque a través de las reciprocidades, en el intercambio de dones, se ubican las relaciones de poder. El mito se presenta en todos los ámbitos sociales. En él se construye el "antropos" frente a la naturaleza o con ella, frente a sí mismo y frente a los demás. Como discurso denota una relación de poder que, en lo imaginario, se mueve entre la vida y la muerte. El poder de los ancianos se basa en las alianzas sociales que están fundamentadas en la relación de intercambio entre lo sagrado y lo profano. Todo aquello que se sale del esquema del intercambio es una amenaza terrible a la propia identidad —por ejemplo un hechizo. La muerte como la construcción simbólica de un intercambio con lo oculto es relacionada con lo sagrado. Así al evocar a lo sagrado también se está hablando con los antepasados, pero a la vez con lo que "mueve" a la naturaleza y a los destinos del hombre. Cuando los muertos vienen todos los años y se les da comida, se está dando algo para provocar su benevolencia hacia el grupo. Su presencia asegura la identidad grupal con el pasado. Los antepasados están presentes como mediadores con lo sagrado (sus almas son las estrellas que a su vez son los ayudantes del Sol, consigna el mito). Bajo la mirada de los antepasados se fijaba el programa de trabajo del nuevo presidente municipal elegido en Usila. Este programa se presentaba en el cementerio cada 6 de enero.

El viaje extático con los hongos, hojas y semillas sagradas es tal vez el vehículo más importante de la relación simbólica con lo oculto. En la comunicación hay que dar para recibir. Pero, sobre todo para equilibrar un desequilibrio o para evitar un problema, el mecanismo de dar para recibir es central. La experiencia colectiva del viaje extático es también centralmente atacada por los sublimes antropólogos y lingüistas del ILV cuando quieren introducir "la verdadera fe".

Resumiendo podemos afirmar que la religión mazateca es la que modela la cultura étnica en cuanto reproduce en lo simbólico las bases de la reciprocidad entre las familias patrilocales. Es una religión del espacio concreto vivido sacrificialmente, es decir de dar para recibir, y desde esta perspectiva se organizan las relaciones entre los hombres. Su universo de simbolización se basa por lo tanto en la práctica campesina territorializada (de sembrar, de enfrentar la vida y la muerte) y finca sus raíces en la tradición religiosa mesoamericana.

Como religión campesina no tiene iglesia y al grupo le pertenecen las condiciones de producción, circulación y consumo simbólico. No presenta especialistas totalmente escindidos de la masa sino íntimamente vinculados al grupo. A través de ella se intenta superar las contradicciones hombre-naturaleza, vida-muerte, hombre-mujer. Todo esto dentro de la perspectiva de superar simbólicamente las contradicciones reales y resolver desequilibrios presentes y futuros. El mito evoca al tiempo primordial para ordenar el entorno geográfico y social y así asegurar la sobrevivencia. El ritual es el espacio social y religioso en donde se realiza el intercambio simbólico. El intercambio simbólico en el ritual es a la vez la cimentación, resolución o renovación de la alianza. Generalmente el ritual evoca el origen como situación ejemplar para que se componga el presente desequilibrado y así construir la pequeña utopía: de haber cumplido con las reciprocidades y, con ello, asegurado el bienestar.

5. LOS APARATOS DE HEGEMONÍA

ANTES ERA EL CAOS Y AHORA VIENE LA LUZ: LOS DISTINTOS INDIGENISMOS

La producción, circulación y consumo de la concepción del mundo mazateca se genera y desarrolla alrededor del modo de organización étnica de la subsistencia; se trata de una forma agraria y étnica de enfrentarse con la nación. Por lo tanto cualquier organismo estatal que intervenga en la región y ponga en entredicho lo étnico tendrá que luchar también en el terreno de lo ideológico. Aquí se genera un problema de poder y hegemonía política. Si la nación construye aparatos de hegemonía para mediar entre el capital y las distintas formas de trabajo con el fin de reproducir el sistema en su favor, el Estado intentará imponer desde su perspectiva aparatos de hegemonía adecuados a la región étnica. El Estado, como el ente más poderoso y general del sistema reinante, tiene que "abrir brecha" en el sentido literal y figurado. Abrir brecha significa para Aguirre Beltrán superar, a la vez, "la ecología agreste" (¿para quién?) y romper el "sentido de casta" que da el idioma, la cultura y las formas políticas de organización. Detrás de esta concepción desarrollista de una región está el viejo argumento liberal de la libre circulación de la mercancía, incluyendo por supuesto las mercancías tierra y hombre.

Si la argumentación del autor antes citado tiene cierto nivel de precisión para describir la forma de inserción de los grupos étnicos dentro de la sociedad mayor, también es cierto que se trata de una concepción autocentrada desde la perspectiva del Estado que intenta proyectar conscientemente una política hacia los grupos étnicos. La política con la que se interviene en las regiones étnicas, sin que los grupos se organicen políticamente y formulen un proyecto político propio, podemos nombrarla "indigenismo".

El o los distintos indigenismos estatales (y a su sombra los indigenismos de los aparatos de hegemonía "privados") constituyen la adaptación de la política dominante en la nación a las condiciones específicas de los grupos y regiones étnicas. Los indigenismos intentan desechar las formas de producción, circulación y consumo de la cultura étnica para organizarlas en aparatos de corte nacional. La cohesión grupal y territorial de los grupos étnicos ha tenido dos caras importantes. Por una parte la defensa de su territorio y de su identidad y, por otra, los grupos de poder regionales que establecen una relación de tipo dominical como forma de explotación del trabajo. El despojo de los campesinos de origen étnico de sus condiciones de producción (tierra, productos y trabajo) es el elemento

justificativo más importante de los aparatos de hegemonía para ingresar a las regiones étnicas.

Frecuentemente los grupos "modernizantes" externos reciben el apoyo de varios sectores del grupo étnico, cuando éstos buscan una salida "ético-social" a una crisis generada por las condiciones de explotación y opresión y que las propias instituciones étnicas no pueden resolver. Así el apoyo masivo a una secta protestante de tipo carismático no sólo se explica por la manipulación de lo religioso a partir de una voluntad del imperialismo norteamericano para evitar la organización política de todos los trabajadores en contra del capital y del Estado. Esto podrá ser cierto en parte y la actuación de los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano en la región así lo demuestra. Se trata también de la ocupación de un vacío sentido por el grupo cuando sus organismos son cuestionados (por ejemplo por el caciquismo) y les es difícil enfrentarlo en su terreno. Las sectas representarían en este caso el escape del grupo de las redes del poder caciquil (en otros casos —como en Usila por ejemplo— sucede exactamente lo contrario).

En la región de Tenango, en cambio, las sectas protestantes no han entrado masivamente ya que el consejo de ancianos ha sabido recomponerse ante las nuevas necesidades surgidas a raíz de la introducción del café. Su organización política y simbólica satisface a la economía moral existente. Sin embargo en Jalapa de Díaz, en donde el caciquismo se genera a raíz de la Reforma Agraria y donde los consejos de ancianos han perdido su vigencia, la visión unitaria de lo étnico se comienza a desmoronar ante las arbitrariedades caciquiles. En ese ambiente es donde se desarrollan las sectas.

Con el ejemplo anterior quisiera plantear la tesis siguiente: la manera como se desarrollan los aparatos de hegemonía en una región determinada depende de la relación de fuerzas. Si bien en partes de la región mazateca los consejos de ancianos todavía encabezan las condiciones políticas de la reproducción económica y social, en otras, a través del movimiento de recuperación de las tierras, se forma un bloque campesino ligado a los aparatos de Estado y es el que aparentemente controla el acceso a la tierra mediante el sistema ejidal. El campesinado tiene que mirar cómo desde sus propias filas se perfila una nueva clase explotadora emergente que, a la sombra del Estado, construye o apoya al caciquismo, participa en los organismos de mediación política y sobre todo en los organismos patronales, portavoces del partido oficial en la región.

Siempre que un aparato de hegemonía es introducido en la región étnica la resistencia que se le opone es insuficiente para evitar la desarticulación y desorganización de grandes sectores de la población mazateca. En la polaridad aparato de hegemonía-instituciones étnicas se crean las tensiones clave de la confrontación ideológica y organizativa de lo étnico particular y las ideologías y organizaciones "generales". En estas últimas domina la lógica producti-

vista para el mercado, para la cual los campesinos son los que "no saben" y los técnicos "los que sí".

La política del lenguaje es fundamental para esta intervención. Parafraseando a Gramsci (*Literatura y vida nacional*, p. 252) podemos afirmar que una de las bisagras de la hegemonía política está en el lenguaje. Cuando el Estado se plantea una política de lenguaje determinada (la de destruir las lenguas étnicas), se está planteando en realidad otra cuestión: la intervención y el crecimiento de una clase dirigente regional que reorganiza la hegemonía cultural y la necesidad de vincular las masas con los aparatos nacionales y sus intelectuales. En efecto, se trata de transformar una región, romper sus formas de organización interna de tal manera que las masas participen en forma pasiva en los designios y vaivenes de la política dominante. Entonces estamos mirando una especie de "revolución cultural" de carácter pasivo. Las masas se vuelven objeto y no sujeto de una política.

Con esta forma de interpretar la política y la cultura quisiera señalar que estoy asimismo criticando la teoría del reflejo, para la cual las condiciones de producción inmediatas se reflejan automáticamente en la superestructura. Más bien pienso que con la revolución pasiva el Estado intenta abrir mejores posibilidades de modernizar la explotación capitalista. Partimos de la idea de que la hegemonía pone a todos los grupos sociales al unísono con el proyecto o proyectos nacionales de las fracciones de clase dominantes, de tal manera que no sólo se trata de desarrollar la cohesión sino también el consenso por parte de los grupos explotados y oprimidos. Los aparatos de hegemonía tienen como función establecer una relación adecuada entre clases y grupos subalternos con el Estado. Esta relación no existía cuando eran los poderosos regionales quienes controlaban el aparato de Estado inmediato y sometían así a los grupos oprimidos, sin mediaciones, de manera directa. Este sometimiento brutal estorba la construcción de un consenso hacia la situación existente.

Cuando hablamos de fracciones de clase dominante nos referimos a la posible contradicción entre los intereses globales de la clase en el poder y los de la clase dominante local que basa su proceso de acumulación en el sistema de explotación dominical, a saber, mantener artificialmente aislado al campesino de origen étnico y aprovechar las diferencias culturales para la explotación del trabajo. Los latifundistas, finqueros y comerciantes-usureros forman el bloque de la clase dominante regional. Como terratenientes y comerciantes-usureros sus intereses no siempre coinciden con los intereses más generales de los representantes de los capitales financieros. Los aparatos de hegemonía más ligados a las políticas federales tienen mayor capacidad mediadora que los organismos patronales regionales directos. Por lo anterior la hegemonía política está vinculada a procesos mayores que los que se establecen en una región determinada.

Aquí también se presenta la ideología de la innovación como jus-

tificadora de la acción "indigenista" frente a las condiciones más exageradas de la explotación y dominación de carácter dominical. Así se justifica la heroicidad de algunos maestros o funcionarios del Instituto Nacional Indigenista asesinados por caciques locales que representan al bloque en el poder a nivel regional. Sin demérito de estas acciones personales es preciso señalar que no corresponden a la política oficial cuya línea no es precisamente hacer frente a las fechorías de los grupos de poder locales.

Hegemonía no sólo se refiere a la constante interpretación política e ideológica de los acontecimientos básicos en torno a la explotación, también engloba a toda la vida práctica. Se trata de organizar el conjunto de formas de vivir, sentir y actuar o, dicho sintéticamente, la cultura. En México, como en general en los países de América Latina y del llamado Tercer Mundo, el problema de las clases o clase dominante es el desarrollo desigual. Existe una disimetría entre el Estado y los grupos explotados, sobre todo aquellos con especificidad étnica. La desigualdad proviene no sólo del desarrollo económico desproporcionado en que una parte se acumula a partir del saqueo, del retraso y la sobreexplotación de otras. Si a lo anterior le agregamos que cada capa social elabora su propia cultura y recurre constantemente a su práctica social para afirmar, desechar o construir formas nuevas, el problema para el organismo más general de la nación —el Estado— está en reorientar esa producción cultural que ha crecido históricamente en el constante vaivén de las distintas correlaciones de fuerza. Cuanto "mejor" hegemonía, mayor consenso y "cercanía" del Estado con las masas. Cercanía por supuesto no quiere decir que representa los verdaderos intereses del pueblo.

La presencia de los aparatos de hegemonía del Estado se manifiesta a través de una cadena de intelectuales que unifican las regiones "alejadas" con los centros de producción ideológica centrales. Si los intelectuales son de la región y fungen como mediadores, cuánto mejor: es así como se garantizan los vínculos entre las masas y el Estado.

Cuando hablo de intelectuales manejo la concepción de Gramsci, es decir que si bien todos los hombres son intelectuales porque son portadores particulares de una concepción del mundo —explícita o implícita—, no todos ejercen una función intelectual en la sociedad. Éstos son elementos de cohesión social de un bloque de fuerzas, entre los representantes de los grupos regionales de la clase dominante, el Estado y los grupos subalternos, en nuestro caso el étnico. Tienen la función de organizar la hegemonía social de un grupo y su dominación estatal. Son quienes trabajan en la organización de la producción, la cultura y la administración pública. Son aquellos "funcionarios" que surgen de los diferentes aparatos de hegemonía de la clase dominante.

Por las características de la construcción histórica del aparato de Estado a partir de la revolución de 1910, la mayoría de los inte-

lectuales que intervienen en las regiones étnicas están directamente ligados a él. Sin embargo hay varios otros que provienen de la esfera privada, como los poderosos aparatos culturales de los medios de comunicación que difunden e implantan de manera brutal el modo de vida norteamericano en la población en general, y en la étnica en particular, y como los aparatos religiosos de origen diverso.

Resumiendo, los aparatos de hegemonía tienen la misión de organizar la transformación cultural en un sentido amplio sobre la base de la estratificación social. Con ello queremos destacar que el aparato de hegemonía organiza y promueve el modo de concebir la política y la cultura de las clases dominantes. Se trata de reeducar a las masas explotadas en cuanto a la disciplina que el capital requiere de sus trabajadores, así como en cuanto a su actitud hacia la sociedad dominante. Son organismos que implantan una visión y una actitud ético-social adecuadas a la forma de explotación reinante.

Los aparatos de hegemonía están organizados jerárquicamente y pocos de ellos están destinados a trabajar exclusivamente en las regiones étnicas. Solamente los que se crearon explícitamente para ello tienen una tesis o una "teoría" más precisa de su accionar. Sin embargo, su intervención efectiva dependerá de su capacidad de mimetizarse según lo requieran las condiciones socioculturales regionales. De hecho cada aparato de hegemonía recluta no sólo especialistas nacionales para la región, sino que también va educando sus cuadros provenientes del propio grupo étnico. Junto con los representantes nacionales de los aparatos de hegemonía forman un conjunto grupal estratificado que va configurando su modo de acción. Cuando por ejemplo el pastor norteamericano ligado al Instituto Lingüístico de Verano plantea en una comunidad como Usila que los comunistas desunen a las familias, roban a los niños, etc., su accionar ideológico se ubica sobre el eje de la contradicción este-oeste. En cambio, para los intelectuales orgánicos locales y permanentes de las sectas protestantes este elemento no es importante ya que no tiene expresión local inmediata alguna. Más bien lo reelaboran a su manera, traslapan conceptos como comunidad y trabajo colectivo con comunismo y transforman el discurso generado en el exterior para adaptarlo a las situaciones locales y a las contradicciones con los grupos de poder locales. Si no hay una relación inmediata entre aparato de hegemonía y poderosos locales es posible que se generen incluso contradicciones entre los organizadores locales surgidos de la masa y los organizadores a nivel nacional o internacional. Es así como dentro de un mismo aparato de hegemonía se pueden desarrollar varias versiones incluyendo estrategias que se apartan de un planteamiento original.

A veces estas versiones forjadas al calor de las contradicciones locales entran en pugna con las instituciones centrales. Esto lo hemos observado en organismos tan complejos como las sectas protestantes, la iglesia católica o la Secretaría de Educación Pública.

La integración masiva de cuadros regionales como promotores de la política del lenguaje y educativa oficial crea a la vez un vínculo estrecho entre las masas y el Estado, sobre todo si funcionan las asambleas de padres de familia, vínculo que va a ser aprovechado especialmente por el partido oficial en tiempo de elecciones. Sin embargo, pueden darse condiciones de ruptura hacia la política oficial en el momento en que estos cuadros se unifican como trabajadores y sobre todo si los sistemas jerárquicos internos del Estado son ineficientes para controlarlos. En esta situación se crean condiciones nuevas entre las masas y los intelectuales regionales y es cuando pueden surgir políticas alternativas dentro de un nuevo proyecto popular. Dentro de los aparatos de hegemonía se expresan constantemente relaciones de fuerza (para esta discusión véase Bucí-Glucksmann, 1978, pp. 86ss.)

Una característica clave en la acción de los aparatos de hegemonía es el discurso justificativo que acompaña su quehacer en las regiones étnicas. En realidad se trata de una lucha cotidiana por la interpretación de los hechos de poder. Cuando en los capítulos anteriores tratábamos de dilucidar los ejes centrales de la concepción mazateca del mundo nos referíamos también a una lucha alrededor del poder. Era la teoría del equilibrio de las alianzas y lealtades primordiales entre las familias patrilocales que ocupan un territorio determinado y basan su cultura étnica en la economía de subsistencia. Pero el proceso de polarización interna de la población crea nuevas identidades que requieren una teoría para ocultar el conflicto como tal. Los aparatos de hegemonía surten a la población de una visión del mundo que esconde las contradicciones reales. Los aparatos de hegemonía indigenistas transforman idioma, lenguaje, costumbres agrícolas, vestimenta, y hasta gestos, modos de festejar, de organizar el espacio doméstico, etcétera.

El proceso de implantación de la nueva hegemonía tiene como base fundamental la división entre el trabajo manual y el intelectual. Cuando existe el consejo de ancianos, el hecho político (como ejercicio de poder de la colectividad a través de su consejo) es a la vez un hecho religioso y social. El brujo es un "psiquiatra social", médico y agrónomo. Enfermarse es un hecho individual y, a la vez, de interrelación social conflictiva. Ahora, con la separación de los intelectuales en diferentes organismos se logra también la desintegración del conocimiento unitario del grupo étnico. Desdoblar y reorganizar institucionalmente, de manera compartimentada, la producción de conocimientos es la misión de los aparatos de hegemonía. Este proceso presupone la destrucción de un tipo de conocimiento nacido de la experiencia propia grupal para sustituirlo por los de los centros de producción hegemónicos. En su proceso reeducativo los aparatos de hegemonía tienen que reinterpretar constantemente el cambio de lo que fue a lo que es ahora, para forjar el mañana. Así se va hilando la legitimación de la acción de los aparatos. En

este discurso se construye el antes como la oscuridad, la ignorancia y lo cerrado; el ahora como el tiempo de la acción, y el mañana como algo luminoso, el progreso. Su estructura básica es *antes era el caos y ahora viene la luz*.

En este ambiente los aparatos de hegemonía intervienen a la par en el terreno de la producción y en el del acceso a la tierra, educación, salud y religión. Todos llevan una "verdad" producida nacional e internacionalmente; todos niegan el conocimiento acumulado por milenios o lo miran como un atraso, de tal manera que ven frente a ellos a un sujeto "ignorante", que "ni siquiera" sabe leer o escribir, que no sabe ahorrar, que no quiere destacar de la masa, etc. Frente a la ignorancia viene la luz y el "progreso". Estos elementos de justificación tienen a veces una base material que deslumbra por su innovación, como son los medios novedosos de sanidad o agroeconómicos. Detrás de ellos está el objetivo de reorganizar la lógica de la subsistencia hacia una lógica productivista pero, en la práctica, esta última está muy lejos de traer verdaderamente el progreso y bienestar de la población étnica.

Varios aparatos de hegemonía intervienen en las regiones étnicas. Algunos tienen la función específica de organizar determinados sectores de la población mazateca, otros están orientados a los aspectos más ideológicos y no se refieren al quehacer inmediato de la política. La secuencia con la que los trataremos no refleja el orden de importancia. En una primera instancia abordaremos la introducción a la región étnica de una organización campesina priísta. En segundo lugar analizaremos el accionar del Instituto Nacional Indigenista. Aquí incluiré la política educativa, aun cuando en los últimos años se ha separado del Instituto Nacional Indigenista y depende ahora directamente de la Secretaría de Educación Pública. Posteriormente analizaremos dos aparatos de hegemonía de origen no estatal, pero que funcionan con la bendición del Estado: las sectas protestantes y varias iglesias de distintas denominaciones católicas. (Cada una tiene su concepción del indígena y sus formas de intervención. Justamente porque el terreno más importante del poder de los ancianos es el fundamento sagrado de la relación hombre-naturaleza y de las relaciones de alianza entre las familias, las misiones católicas y las sectas norteamericanas encabezadas en este caso por el Instituto Lingüístico de Verano cobran un carácter central. Paradójicamente, su misión es la de desacralizar la naturaleza mandando lo sagrado al cielo y vinculando la producción religiosa, antes autónoma, a los aparatos dominantes. En la identidad étnica, la relación hombre-naturaleza es tan importante como las alianzas entre las familias. Si se rompe esta relación fundamentada igualmente en lo sagrado, se quiebran los elementos determinantes de la cohesión social, como son las lealtades primordiales.)

La intervención en la región de los distintos aparatos de hegemonía pertenece a todo un proyecto político hacia los grupos étnicos.

En nuestro caso el proyecto político regional tiene una base económica y está organizado de manera central por la Comisión del Papaloapan, que coordina todos los proyectos de desarrollo y organiza ciertas acciones del propio Instituto Nacional Indigenista. Por lo anterior podemos decir que existe un proyecto de desarrollo explícito para la región en el cual los grupos étnicos no tienen participación en su diseño y ejecución.

LAS ORGANIZACIONES CAMPESINAS OFICIALES

La tensión más importante que se da entre una región étnica y el resto de la nación consiste en que el desarrollo diferente y desigual se presenta en todos los ámbitos: económico, social y político. El Estado tiene que encontrar un puente dentro de esta tensión y administrarla en su favor. Aunque se han construido aparatos especialmente destinados a tratar con los grupos étnicos como es el Instituto Nacional Indigenista, el Estado se acerca a las etnias como población campesina y productora. La introducción de los aparatos oficiales dentro de la región se da de manera desigual y contradictoria debido a dos razones: por una parte, el Estado no desarrolla deliberadamente una concepción política de región étnica y, por otra, los mazatecos tampoco plantean sus demandas como étnicas. Así, la introducción principal de los primeros aparatos se da, por comunidades o municipios, con la Reforma Agraria. La vinculación de los intereses inmediatos de los campesinos con el proceso de reforma agraria crea un consenso hacia los aparatos de Estado.

Dentro de la tensión etnia-nación surgen intelectuales locales que pueden establecer el puente entre el grupo étnico y el Estado. Una condición para que estos intelectuales se desarrollen es que dominen el idioma y la cultura étnica y a la vez el idioma y la cultura nacionales. Bajo esta premisa los ancianos que hablan únicamente el idioma mazateco nada tienen que decir. Por ejemplo, en la región de Jalapa de Díaz, el que comenzó a fungir como intermediario entre la masa de campesinos y el Estado era el único que sabía leer y escribir, había cursado hasta sexto año y, además, manejaba una máquina de escribir. Con estas habilidades para realizar los trámites se convirtió en el principal agente de la Reforma Agraria y a la vez el que introdujo la Confederación Nacional Campesina (CNC) después de la formación de los comités agrarios. Los maestros rurales desempeñaban en esta época un papel especial. Eran los principales puntales del Estado federal dentro de las regiones étnicas y orientaban a los campesinos en la tramitación para obtener tierras. Eran perseguidos y asesinados porque impulsaban un nuevo proyecto social para la región. Casi no hay ejido nuevo que no haya sido promo-

vido por los maestros. El aspecto revolucionario de su papel como intelectuales es que impulsan la transformación regional en la cual las masas campesinas recuperan momentáneamente la iniciativa frente a sus enemigos de clase.

Es mediante este mecanismo como se crea el consenso entre las masas campesinas y el Estado. Es esta relación y esta vinculación la que va a reeducar a los campesinos mazatecos desde el punto de vista político. Los intelectuales locales tienen un papel primordial en este proceso de reeducación. Los caciques nacidos dentro de estas condiciones cumplen entonces dos requisitos básicos: conocer exactamente la situación local y participar de la cultura étnica, pero también saber integrarse dentro de los nuevos aparatos de Estado. Como puntal de la política del Estado, el cacique es el organizador de las masas desde el punto de vista estatal. Frente al Estado utiliza como fuente de poder sus conocimientos y su cercanía a la cultura étnica. En este doble papel, el caciquismo, en las regiones étnicas, recuerda un tanto al "gobierno indirecto" de corte británico o francés en África. Es el puntal para introducir desde la base el proyecto de acumulación dominante. No se puede concebir al cacique solamente como un mediador político. En sus funciones políticas introduce, en pequeño, las nuevas formas de acumulación capitalista sobre la base de la economía campesina. Utilizando su poder acapara tierras, desarrolla el comercio (no cualquier comercio, sino aquel que tiene que ver con regiones de difícil acceso por la "geografía agreste"). Él es quien tiene la posibilidad de controlar los medios de transporte. El caciquismo es entonces impensable sin acaparamiento de tierras y sin comercio de corte usurario. Este fenómeno se debe a que los campesinos mazatecos no controlan desde su organización étnica a los "nuevos intelectuales orgánicos" y así a los aparatos de hegemonía, sino que precisamente éstos sustituyen su forma de organización política. Es así como se crea el marco político preciso para impulsar el proyecto dominante en la región étnica.

En Tenango no hubo reforma agraria pero sí introducción de la CNC y el PRI. Sin embargo, el consejo de ancianos pudo mantener su poder social y político porque no permitió que se desarrollaran mediadores políticos sin su consentimiento.

Ahora bien ¿cuál es la relación entre masa campesina, caciquismo y aparatos de hegemonía? Mi primera respuesta está fundamentada en el hecho de que los campesinos son organizados alrededor del acceso a la tierra. Cuando funciona el régimen comunal de tenencia y hay suficiente tierra, el consejo de ancianos es el que regula el acceso a la tierra mediante la "administración" de las alianzas sociales. Sin embargo, a partir de la Reforma Agraria, los ancianos se subordinan a las decisiones de los aparatos de Estado con sus intelectuales orgánicos locales. Obviamente el acceso a la tierra no es el único factor de vinculación entre los mazatecos: el caciquismo,

la organización campesina, el partido oficial y los aparatos de Estado de nivel federal intervienen en este sentido.

Si bien en muchos casos el caciquismo surge en torno al reparto agrario, posteriormente las relaciones se vuelven más complejas. Paralelamente al acceso a la tierra, el cacique funge como "benefactor económico" cuando la economía familiar requiere circulante por una emergencia. Puesto que con regularidad hay enfermedades que curar, entierros, fiestas, etc., la necesidad de pedir prestado a los comerciantes usureros, como adelanto sobre el pago de la cosecha, crea una dependencia que frecuentemente es apoyada por relaciones de compadrazgo, es decir por las lealtades primordiales. Generalmente los caciques y/o comerciantes-usureros son los que más compadres tienen. El compadrazgo funciona entonces no sólo para crear alianzas entre iguales sino también para cimentar la desigualdad. Es también un mecanismo para fortalecer las facciones en las luchas intercaciques por el poder. Con esta perspectiva hay que entender el apoyo de las bases campesinas al cacique.

Sin embargo, no todo es apoyo. El caciquismo es impensable sin la violencia directa. Como administrador estatal de una región aislada, es decir como controlador de todos los medios clave dentro del desarrollo desigual para instrumentar el proyecto de acumulación dominante, el cacique ejerce la coerción a través de bandas armadas. Coerción y lealtades primordiales son parte de la organización política del Estado en las regiones étnicas. Mientras no entren otros aparatos de Estado que diversifiquen el ejercicio del poder, es decir mientras sea el cacique quien controle los puentes de relación con el exterior, éste seguirá siendo la figura política dominante. Desde esta perspectiva, el control sobre el acceso a la tierra permanece como uno de los niveles de organización política de las masas campesinas. Por ello el cacique o sus opositores intentan manipular a los comisarios ejidales para el ejercicio de su poder. A veces el comisario ejidal es apoyado por los ancianos, que han reducido su radio de acción al ejido. En este caso lo que el comisario decida respecto a cualquier problema será apoyado por la comunidad entera. Por ejemplo, en el ejido de la Chuparrosa, casi nadie fue a votar por uno u otro candidato para la presidencia municipal porque al comisario ejidal "no le parecían" las corruptelas del cacique.

El acceso a la tierra depende de la correlación de fuerzas que se establece entre los desposeídos, los aspirantes a la tierra y los terratenientes. Mediante la CCR* y la CNC los campesinos tramitan con las autoridades agrarias la asignación de la tierra. Este hecho le da mucho poder a los caciques frente a los campesinos. En esta situación de intermediarios acumulan tierras, generalmente de manera ilegal, se alían por sus nuevos intereses con los terratenientes y así forman el bloque social dominante de la región, indisolublemente

* Central Campesina Independiente (afiliada al PRI).

vinculado a los organismos priístas. Ante este mecanismo los campesinos se ven obligados a apoyar a los intelectuales orgánicos y a la organización priísta, sobre todo si no hay una alternativa regional. Es mediante estos mecanismos como se genera también la correlación de fuerzas desfavorable para los que nada tienen. Es así como los aparatos de hegemonía se convierten también en puntales políticos del proyecto de acumulación de la burguesía regional. A la sombra de los caciques ligados a los organismos oficiales se impulsa la formación de una clase emergente local y regional.

Este proceso no se desarrolla sin contradicciones. En la región de Jalapa de Díaz, la alianza entre caciques, nuevos comerciantes, grupos emergentes de campesinos enriquecidos y una nueva burguesía local entra en crisis cuando el cacique, por el ejercicio despótico de su poder, asfixia no sólo a campesinos pobres sino también a este grupo emergente. De esta manera, cuando la Comisión del Papaloapan necesitaba mediadores políticos más eficientes que la anquilosada CNC local, incapaz de responder al proyecto de modernización y a las necesidades coyunturales de trasladar a miles de campesinos debido a la construcción de la presa Cerro de Oro, se introduce la Central Campesina Independiente.

Al igual que en la relación cacique-organización campesina oficial, un joven maestro de la familia del cacique que había participado en algunas luchas democráticas en la ciudad de Oaxaca utiliza su poder de movilización entre el grupo étnico y la sociedad nacional para organizar la resistencia al cacique. Ello es posible en el momento en que recibe apoyo de la cci priísta. El monopolio de los aparatos de hegemonía directamente ligados al cacique se pone en entredicho.

La lucha anticaciquil adquiere una perspectiva importante para los mazatecos de Jalapa de Díaz cuando las esperanzas de cientos de campesinos y sus familias de sacudirse el caciquismo se vuelcan en esta nueva fórmula política. Pareciera que aquí se cumple aquel cuento ("que fue verdad en mi tierra") en donde viene una plaga de águilas a comerse a la gente y a los niños; surge un héroe, las mata y luego se casa con la hija del rey. Se vuelve poderoso y comegente. Al joven maestro se le otorga el mismo papel del héroe que mata al águila perjudicial. En las elecciones municipales el cacique es obviamente derrotado, pero comete, como siempre en estos casos, un fraude electoral apoyado por los diputados al congreso estatal y federal.

Con las mujeres por delante, más de tres mil personas se poseionan del palacio municipal. Los comisarios ejidales firman un papel legitimando tal acción. Pero la represión no se hace esperar: con policías de Tuxtepec el cacique retoma brutalmente la presidencia municipal y rehace así su monopolio político sobre la base de la represión abierta.

Sin embargo, el PRI está dividido a nivel regional por la interven-

ción de otros aparatos de Estado que tienen una relativa autonomía del bloque regional en el poder. Así no se da la anunciada represión sobre los líderes ni la acción penal corrupta. La cci local, aun perteneciendo al PRI, tiene que actuar más o menos clandestinamente en la región. Por largos meses logra aglutinar los intereses legítimos de los campesinos mazatecos. Ante la represión, las formas de resistencia étnicas son movilizadas. El ayudante del cacique y principal actor de la represión se "suicida" con veneno. Con una sonrisa llena de sorna un campesino me comenta: "quién sabe cómo murió; dicen que lo embrujaron y así tuvo que morir".

Al correr del tiempo, la cci enseña su verdadera cara cuando comienza a hacer labor para que parte de los campesinos mazatecos de Jalapa de Díaz acepten el repudiado reacomodo originado por la construcción de la presa. Los líderes locales entran en el juego y, por primera vez, surge la duda en la población respecto a si aquélla realmente representa sus intereses. El ciclo en que los héroes se convierten en comehombres se cumple. Los líderes, a cambio de migajas de poder y grandes ventajas económicas (por ejemplo contratos de desmonte en el área de embalse de la presa) conseguidas por su militancia en la cci priísta, abandonan el proyecto popular para participar directamente en los tejemanejes caciquiles. Avalan asesinatos y apoyan la corrupta dirección sindical de los maestros, anteriormente destituida por corrientes democráticas. Con la cci y sus líderes locales se cumple una vez más el ciclo de la movilización popular que hace florecer las esperanzas de los más empobrecidos del grupo étnico, esperanzas que los aparatos de hegemonía pronto harán desvanecer. A los campesinos pobres en lucha contra el caciquismo y su aparato de hegemonía local, se suman fuerzas sociales emergentes que habían sido reprimidas por apoyar al cacique anterior al que ahora tiene el poder. Las bases sociales de la cci son los campesinos organizados en ejidos y algunos comerciantes y nuevos terratenientes que se sienten asfixiados por el caciquismo. Como organismo de mediación política que es, la cci primero moviliza a los campesinos aparentemente en contra de su traslado a otras regiones; posteriormente, ya establecido el contacto y la confianza entre organización y base, se "convence" a los nuevos intelectuales orgánicos, mediante jugosas prebendas, de la necesidad del traslado; finalmente partes del grupo emergente se alían con el cacique en las elecciones y la oposición se aglutina alrededor de algunos comerciantes.

Por su desesperación ante esta situación, la población se vuelca masivamente sobre las sectas protestantes introducidas en la región por el Instituto Lingüístico de Verano. Es notoria la mayor penetración de las sectas en Jalapa de Díaz que en los municipios contiguos donde la situación es menos conflictiva.

Los discursos mediadores entre los campesinos mazatecos y el Estado se vuelven especialmente claros cuando se realizan reunio-

nes de "trabajo" con sus representantes locales y estatales y las autoridades agrarias. Veamos:

En febrero de 1978 se convoca a una asamblea más de ejidatarios de la región con los representantes de la cci y el delegado agrario estatal para que, por boca de sus comisarios ejidales, se presenten los problemas apremiantes de cada ejido. Asisten alrededor de 300 personas. A uno de los planteamientos de los campesinos el delegado agrario responde:

El gobernador tiene tantos problemas, ¿verdad? Tiene el paquete de la Comisión del Papaloapan, de la Oficina Agraria. No olviden que nosotros somos sólo funcionarios de a pie. De a pie quiere decir que los que llevamos los informes a los altos funcionarios somos nosotros. Ellos son los que tienen que definir esta situación, ¿verdad? Y el problema es intersecretarial, entre la Secretaría de la Reforma Agraria y la de Educación Pública. Pero desgraciadamente los organismos, bueno, no los organismos, éstos son buenos en sí, para eso fueron creados, sino los elementos de los organismos de las secretarías están fallando. Entonces no creo que esté por demás que visiten al licenciado Arturo, y ahí los espero el lunes en la oficina para que vayamos juntos. Mi oficina es de puertas abiertas: ahí no se necesita audiencia, compañeros, bueno les voy a dar mi nombre...

El discurso mediador es importante puesto que se va a repetir en toda la reunión. Los intelectuales orgánicos locales habían creado una gran expectativa para que en esa reunión se resolvieran los problemas de tierra más candentes en la región, las arbitrariedades del cacique, etc. Fue una asamblea en la que se reunieron casi todos los comisarios ejidales y sus ejidatarios más allegados. Cada uno hizo una ponencia y presentó los problemas de los ejidos. Fue una asamblea amplia. La estrategia mediadora del dirigente de la cci consistió en traer al funcionario agrario hasta las comunidades y así demostrar a la gente sus vínculos y su capacidad para resolver los problemas.

La presencia de los dirigentes estatales de la cci con los funcionarios de la Secretaría de la Reforma Agraria estatal fortalece al grupo de dirigentes locales y este elemento es uno de los objetivos no expresados de la reunión. Veamos por qué:

El funcionario agrario desarrolla una estrategia discursiva y culpa a los funcionarios de mayor jerarquía de la no solución de los asuntos. Al afirmar que el señor gobernador tiene mucho que hacer, que no se puede ocupar de asuntos menores (como el de ellos), reproduce la visión de que los campesinos mazatecos son subalternos, que no tienen importancia. Este mensaje está envuelto en la verborrea de la importancia del señor gobernador, que en realidad no tiene ninguna función concreta dentro de su discurso. Pero no podía dejarlo así: tenía que hacer sentir a los campesinos su minusvalía para después darles una salida que los esperanzara respecto a la solución de sus asuntos. Se ofrece a acompañarlos por el laberinto de

las distintas oficinas, entre ellas la más inmediata, la oficina regional de la Secretaría de la Reforma Agraria.

Al cambiar el terreno de la negociación (de la asamblea de ejidatarios a la visita de una comisión a las oficinas) se transforman también los mecanismos de presión: se lleva a los campesinos a un terreno que no es suyo y donde la mayoría no puede controlar el proceso de negociación. Es especialmente dramático el discurso de clausura por el mismo funcionario estatal de la Secretaría de la Reforma Agraria.

Compañeros: inmerecidamente me toca la clausura de esta reunión de trabajo y en mi calidad de representante de la Secretaría de la Reforma Agraria del estado, siendo las 14 horas, declaro solemnemente clausurada esta reunión, que indudablemente va a venir en beneficio de los campesinos de esta región promovida por la Central Campesina Independiente en cooperación de la CNC. Y las puertas de las oficinas del estado están abiertas y especialmente de su servidor para que el día que ustedes deseen hagan el favor de visitarnos. Gracias.

Al prometer a los campesinos recibirlos cuando quieran, el funcionario no hace más que engañarlos, ya que en realidad pospone a un futuro indefinido la solución a los problemas apenas planteados.

El objetivo fundamental del aparato de hegemonía es entonces el de encuadrar la acción campesina en los marcos y el terreno de los aparatos de hegemonía y las secretarías de Estado. Se educa así a las masas campesinas para que esperen, para que acepten su falta de importancia, y para que sus demandas no se resuelvan. Mientras tanto, la burguesía local, los caciques y los mismos intermediarios políticos siguen acumulando vía comercio, despojo y/o compra de tierras —y asesinando cuando es necesario. Por ello podemos afirmar que el papel de los aparatos de hegemonía es el de crear las condiciones para que la masa campesina, en este caso étnica, acepte el proyecto dominante de acumulación capitalista, o sea la ganaderización de esta subregión. En esta reunión, de importancia clave para los mazatecos, salta a la vista el hecho de que el funcionario no habló con ellos como grupo étnico. Esto es sistemáticamente negado también por las propias organizaciones campesinas. Dentro de la reeducación política oficial de las masas, lo étnico, como factor indisoluble de las luchas de los campesinos pobres, es desplazado.

EL INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA:
LA POLÍTICA INDIGENISTA OFICIAL EN LA REGIÓN ÉTNICA

La intervención concentrada y masiva del Estado en la región mazateca es tal vez uno de los espacios privilegiados para estudiar el desarrollo del indigenismo oficial, sus discursos, sus prácticas y sus

consecuencias. La construcción de la presa Miguel Alemán marcó de una manera clara las tareas que el indigenismo tendría que enfrentar, en este caso el desalojo de la población de aquellos espacios que serían inundados y con el menor número de conflictos posibles. Esta zona y Chiapas constituyen el escenario donde se dieron los primeros ensayos de la intervención consciente y directa en las regiones étnicas.

Así como hubo cierta planificación de la cuenca del Papaloapan en cuanto a las subregiones económicas, el indigenismo también intenta cierta planificación para el "cambio". Para ello, recurre a los antropólogos y a la ciencia antropológica en la cual encuentra teorías prácticas para su acción y conocimiento detallado del grupo sobre el que se va a actuar como premisa fundamental. Se hacen estudios más o menos sistemáticos desde una perspectiva: la de la transformación de la personalidad indígena formada en la sierra en una personalidad adaptada a "la vida moderna y progresiva". Lo unitario del conocimiento antropológico no lo da el grupo en sí ni sus perspectivas ante la nación, sino el carácter de la intervención que el Estado ha de realizar en las regiones étnicas.

Para la acción se buscan las herramientas teóricas necesarias. Para analizar los cambios de una sociedad "preletrada", de "tecnología simple", de formas de "organización social corporada", etc., a una sociedad moderna, compleja y urbana, el indigenismo desarrollará un marco teórico sustentado en las teorías culturalistas, el relativismo cultural y los procesos de aculturación. Cuando se fundamenta de manera "científica" la acción indigenista, la antropología mexicana aparece en su verdadera dimensión como ciencia ideológica. Si hojeamos una de las obras más completas sobre la región étnica mazateca, la de Villa Rojas (1955), intelectual y organizador del proceso de reacomodo de la población mazateca, encontramos también una fundamentación político-ideológica que parte del sentido común formado de los intelectuales de la revolución mexicana: me refiero a la confianza en el Estado mexicano y su identificación con él como base política para intervenir en las regiones étnicas. Con estas premisas se construye una visión de lo étnico dentro de la tensión transformadora entre lo tribal por un lado (los grupos étnicos) y lo civilizado por otro, o sea la sociedad moderna (Villa Rojas, 1955, p. 133).

A partir de una observación de los males endémicos, los altos índices de mortalidad infantil, la forma en que los ladinos exprimen el trabajo de los mazatecos, el alcoholismo, etc., se cree obtener la justificación moral y la razón para intervenir. La etnia, según esta forma de mirar las cosas, tiene una condición de desventaja ante los demás grupos sociales. La razón, se arguye, radica en el alto grado de monolingüismo y en las costumbres "primitivas". Por lo tanto, entre los elementos limitantes para que el indígena sea "progresista" destacan su cultura, su personalidad forjada en la sierra, sus

patrones sanitarios, su analfabetismo, el curanderismo y las tradiciones chamánicas como prácticas supersticiosas.

La práctica indigenista se basa en el sentido común político del funcionario de Estado que envuelve su quehacer con la teoría antropológica culturalista norteamericana. En la alucinación de hallarse entre ingenieros se considera ingeniero social para la acción indigenista.

Planteando que se debe recurrir a la historia sólo para explicar las relaciones sociales actuales, Villa Rojas hace una exposición somera de algunos problemas, alaba las ciencias sociales norteamericanas utilizadas cada vez más para la planificación social, para preparar y encauzar por rumbos más eficaces la actividad de los técnicos y especialistas. En ningún momento se pregunta quién será finalmente el usufructuario de la acción indigenista; parte del supuesto de que se está llevando el progreso a las comunidades étnicas. La teoría antropológica ha de apoyar la acción indigenista como ciencia práctica. Por lo tanto creo que es justificado afirmar que forma parte de las ideologías construidas por el Estado mexicano.

La Sección de Estudios Antropológicos de la Comisión del Papaloapan tenía como fin evaluar la situación étnica de la cuenca del Papaloapan. Pero muy pronto los problemas apremiantes del reacomodo de 22 mil mazatecos (Poleman, 1964, p. 115) pondrían a prueba la "ingeniería social" antes postulada. Crear las condiciones más favorables para la realización del reacomodo fue la misión de los antropólogos. Las reflexiones de Villa Rojas sobre el reacomodo hacen pensar que el papel básico del indigenismo fue permitir que se realizara la empresa sin que el grupo se rebelara.

En efecto, la resistencia étnica estaba presente no sólo en la movilización de todos los recursos simbólicos, en los que la idea general sentenciaba que los *chikones*, Señores de la Tierra, no iban a permitir la construcción de la presa, y que en caso contrario exigían un tributo de doscientas vidas como pago. En caso de no cumplirse la demanda, los nahuales de los brujos iban a destruir los muros porque era imposible que la mano humana pudiera detener un río. También se organizó la resistencia armada. Oigamos por voz de un mazateco destacado, don Amadeo Calleja, cómo vivió este momento tan difícil:

Corría el año de 1947 cuando comenzaron a medir lo de la presa. Jamás habíamos visto maquinaria grande. Mi hermano decía: "Ni que fueran esos Dios, cómo van a detener esa agua que pasa noche y día. No hay fuerza que pueda atajar el río grande." En 1947 entró la primera chispa [lancha de motor], la gente se espantó. Volaba adonde estaba hondo. Por todos lados andaban midiendo. En 1949 andaban preguntando por los frutales que teníamos. Pagaban 6 pesos por mata de café, el mango 100 y los naranjos 50 pesos. Algunos decían que estaban evaluando para que el gobierno cobrara mucho predial. Pues a esos que no permitieron que se evaluara su planta no les pagaron a la mera hora. Yo valoricé la mitad, como 6 000 matas. El día que nació mi

hijo Inocencio, el 20 de junio, cerraron las compuertas. Me pasé al ejido de Santa Julia con mis suegros, pues cumplía mi suegro siete años de muerto. Llovía y llovía... Cuarenta días y cuarenta noches llovió. El 21 llegamos a la casa y cuando levanté la cruz yo me admiraba porque mi bongo [canoa] estaba amarrada hasta arriba y ahora se hallaba en el agua. Ya no tenía corriente el río. "¿Qué pasaría?", me decía mi suegra, "si ya no se oye la corriente del río, si siempre se oye hasta Loma Colorada ¿Qué pasaría?" Llegamos al río y estaba mansito. En vez de jalar para abajo, jalaba para arriba. La gente tenía mucho miedo, se fue a Paso Coyuco. El 15 ya nos venimos aquí, a vivir al Capulín, ahí nos fuimos a arrimar. Luego ya nos venimos para acá. Nos gustaba la siembra del café, yo sembré tres mil, pero ninguna se dio. Aquí hasta los árboles se secan.

¿Hubo una especie de levantamiento?

Bueno... no es cierto [se ríe maliciosamente]. Bueno, yo fui capitán de ellos. Como había candidato para presidente que había ganado su planilla y Miguel Alemán no quería darle el triunfo, llegaron unos señores de Orizaba, era coronel, entonces dijo que vamos a batallar, vamos a romper la presa. La gente lo creyó. Yo fui a verlo hasta Sierra Mojada en La Capilla. Se juntó mucha gente pensando que iban a repartir máuseres. La opinión del coronel era que se los quitamos al ejército; así íbamos a conseguir las armas. No nos convencía. Yo era la guía, como había caminado mucho. Pensaba: se necesita ametralladora máuser para atacar al pelotón. Ya decepcionado, me regresé con mi gente. Nos pasamos a nado el río Cosolapa. Ya como a las ocho de la noche comenzaron los tiros y la gente corrió al monte. Hasta algunos niños nacieron ahí. Pensábamos que eran miles de soldados que estaban atacando a los indígenas. Luego, fui a averiguar y me di cuenta que era una fiesta y que los tiros venían de unos borrachos que estaban en casa. Los miles de soldados estaban en la presa. Pues así anduvimos unos cuatro meses. Luego ya venimos con el INI que por fin nos consiguió terreno. Nos gustó por aquí por lo del cerro para sembrar café. Pero cuando muchos vieron que eran malas las tierras se fueron para María Lombardo. Así fue, muy feo dejar allá. Muchos viejos [más de 200] se murieron de tristeza por dejar sus tierras, sus plantas.

Los resultados del reacomodo fueron desastrosos ya que sólo aproximadamente la mitad de los 22 mil mazatecos desplazados fueron apoyados y efectivamente "reacomodados" en cuatro zonas diferentes. El resto huyó hacia las zonas serranas creándose una mayor presión sobre la tierra.

Los ejes centrales del accionar indigenista posterior en la región se desarrollan alrededor de la transformación de la vida de los mazatecos en casi todos los ámbitos. La acción se fundamenta tecnológicamente y se divide técnicamente en los rubros salud-sanidad, educación, vivienda, agricultura, tenencia de la tierra (de manera muy secundaria), comercialización de los productos, mejoramiento del ganado. Con ello quisiera señalar que la vida mazateca conceptúa según las especialidades técnicas de la sociedad nacional.

Después de varios años de trabajo indigenista, Villa Rojas ofrece una interpretación sorprendente a su quehacer:

En nuestro caso, el impacto recibido por los nativos mazatecos resulta de mucho más alcance que el de aquellos tiempos [se refiere a los comentarios de fray Diego Durán sobre la ambivalencia que genera en el indio la Conquista], puesto que las diferencias de cultura presentan contrastes más revolucionarios y profundos. En estos contrastes se encuentran no solamente los de máquinas y técnicas, ya de suyo impresionantes, sino además los relativos a valores éticos y filosóficos; así tenemos que mientras en la cultura del mundo mazateco era de importancia fundamental sacrificarse en bien de la comunidad y alcanzar los honores de "principal" por los servicios ofrecidos, en la cultura del mundo nuestro lo que importa es la acumulación de bienes materiales y no el armónico bienestar del grupo; la frase popular de "tener poder para poder tener" expresa con crudo cinismo esta marca desconsoladora del hombre moderno. Evitar tal desajuste entre el avance técnico y la anquilosis moral ha de ser uno de los propósitos básicos que orientan la acción de los hombres e instituciones que ahora propugnan por dar a los indios planos más altos de desarrollo social (1955, p. 155).

En su balance final el autor le da un mayor peso a los efectos negativos de la propia civilización, de la que estaba tan convencido antes —quizá por el horror que le provocó la constatación de los efectos del reacomodo de los mazatecos, acción que él mismo había dirigido. Puede ser también que después de tantos años como indigenista se haya dado cuenta de que ni la mejor voluntad y honestidad profesional sirven para equilibrar la situación desfavorable del INI frente a los otros aparatos de Estado. Hay que recordar que su organismo tenía un lugar subalterno a la Comisión del Papaloapan, a la Secretaría de Recursos Hidráulicos y a la Comisión Federal de Electricidad. Observar los prejuicios (o sentido común de funcionario) de los directivos y subalternos de estas instituciones no es nada gratificante, sobre todo si se observa que en estos proyectos se incluye también el reparto del pastel entre los propios funcionarios (véase comentario de Poleman, 1964, p. 109).

Los objetivos del Banco Mundial y del Estado mexicano van mucho más allá que la propia política indigenista. Se trata de abrir al desarrollo capitalista toda una región y de proveer de energía eléctrica a otras partes del país. Ya desde ese punto de vista la correlación de fuerzas no podría ser favorable dentro de la acción indigenista. Pero no se trata solamente de una correlación de fuerzas y de concepciones diferentes sobre lo étnico dentro de los aparatos de Estado. También debió haber sido desalentadora la tarea de tranquilizar a los 22 mil mazatecos, decirles que su traslado se haría de la mejor forma, que habría terrenos suficientes, etc. y, al mismo tiempo, ver cómo las mejores tierras eran acaparadas por terratenientes, caciques y funcionarios.

Observamos el mismo fenómeno cuando se abrió una dependen-

cia del INI en la parte serrana en Huautla de Jiménez, y se intentó enfrentar la cadena de acaparadores del café y abrir otras vías de comercialización. Funcionarios del INI que promovieron una comercialización más justa fueron amenazados y el principal promotor asesinado. Si bien al principio la labor tuvo efectos positivos, a la larga los acaparadores antiguos se convirtieron en los acopiadores oficiales del café (Incháustegui, 1966, pp. 12ss. y León, Flores, 1979, p. 769). Estos ejemplos nos permiten ver cómo el límite de la acción indigenista lo marca el interés de la clase dominante, nacional y regional.

Es inútil la buena voluntad que pudiesen tener ciertos funcionarios del INI: el problema radica en la dificultad de plantear la defensa del pueblo desde el mismo Estado cuando éste, en general, representa los intereses (contradictorios) del capital. Así, con la correlación de fuerzas desfavorable para los grupos étnicos, el indigenismo oficial se define fundamentalmente por su carácter de "reeducador" cultural por excelencia. Podrá mejorar técnicas de cultivo y ganaderas según las visiones productivistas de sus técnicos, podrá intervenir puntualmente en diferentes áreas de la vida mazateca, pero no podrá, como institución, enfrentarse a los intereses de la clase dominante. Su papel es entonces claramente ideológico.

La política estatal del lenguaje: la escuela

No es casualidad que el INI dependa de la Secretaría de Educación Pública y que bajo su coordinación —al menos por varios años— se desarrollaran las principales tesis generadoras de la política del lenguaje y de la enseñanza primaria. En la región se llevaron a la práctica las diferentes tesis acerca de la castellanización —tesis formuladas sobre todo por ideólogos del Instituto Lingüístico de Verano apoyados por los principales indigenistas mexicanos. Sin embargo, el método de enseñar a leer y a escribir en lengua "vernácula" para luego castellanizar resultó difícil ya que en una misma comunidad de reacomodo había hablantes de diferentes modalidades del mazateco. La crítica de Isabel Pozas (1980, pp. 145ss.) fue importante ya que a partir de ella experimentaron que era mejor realizar la alfabetización directamente en español.

Independientemente del desarrollo de la polémica, es notorio que el grupo étnico no tiene ninguna afinidad con los contenidos de lo que ha de aprender en la escuela. Las cartillas de lectura y aprendizaje formuladas por los ideólogos del Instituto Lingüístico de Verano borran totalmente el contenido étnico y la pregunta sobre el futuro del grupo. Dejan de lado los problemas inmediatos y más candentes de los mazatecos y convierten el idioma en un instrumento sin contenido práctico.

La resolución de las autoridades educativas de que los maestros castellanizadores desarrollen su labor de manera bilingüe —y pos-

teriormente con la modalidad bicultural— problematiza de manera novedosa la intervención del Estado dentro de las regiones étnicas. Éste necesita intelectuales cercanos a las masas pero capaces de transmitir los elementos educativos clave de la nación. El reclutamiento de los futuros maestros se realiza frecuentemente a través de los poderosos locales. En Jalapa de Díaz, por ejemplo, un alto porcentaje de maestros tiene que ver directa o indirectamente con el cacique. Aunque esto no sea la regla, es de notar que varios maestros no se integran al magisterio por vocación profesional sino como una salida económica a la crisis de la economía campesina.

A través de la nueva institución se crea una actitud corporativa diferente en la que la unidad organizativa ya no es la comunidad sino la Secretaría de Educación Pública y el sindicato. Nuevas formas de interrelación ético-sociales son creadas en el ambiente del magisterio. A las mujeres se les ofrece la perspectiva de desarrollar una actividad autónoma fuera de las coordenadas familiares, aunque aquella que se casa con otro maestro —lo que es común— no sólo carga con su trabajo, asambleas y cursos de capacitación, sino también con el trabajo doméstico.

El lenguaje de la vestimenta de los maestros es especialmente notorio. La Secretaría de Educación Pública exige una vestimenta impecable, ciertos tipos de calzado, creándose así una distinción entre el maestro y la población. A ninguna maestra se le ocurriría vestirse con el traje regional, exceptuando tal vez a las mujeres zapotecas del istmo de Tehuantepec. Esto sería visto como algo retrógrado, como algo de lo que se está precisamente tratando de salir: de "lo indígena".

Lo mismo sucede con el idioma: muchos maestros están negando su idioma original y ya no se lo enseñan a sus hijos; es como si fuera una vergüenza pertenecer al grupo étnico. El estilo para vestirse y para desempeñarse dentro de las comunidades y la forma de ver lo indígena es parte de la "reeducación" a que es sometido el nuevo maestro. A veces dentro de las comunidades forman una élite con un ingreso fijo que, si bien no es suficiente para vivir bien, no los hace tan vulnerables a las inclemencias naturales como los campesinos. Más de un maestro rural se ha convertido en caciquillo o comerciante-usurero o funcionario de la CNC local. El siguiente análisis sobre los maestros rurales parte de una experiencia en un ejido de Jalapa de Díaz. El director de la escuela que venía de otra subregión mazateca dibuja así su situación y actividad:

Soy indígena por descendencia [*sic*], pero ya estamos metidos a lo mestizo por el estudio. Aquí venimos a abrirle los ojos a la gente, pues estaba de a tiro muy cerrada. Si usted, como viene aquí como extraño, se hubiera acercado a la gente, pues, cuando no había todavía escuela, nomás le cerraban la puerta. Son gente ignorante.

Esta plática se realiza momentos antes de que comiencen las actividades de la escuela. Es lunes y toca el homenaje a la bandera, parte esencial y reiterativa para inculcar una actitud "cívica" y mexicana a los mazatecos. Que sepan que, antes que mazatecos, son mexicanos. Los niños se forman por un lado y las mujeres por otro. Una joven maestra recién integrada al magisterio, que está enferma de tuberculosis pero no se atreve a ir al médico por miedo a perder su trabajo, no puede controlar su grupo. Con el "firmes, ¡ya!" la maestra intenta abrirse paso entre la gran algarabía que de un lado a otro desatan los niños. No le hacen caso y después de varios intentos busca un palo para ver si con él puede imponer respeto. Sólo cuando aparece el poder del micrófono y el vozarrón del director con un poderoso "firmes y media vuelta", los chicos comienzan a disciplinarse a las actividades de la ceremonia. Se canta el himno nacional y comienza el "programa". Se trata de un conjunto de actividades que tal vez en algún lugar tuvo una lógica, pero no en este caso: los niños cantan *La rielera*, *Los conejitos* y posteriormente cada maestro se los lleva a las aulas. La escuela se erigió en la comunidad hace cuatro años, después de que sus autoridades hicieron una veintena de visitas a las autoridades de la ciudad de Oaxaca para solicitarla. Desde ese momento la vida de la comunidad adquirió un nuevo giro. Mientras que los niños y niñas mazatecos solían aprender todas sus habilidades productivas en la vida práctica, el método escolar para aprender implicaba estar sentados, escuchar y repetir.

Los niños son objeto de una enseñanza con materias ajenas a su vida práctica. En el grupo preescolar se les pone en contacto con las primeras palabras en español, y a veces el maestro comenta algo en mazateco. Sin embargo, ya en la primaria, el director prohíbe expresamente que se hable en mazateco durante la clase. Cuando comentamos este hecho con el padre de un chico, dice: "los maestros tienen razón", y se pregunta: "¿para qué el dialecto si no les va a servir para progresar?". El contacto con los maestros, con la forma de aprendizaje, con el castellano, presenta una estructura discursiva precisa. Se les transmite a los niños un conocimiento que no viene de la experiencia de los campesinos mazatecos. Ni los ejemplos matemáticos, ni la historia, la geografía o la biología parten de la experiencia y problemática propias. Es una verdad que les niega la suya y que no les sirve para enfrentar sus contradicciones. Se reeduca a los niños en un ambiente en el que la verdad viene de afuera, de los especialistas, y que viene con la idea de que son ignorantes y, si no la aceptan, cerrados. En esta perspectiva la Secretaría de Educación Pública es un aparato de hegemonía poderoso que tiene la meta de destruir, desvalorar, revolucionar la experiencia de vida mazateca en función de la producción "científica", ideológica y cultural dominante. Éstas fueron mis primeras reflexiones cuando llegamos a la comunidad.

En la escuela "espantan". Aunque el lugar asignado para la escuela estaba abandonado, éste pertenecía a don Pedro Pérez. Cuenta una anciana:

Dicen que don Pedro quería sembrar un mango, pero entonces veía que se movía algo muy raro y agarró una escopeta. Dicen que había dinero enterrado. Esto lo supo la hija porque lo soñó. Lo desenterraron y le platicaron a todo mundo. Cuando regresó a la casa, ya el dinero había desaparecido. La hija enloqueció y se fue al cerro a caminar en las espinas, que no le hacían nada. Luego se fue de la comunidad con sus familiares. Y es que le salió una hemorragia [vaginal], y no le paraba. Sangraba porque el animal culebra del monte que quiere a las mujeres se convierte en gente. Vio a la mujer y platicó con ella. Le pregunta ella "¿qué cosa quieres?" y él le contesta "te doy tanto para que te acuestes conmigo". Agarró el dinero y se enfermó. Vino el curandero de Jalapa y nada. Ahí se gastó todo su dinero don Pedro. Tenía diez vacas y tres bestias que las vendió todas. Luego se fue para Loma Bonita al jornal y ahí se murió la mujer. La parcela quedó libre y así se puso la escuela. Todos dicen que espantan en la escuela, que de noche salen los chaneques, los enanitos, no podemos decir qué cosa es.

En la casa del maestro que está en el terreno de la escuela todas las entradas tienen cruces pintadas de gris. Los vecinos advirtieron al director que ahí espantaban. Hablamos sobre el tema y negó rotundamente que hubiera tal espanto. Me preguntó entonces el maestro si yo creía en esas cosas. Le contesté que sí tenía temor a los espantos. Con ello se cayó la barrera y platicó de cómo tenía gran temor de quedarse en la comunidad, y que prefería caminar diario cuatro horas a la cabecera municipal y no quedarse ahí. Dice que en una ocasión que se quedó solo, a media noche alguien le jaló los pies. En otra ocasión regresó después del atardecer y una bola de fuego lo estaba persiguiendo y también un mono peludo con los pies volteados para afuera que se come a la gente. En la actualidad procura no quedarse a dormir en la escuela, y comenta que hubiese sido mejor escuchar a doña Felicita que le había advertido que ahí espantaban.

De día el poder de la escuela, de noche el de la comunidad. El director y los maestros se encuentran en tensión y ambivalencia a partir de la polaridad entre lo mazateco, su origen, y el aparato de hegemonía: tienen que transmitir un discurso en contra de su propia gente y origen. La transformación a la que son sometidos por las escuelas (normal y agropecuaria) y, después, la organización interna de la institución los llevan a negar y hasta a despreciar en parte su cultura. Negar su origen es negar también parte de su gente. Se reprime lo mazateco que sólo puede brotar de noche. De día los mazatecos son indígenas cerrados, ignorantes, que viven en la oscuridad. Por otro lado, en la noche, la fantasía organizada por los mitos originales aparece invirtiendo la realidad de la escuela. Los perseguidores de la

"ignorancia" son perseguidos. Esto no sólo como una fantasía personal persecutoria. Doña Felicita, emergente de la comunidad, le había advertido al director que en la escuela espantaban. Es la forma contracultural de organizar la resistencia.

Los maestros de origen mazateco, como los demás maestros, son trabajadores que están cerca de los campesinos. La defensa de sus derechos como trabajadores depende de la correlación de fuerzas que se establezca dentro del propio sindicato, tradicionalmente "charro". Los maestros, especialmente los de Oaxaca y también los mazatecos, han participado en movimientos de democratización del sindicato y por reivindicaciones tanto salariales como referidas a las condiciones de trabajo. Los que siguen ligados a los grupos caciquiles representan los intereses del sindicalismo charro (blanco o amarillo), mientras que el movimiento democrático ha llevado a cuestionar el contenido de la educación en las minorías étnicas y el papel de los maestros dentro de las comunidades, además del control político que se ejerce sobre ellos.

No es casual que en los municipios en donde el PRI fue impugnado respecto a las elecciones municipales, los maestros desempeñaran un papel destacado. Pero también sucedió lo contrario. En muchos lugares el PRI pudo sostenerse gracias a la participación de los maestros, lo cual nos dice bastante acerca del papel que pueden tener dentro de la política regional. Su experiencia viene ya desde el cardenismo, cuando los maestros rurales orientaban a los campesinos sin tierra para que lucharan en contra de los latifundistas. Hoy en día, frente a la crisis socioeconómica que golpea a los maestros, al igual que a las masas campesinas y especialmente a los grupos étnicos, la posibilidad de fungir como intelectuales orgánicos entre las masas y el Estado, y también su papel en la elaboración de un proyecto popular, abre nuevas interrogantes sobre su actuación. Surge desde luego la duda respecto a qué papel se asignan y se asignarán para redefinir lo étnico dentro de un proyecto histórico popular.

En asambleas populares, los maestros que hablan un dialecto mazateco diferente al de la población local se tienen que dar a entender. Tanto ellos como los pobladores tienen que hacer un gran esfuerzo para comunicarse. Se crea así una incipiente unificación de la lengua, proceso que es importante para defenderse mejor ante su destrucción.

SODOMA Y GOMORRA: LAS MISIONES CATÓLICAS EN LA REGIÓN

Entre los aparatos de hegemonía más poderosos que reorganizan la cultura étnica están los de la iglesia católica. En una misma institución se desarrollan diversas políticas según la tendencia a que pertenecen. En el área mazateca se perfilan dos tendencias en las mi-

siones católicas. Una con sede en Chilchotla desarrolla una teología pastoral indigenista en varias comunidades de la mazateca alta, y otra con sede en Tuxtepec abarca varias comunidades chinantecas y mazatecas. La primera comenzó su trabajo en 1969, pertenece al orden de los josefinos y no depende del obispo de Oaxaca sino directamente del Vaticano, que le asigna un obispo especial.

El siguiente análisis se refiere a la segunda tendencia, es decir a las misiones de curas combonianos.

Los curas combonianos constituyen una agrupación de origen italiano con una larga tradición misionera en el África colonizada por los europeos. Llegan a la mazateca en 1972 avalados por el obispo de Oaxaca y con la misión de evangelizar a los pueblos clave de la Chinantla y algunos de la mazateca. En la zona se encuentran, tanto en Ojitlán como en Usila, con una jerarquía religiosa que no estaba subordinada a la organización de la iglesia católica sino a los designios de la comunidad. Las "autoridades eclesiásticas" y civiles se organizaban bajo el mando del consejo de ancianos y solamente se recurría a los curas para misas en algunas fechas clave.

Estamos ante lo que Carrasco (1973) denomina catolicismo popular. La religión se organiza directamente según las necesidades rituales de la cultura del maíz; las fiestas, el sistema de cargos civiles y religiosos, así como las ceremonias agrarias y de alianza entre las familias, tienen un carácter fundamental dentro de la reproducción del poder de los ancianos y de la comunidad en general. En Jalapa de Díaz los ancianos desempeñan un papel secundario y han sido marginados por el caciquismo imperante. No obstante, el área religiosa sigue en manos de las personas que ocupan "cargos" (aun si no los combinan con cargos políticos) y en las de los rezanderos, los curanderos que guardan el celibato ritual con las mujeres, o sea los *ha na*, los hombres-mujeres o chotos.

Éstos tenían la misión de organizar las fiestas del santo patrón o de sustituir al cura en emergencias, así como de fungir como rezanderos en algún velorio. Es un grupo prestigiado al que, hasta la fecha, frecuentemente se recurre como casamentero o intermediario para pedir la mano de una muchacha. Se dice que, todavía a finales de los sesenta, daban la comunión con hongos alucinógenos, considerados entre los mazatecos como la sangre de Cristo. Se puede afirmar que el grupo de los rezanderos había ocupado el puesto de los ancianos a pesar de la influencia de los demás aparatos de Estado. Su acción podría definirse como una recomposición étnica ante las asechanzas de los aparatos de Estado. En la zona cañera los rezanderos, que a veces también son los curanderos, han dejado de tener entre sí una relación más orgánica. En esta situación compleja, donde la intervención exterior se hace sentir cada vez más, lo religioso cohesiona al grupo de manera importante.

En este momento llegan las misiones combonianas. Impulsar la labor religiosa en una región étnica implica imponer otra forma de

pensar. En efecto, en Jalapa de Díaz y en Ojitlán, viendo que los rezanderos *ha na* hacían sus rituales en las iglesias, que organizaban las fiestas, que eran los curanderos y los mediadores con lo divino, los curas tenían que disputarles la hegemonía tanto en la organización de lo religioso como en el plano simbólico. Un grupo de seminaristas, monjas y curas (con la Biblia en la mano, y abiertas las páginas que contenían los versículos de Sodoma y Gomorra) expulsan del templo a los "pecadores". Al principio los expulsados presentan resistencia, pero finalmente se reagrupan en múltiples formas. Unos alrededor de un *ha na* que había organizado un prostíbulo en Jalapa de Díaz. Otros, siguiendo la vocación de rezanderos, se integran a la secta pentecostal del evangelio completo. Los misioneros sustituyen a los rezanderos con catequistas educados por ellos y bajo su control, y así se organiza localmente la "institución iglesia".

Para esta organización el modelo bíblico es nada menos que Cristo y sus apóstoles. Los catequistas viven (como los pastores protestantes y los rezanderos) en los pueblos del municipio y dan orientaciones bíblicas, hacen pequeñas ceremonias en los templos y visitan casa por casa a los fieles. Cada determinado tiempo se reúnen en la sede regional de las misiones para actualizar sus conocimientos.

Parte de la estrategia misionera ha consistido en quitar las "imágenes" (estatuas) de las iglesias. Este radicalismo simbólico inspirado en la iglesia primitiva tocó necesariamente los puntos centrales de la visión de lo sagrado que comparten chinantecos y mazatecos. El razonamiento de los misioneros estriba en que las imágenes no permiten percibir al "verdadero Dios" y que con ellas se reproduce el sincretismo que debía ser erradicado de una vez por todas. La ira de la población de Jalapa de Díaz y de Ojitlán no se dejó esperar. Alrededor de la sustracción de las imágenes se dio la lucha ideológica de manera encarnizada. El rechazo más violento se dio en Ojitlán donde los ancianos organizaron a la población en contra de los curas y los sacaron a palos y piedras del curato.

En esta confrontación entre los ancianos y los curas se disputaba no sólo el control de la iglesia sino todo el poder organizado alrededor de lo simbólico, el complejo chamánico incluso. El conflicto se mantenía y los curas no lograban erradicar al consejo de ancianos. Este último, tomando como base la intención de los curas de eliminar las imágenes, invita a curas tradicionalistas para que den misa. Llega así a Ojitlán el obispo conservador francés Lefebvre, que se opuso a las reformas a la liturgia impulsadas dentro de la misma iglesia. Esto no quiere decir que los ancianos hayan estado de acuerdo con un proyecto político reaccionario.

Los curas combonianos lucharon también en contra del movimiento mesiánico que aglutinó a los chinantecos en ocasión de la construcción de la presa Cerro de Oro. También en Jalapa de Díaz la resistencia étnica no se dejó esperar. Adán, uno de los organizadores del grupo homosexual, fundó otro organismo católico, llamó a un

cura de afuera para que les diera misa tradicional y organizara las procesiones del santo patrono. La ira de los curas fue grande puesto que las procesiones tenían a veces el carácter de manifestaciones en su contra. En el momento en que uno de los curas quitaba las imágenes, Adán preguntó airado: "¿Qué ley te rige para imponernos tu idea?, tú no tienes derecho a ello." La resistencia del grupo adoleció de falta de cohesión porque el caciquismo lo había dividido en torno a intereses ajenos a los religiosos o a los del grupo en general.

Los curas tienen que enfrentarse también a los brujos y curanderos. El cura cuenta:

Una noche me tiraron unas piedras sobre el techo de mi habitación, yo salí y logré reconocer a un brujo. Me querían asustar pero yo me les enfrenté.

Tirar piedras a la casa de un curandero o brujo cuando no resuelve bien su cometido es costumbre usileña.

Dentro de los conflictos que se dan en la comunidad, la nueva correlación de poder es utilizada por la población que intenta salirse del círculo de las reciprocidades. Por ejemplo, un mazateco que trabajó en la Comisión Federal de Electricidad quiso emplear su dinero para poner una tienda y vender bebidas alcohólicas. Esto genera frecuentemente muchos sentimientos contradictorios entre la gente. Un día ese señor llega muy angustiado con el cura porque oía voces por todos lados: "que el comehombres lo iba a comer, que los vecinos le echaron embrujo por lo de la tienda, etc.". El cura aprovecha que el señor buscaba a alguien que fuera "simbólicamente poderoso" frente a los brujos. Le recomienda no preocuparse, que cuando oyera de nuevo esa voccecita viniera corriendo con él y que iba a repicar las campanas y así no iba a pasar nada. El cura se ganó así un adepto y pudo poner en el centro de la lucha ideológica el jaloneo entre su poder y el del brujo, haciendo pública cualquiera de sus acciones. La implantación en la comunidad de un nuevo factor organizativo alrededor de la religión desmantela la organicidad del catolicismo popular, con lo que se combate la "costumbre" y se intenta sustituir los productores de símbolos de la etnia por aquellos vinculados al aparato.

Para la acción misionera se desarrolla toda una teoría sobre el indígena en México. Esta teoría se formula globalmente en la tensión gente supersticiosa vs. la renovación moral mediante el mensaje de Cristo. Sin embargo, cada uno de los misioneros tiene su idea de indígena y algunos, con miras a transmitir sus experiencias a las demás misiones, formulan su visión de manera explícita. Es así como se forma la justificación teológica de una pastoral indigenista. La visión que nos ofrecen sus intelectuales orgánicos no representa necesariamente la opinión de toda la misión ni mucho menos de toda la iglesia. La presentamos a continuación con la misma justificación

con que hemos presentado otras opiniones puntuales sobre los mazatecos, porque es así como en la práctica se presentan los intelectuales orgánicos.

Con una mezcla de ingenuidad del campesino italiano, de la idea de progreso del individuo capitalista, de una visión masculina del mundo, de sentimientos omnipotentes, de ser Cristo y, a la vez, perseguido y perseguidor, el cura comboniano dibuja al indígena. Ese dibujo es autocentrado, en el sentido de que desarrolla una identidad propia como misionero que debe intervenir en el área étnica. De este autocentramiento deriva también, como en los demás indígenas, la certeza de que trae la verdad, la luz frente a la ignorancia. Veamos lo que nos dice un misionero comboniano (F. Amatulli, 1979; los subtítulos son del cura):

Para evangelizar es necesario conocer la mentalidad, las costumbres y la organización del grupo humano en que se trabaja. Por esta razón, desde mi llegada procuré tomar nota de todo lo que observaba con el objeto de descubrir el fondo de su mentalidad y buscar el camino más adecuado para anunciar el Mensaje de la Salvación...

Estamos viviendo un período de cambio. Estructuras y mentalidades rígidas de hace cinco o diez años ahora están en crisis. Las causas son dos: contactos con las poblaciones más desarrolladas que rodean las áreas indígenas y la introducción de la escuela, especialmente mediante el sistema de promotores. Se trata de los elementos jóvenes indígenas más abiertos que después de breves cursos de formación (sistemas de alfabetización, medicina, castellanización) regresan a trabajar a sus comunidades y son fermento de desarrollo...

Aquí reina el Antiguo Testamento

El indígena conserva todavía un concepto unitario de la sociedad, que encuentra en el municipio y en la iglesia los dos pilastres de los cuales emanan todas las relaciones y en las que convergen todas las actividades de la comunidad... El cura no pretende mandar; es la "costumbre" lo que dice qué tiene que hacer. Dondequiera que haya una capilla, en cualquier rancharía, existe este tipo de organización. Sacristán y ayudantes, fiscal y presidente de capilla y los cantores. Éstos son los verdaderos curas. ¿Y el sacerdote? No es del pueblo. Esto es su pecado original. No importa que sea de otro pueblo de la Chinantla, de Oaxaca, de México o de Italia. Hace lo mismo. Es siempre un extraño, un elemento que viene de fuera y puede conturbar el orden establecido o la conciencia, aunque sea sin mala voluntad. Por eso el pueblo tiene que respetarlo pero al mismo tiempo controlarlo y defenderse...

Generalmente entre los indígenas es vigente un tipo de pastoral que podríamos llamar "pastoral de fiestas"... El sacerdote es simplemente un huésped y sería por lo menos descortés de parte suya inmiscuirse en asuntos que no le corresponden...

Generalmente se clasifica al indígena como hombre "sin razón", en contraposición con los demás que son hombres "con razón". Conviviendo con los indígenas chinantecos de la parroquia de Usila, me parece haber encontrado algún indicio que pueda dar razón a esta manera de expresarse. El in-

dígena es un hombre sumergido en la naturaleza, con pocos problemas a resolver: comida, vivienda y habitación. Además, la solución de estos problemas no requiere ningún esfuerzo de inteligencia: la costumbre lo dice todo. Para los problemas trascendentales existen las autoridades y los ancianos que saben de lo que se ha de hacer, siempre basándose en la costumbre. Así, el indígena adquiere sus conocimientos de la acción directa de las cosas, más que mediante la reflexión. Hasta le da flojera pensar, reflexionar sobre ideas abstractas. Lo atrae, lo conquista, lo seduce lo que se ve, lo que luce, el presente... Ver, tocar y sentir es lo que le atrae más. Al contrario, pensar, reflexionar, especialmente si se trata de conceptos abstractos, le aburre: falta de costumbre. Por eso no han progresado durante siglos y siglos y han sido víctima de los más astutos...

Pero una vez que se han dado cuenta de los beneficios que trae la escuela, luz, agua potable, mediante contacto con los centros más desarrollados inmediatamente se han puesto en el camino del progreso, dispuestos a cualquier sacrificio para conseguirlo. Y sabiendo del estado de marginación en el cual se encuentran, cambiarán mucho su manera de ser. El hombre "sin razón" se transformará en hombre "con razón" acostumbrado a usar la inteligencia en la lucha cotidiana para la vida.

La primacía de los sentidos

En este proceso cognoscitivo y operativo me parece que en el indígena de Usila y alrededores y en el indígena en general lo que falla es el papel de la inteligencia. Tienen una fuerte voluntad: su misma manera de hablar en idioma lo demuestra. Tienen una buena percepción sensitiva de las cosas y una grande curiosidad para verlo, tocarlo, sentirlo todo. Les falta la costumbre o algo más profundo a unificar los datos sensitivos y examinarlos atentamente para descubrir sus reales dimensiones en orden a una vida más elevada. Les falta visión a largo alcance... Aquí en realidad, más que la razón, domina el instinto... Es la situación de aquí. Es fácil hablar de adaptación a su mentalidad. Poesía. La realidad es bien diferente. Con el tiempo uno corre el riesgo de volverse loco. Se vive en el mundo de los instintos. Y no es muy entusiasmante que digamos. Envidias, chismes, odio, pasión. Un día me dicen que cuando me vaya morirán de dolor; al otro día se burlan de mí. Crean mitos y los destruyen... El odio es el sentimiento más profundo entre esta gente y para vengarse se sirven de todo, hasta de la religión... Vivimos en la ley de la jungla. Para sobrevivir uno quiere comerse al otro... Es muy difícil para esta gente superarse porque no sabe ver lejos, vive en un mundo circunscripto. Le falta la completa visión de la realidad, sea científica o religiosa, vive en un mundo de la confusión donde todo se reduce a lo inmediato. Y las consecuencias son lógicas. Apego a las costumbres que les quita la molestia de pensar y cambios superficiales que no requieren larga reflexión, ahorro y organización. Como llegan a tener contacto con la sociedad industrial y tienen poco dinero, se compran el radio, la plancha y la indumentaria moderna, pero difícilmente logran tener una casa moderna o manejar un negocio que requiere cierto tipo de capital o cierto tipo de organización.

El sentido de nivelación impide el desarrollo de una verdadera personalidad con ideas e iniciativas propias... Se trata de sociedades con características similares a las del Antiguo Testamento: el grupo prevalece sobre el individuo; se oye repetir: "el pueblo quiere esto; el pueblo dice", etc., etcétera.

En el matrimonio, en donde rige la costumbre, son los papás los que de-

ciden todo, porque buscan los intereses de las familias y de la comunidad más que el interés limitado de los que se van a casar. Se trata de un asunto de la comunidad existente que busca la manera apropiada para perpetuarse. Los directamente interesados son parte de un todo al que deben servir. . . El famoso sentido comunitario del Antiguo Testamento va en esta línea.

Nivelación

Se nota un espíritu masivo que anima a los individuos. . . Después dejan que la autoridad [después de las elecciones] lo decida todo. Los demás no tienen personalidad propia, son masa, pueblo. . . valen en conjunto.

Sociedad patriarcal

Los más ricos tienen tranquilamente dos mujeres sin pensar que se trate de algo condenable. Tal vez esta "costumbre" tiene las mismas explicaciones bíblicas que la edad patriarcal.

El brujo

Maestro defensor de la antigua cultura. El chinanteco es un hombre eminentemente práctico e inmediato en la búsqueda de su seguridad. Va adonde más le conviene. Y esto lo acepta a nivel emotivo no racional. Por ejemplo, se da cuenta de que sus amigos siembran determinado producto, cambian de partido o de religión, y comprende que allá está su lugar, allá le conviene. Si mañana, por otra razón cualquiera, se da cuenta de que es necesario otro cambio para realizar su seguridad física o emocional, no tiene ninguna dificultad de cambiar otra vez y afirmar todo lo contrario de antes. . . Teniendo en cuenta esta característica especial de la mentalidad indígena (nadie se sacrifica en aras de ideales abstractos) es fácil de comprender el papel del brujo y las reacciones del indígena al respecto. Generalmente el brujo es monolingüe, conoce y cree sólo en su cultura, que posee y que conoce en una forma más profunda; donde se entremezclan espíritus, santos y duendes y un sinnúmero más de realidades cuya acción pueda ser favorable o contraria. Por esto vive en el miedo y busca la manera de agradar a las realidades extrasensibles mediante el ofrecimiento de una misa, una veladora, celebrando una fiesta. . .

En este mundo irracional y acientífico la enfermedad y el bienestar tienen un origen directamente religioso y pueden ser manejados solamente a nivel religioso. Así, para el indígena no integrado, medicina y religión están relacionados directamente. Aprovechando esta concepción indígena, los protestantes dicen: "nosotros poseemos el Espíritu Santo y podemos curar con pura oración". Son ellos los que evocan todo un mundo de la magia.

Sobre el carácter de los indígenas

Son volitivos, inconformes, envidiosos, apegados a sus costumbres, supersticiosos, informales, apegados al dinero, concretos, inmediatos, nobles, respetuosos hacia la autoridad, limpios, prefieren la obscuridad, sin complejos. . .

Mi experiencia personal

Llegando a la comunidad uno se da cuenta de inmediato de haber entrado en otro mundo, un mundo muy especial con sus costumbres y huipiles, su idioma. Entonces encuentra la dificultad básica que encuentra cualquier persona que viene con otra cultura, la dificultad de adaptación, con la agravante de no disponer de ningún material escrito que lo oriente en esta labor de inserción en la nueva cultura. Entonces surge el peligro de la incompreensión y del choque.

Lo que más choca al primer contacto con el pueblo es la falta de concepto de vida privada y su grande curiosidad. Quieren ver y oír todo; cuando salgo, tengo que cerrar con llave el cuarto privado por el miedo que rompan todo a causa de su curiosidad. Y esto hace sufrir bastante. Es algo que han notado mis predecesores.

Después han notado la falta de atenciones hacia el padre. Si se trata de ir a alguna fiesta, están dispuestos a cualquier sacrificio para que el padre se traslade a su comunidad, mandan a los mozos, una bestia si se puede. Llegada la hora del regreso todos se olvidan, no se consiguen mozos, no hay bestias. . . Te dejan solo. Peor si no te han invitado, ojalá te den algo para comer y para dormir. Últimamente he notado que en muchos casos son los niños que espontáneamente se ofrecen a acompañarme cargando las mochilas. Si estoy de paso, aunque me vean todo sudado y cargando las cosas, nadie me ofrece ayuda; sólo en Paso Limón: ahí don Antonio y don Amadeo Arani, hijos de padre italiano, me prestan un caballo. De otra manera, a pie y solo, bajo la lluvia y el sol, de día o de noche.

Otra actitud que choca en el indígena consiste en hablar en idioma para que el padre no lo entienda. Hay una conversación en la cual todos hablan en castellano. Llega el cura y de inmediato hablan en idioma. Pregunto de qué se trata. . . y se ríen maliciosamente. Igual si les pido una opinión acerca de algo. Hablan en idioma para ponerse de acuerdo excluyéndome de la discusión. Así se sienten dueños de su tierra. Pueden hablar, decir chistes sin que ningún extraño los entienda. Esto tal vez influya también en su manera de tratar al sacerdote. —Padre va a haber un bautizo. —No —les contesto—, el bautizo se va a dar el domingo, ése es el día indicado. De inmediato se ponen serios como un superior que descubre una insubordinación. Entonces empiezan con el cuento del niño enfermo. —Muy bien —les digo—, en este caso todos pueden bautizar el niño, no es necesario llevarlo a la iglesia. Cuando se dan cuenta de que no es fácil seguir con su costumbre de pretensiones y falta de disciplina, aceptan. Claro que en la labor de convencimiento cuento con algunos señores de respeto que han comprendido el sentido del horario.

Todo esto requiere paciencia, el espíritu de sacrificio de parte del sacerdote. De otra manera explotaría uno, se vuelve uno neurasténico. . . O lo abandona todo en búsqueda de pueblos más hospitalarios. . . Si un sacerdote no tiene iniciativa, no sabe qué hacer en todo el día. Durante los días feriales una misa diaria sin intención muy especial. . . pues claro que se aburrían mis colegas. Para mí la cosa ha sido distinta: amo la lectura, me gusta la investigación, escribo bastante, doy cursos bíblicos. . . Claro que es útil salir de vez en cuando para respirar aire más puro, conversando con hermanos sacerdotes, gozando de una película. Y si un sacerdote no tuviera la iniciativa, no tuviera espíritu de comprensión hacia otras culturas. . . Mejor no viviera por aquí, por lo menos por ahora que no hay luz ni carretera y que fal-

ta casi el elemento mestizo. Sería peligroso para él y los demás.

Yo creo que la misión como sacerdote es decir siempre la verdad, no teniendo miedo por lo que podría pasar después. Teniendo la confianza en el verdadero Dios, que es todopoderoso, no tengo por qué preocuparme por las consecuencias que podría acarrearle el ejercicio honesto de mi misión. Dios sabrá arreglarlo todo en caso de peligro de mi persona si de veras estoy comprometido en la búsqueda del progreso para el pueblo que me ha sido confiado. De otra manera, si me preocupo excesivamente por lo que pueda pensar el pueblo, me sentiré siempre atado y nunca lograré liberarlo de la esclavitud en que vive. Pasarán siglos y la situación seguirá igual. El miedo a derrumbar el fanatismo perpetúa y afianza al fanatismo sin llegar a la plenitud del hombre nuevo que Cristo ha venido a establecer en este mundo. Es lo que está pasando en muchas partes de México y Latinoamérica. Es necesario ser más audaces y con el tiempo todo cambiará. Yo creo que el enemigo mortal de la Verdad encerrada en el Mensaje de Cristo es la ignorancia. Es en contra de ésta que tenemos que apuntar todas nuestras armas. Nunca tener miedo a la Verdad y nunca pactar con el error. "Sí, sí, no, no" ésta fue la enseñanza de Cristo. . .

Lo que busco es el desarrollo integral del hombre. Aunque esté convencido que no podré conseguir mucho, por lo menos tendré la satisfacción de haber trabajado por ello sin miedo a riesgos de ningún género. . . Es necesario correr el riesgo de la libertad para poder crear algo y ser parte viva del hacerse histórico. El riesgo es parte de cualquier proyecto histórico. Y la misión del sacerdote y de la Iglesia de Cristo en esta situación particular tiene que ser la de humanizar el desarrollo, es decir la de salvar al hombre integral que es materia y espíritu con un destino temporal y eterno. . . Cada quien puede caer en errores de evaluación; sin embargo, lo importante es decir: "me he comprometido en el momento indicado". Sólo así se ha construido la historia pasada, en la misma manera se seguirá haciendo la historia, con mirada firme hacia adelante y el sentido del riesgo. . .

Hacia una pastoral indígena: el Nuevo Testamento

Actualmente, la literatura religiosa sobre los indígenas está pecando de cierto angelismo, porque está a cargo de personas dedicadas al estudio, sin un contacto directo y prolongado con el mundo indígena. También en la teología ha entrado el estilo de la moda. Ahora la última palabra de la moda es el "respeto a las culturas", que se funda sobre todo en la teología de la encarnación. La palabra de Dios se hizo carne y tomó todas las limitaciones de tiempo y espacio que comportaban: judío con determinado idioma, una cultura más bien definida entre tantas.

También el mensaje de Cristo tiene que encarnarse en cada cultura, así como es, con todas las limitaciones, evitando el atropello de imponer nuevas estructuras ajenas a su propio mundo. Se peca de angelismo. Para demostrar esto nos es suficiente citar toda una serie de textos tomados del concilio. Tenemos que ser más concretos y darnos cuenta de que allá se habla de las grandes culturas con posibilidades de desarrollo. Aquí en México y, en general, en América Latina nos encontramos, al contrario, frente a reliquias de las antiguas culturas, sin vigor y sin porvenir, cuyo contenido es ya difícilmente identificable. Por lo tanto, más que ahondar en el pasado es importante mirar hacia adelante, naturalmente evitando choques y las imposiciones. Además se supone una concepción fisicista de las culturas en ge-

neral y de las indígenas latinoamericanas en especial. Y esto está en contra de los hechos. Las culturas indígenas actuales son los últimos restos de antiguas culturas que se han ido formando por influencias recíprocas, superposiciones de unas sobre otras. . . Por lo cual el regreso al pasado ya sería bastante problemático no pudiéndose descifrar de cuál pasado se trataría. Además, si lo que existe actualmente es fruto de tantas evoluciones y cambios, no sé por qué tenemos que poner tanto cuidado en querer conservar algo que no es lo mejor ni lo más genuino de sí mismo. Lo importante es evitar nuevos sincretismos mediante la instrucción a fondo, por lo menos de un grupo de personas que serán la élite y el fermento de la sociedad indígena del mañana en su lento camino de integración nacional.

Aparte de estas consideraciones que provienen de la situación de las mismas culturas indígenas, tenemos que profundizar más el sentido de la Encarnación bajo un aspecto histórico. La cultura religiosa de los judíos de los tiempos de Cristo no era igual a la que tenían los pastores nómadas de la edad patriarcal. Hubo más de mil años de preparación y refinamiento espiritual, hasta estar capacitados para comprender el Mensaje de Cristo. Actualmente hay muchas pequeñas culturas tan pobres en conceptos y de experiencias que difícilmente podrán comprender el Mensaje de Cristo sin una elevación mediante el uso de nuevas palabras y la adquisición de nuevos conceptos ajenos de su idiosincrasia. Además no responde a la verdad que Cristo aceptó todas las limitaciones históricas y ambientales de la sociedad en la cual "puso su tienda". Donde había engaño, mentira e hipocresía, aunque se trataba de algo institucional (los fariseos por ejemplo), habló claramente, oponiéndose con energía. También nosotros no tenemos más que ver la realidad del pecado, presente en todo hombre y toda cultura, y evitar así el optimismo exagerado y una visión de la historia muy intelectualista y ajena a la realidad. Por fin tenemos que acordarnos que también en las culturas tiene que realizarse en cierto modo, además del Ministerio de la Encarnación de Cristo, otro misterio más profundo y salvador: el Misterio de la Muerte y de la Resurrección de Cristo. Muerte al pecado y todo lo relacionado con él. Y cuando también llega el momento de la muerte física para el hombre o la cultura o la historia, no hay por qué rebelarse. "La vida no termina, se transforma", reza el prefacio de la misa de los difuntos. Es otro aspecto de la Muerte y Resurrección de Cristo de la cual toda creación tiene que participar.

La teoría de la acción misionera de los curas combonianos. Las notas que sobre el grupo étnico hace el cura comboniano deben analizarse desde las siguientes perspectivas. Primero que el texto tiene la intención de "conocer para actuar", esto es, que se trata de una reflexión sobre los "indígenas" desde un interés definido: trabajar en misiones. Segundo, si bien las reflexiones tienen una fuerte carga de "sentido común", que reflejan la historia personal del autor, también evidencian la formación teológica que acompaña a toda actitud misionera. Tercero, que con su formación intenta crear los mecanismos explicativos de cada una de sus vivencias en las regiones étnicas chinantecas y mazatecas. Cuarto, con las notas se trata de convencer y de formar opinión dentro de las actividades de la iglesia católica polemizando con otras corrientes, como por ejemplo las

que propugnan el respeto hacia las culturas autóctonas.

Asimismo se trata de un discurso de poder en el que se cree tener la razón frente a los que no la tienen. El método de análisis será entonces enmarcar lo dicho dentro de las cuatro perspectivas anteriores y así descubrir también lo no dicho, lo oculto (pero no menos presente) en su forma de pensamiento.

Figura 7. Los conceptos que guían la acción misionera

<i>Los "objetos" de la acción</i>	<i>Los sujetos de la acción</i>
El indígena mazateco y chinanteco (pasivo)	Misionero (actuante; conocimiento para la acción)
Pastoral de fiestas	Pastoral indigenista
Sociedad como del Antiguo Testamento donde reina el odio	Sociedad del Nuevo Testamento donde reina el amor
Lo cerrado, lo viejo: aquí no se puede penetrar	Lo abierto, joven, penetrable
Sociedad cerrada que no progresa	Sociedad abierta al progreso
Sociedad unitaria donde lo religioso se une con lo político	Sociedad disociada que separa la religión de la política. La comunidad integrada
Organización religiosa independiente	Organización religiosa dependiente de la iglesia
Sentido de nivelación: la masa sobre el individuo	Sentido de jerarquía: el individuo sobre la masa
No valen las personas, vale el conjunto	Valen las personas, no el conjunto
Sociedad patriarcal	Sociedad moderna
Matrimonio en interés del todo al que hay que servir	Matrimonio por voluntad, que no tiene por qué servir al todo
Concubinato	Nueva moral sin concubinato
Se defienden, se burlan, hacen lo que quieren con el sacerdote	Que no se defiendan, que obedezcan al sacerdote
Débiles históricamente, no saben defenderse; hay que matarlos como grupo	Los misioneros son fuertes porque son la reencarnación de Cristo

<i>Los "objetos" de la acción</i>	<i>Los sujetos de la acción</i>
La costumbre organiza su vida	La razón rige la vida de los misioneros
Domina el instinto y los sentidos frente a la razón	La razón domina los instintos
Ley de la selva	Ley de la civilización
Odio y venganza: el sentimiento más profundo	Amor es el sentimiento que trae la civilización
Locura para el extraño	Que los extraños no se vuelvan locos
Se aburre con conceptos abstractos	Los pensamientos abstractos no aburren
No piensa	Hay que educarlos para pensar
Piensa en lo inmediato; no sabe ahorrar	Que ahorren para que sepan poner negocios y planear el mañana
No es hombre de razón. Mundo irracional y acientífico	El hombre civilizado es racional y científico
Enfermedad de origen religioso	Las enfermedades tienen un origen no religioso
Sumergido en la naturaleza. Observación directa sin reflexión	Flotando en la civilización
El brujo sabio de los indígenas maneja realidades extrasensibles	Maneja realidades sensibles
Brujo monolingüe que sólo conoce y cree en su cultura	Cura que trae una cultura universal
Se vive en el miedo	Hay que llevarlos a que vivan en un mundo sin miedo
Falta de respeto al cura	Que respeten al cura
Hablan en idioma chinanteco mientras está presente el cura	Que hablen español cuando esté presente
Deliberan en idioma y le presentan sus conclusiones sin que pueda participar en la discusión	Que pueda intervenir en las discusiones

<i>Los "objetos" de la acción</i>	<i>Los sujetos de la acción</i>
Se sienten en su casa; hacen lo que quieren y se burlan de él	Que no sean autónomos y no hagan lo que quieran
Lo asfixian	Hay que ir afuera a respirar un poco de aire puro
Lo pueden matar	Mártir que trae el amor de Cristo. El Ministerio de la Muerte de los grupos étnicos los llevará a la Resurrección en el amor de Cristo

Una interpretación posible

Cada aparato de hegemonía presenta una jerarquía interna, y esta jerarquía coincide también con las suprarregiones, regiones y subregiones. Entre más alejado esté un lugar, menor es la jerarquía. Con este modelo organizativo, con sus matices, el aparato se va adaptando a los requerimientos específicos de cada grupo social. Por ello, en cada uno de los niveles, el responsable maneja el nivel de conocimiento y de generalidad que la acción del aparato requiere. El que los combonianos tengan una sede en la ciudad de México quiere decir que desde ahí se piensan las estrategias generales para la intervención en diferentes zonas de México. En ese nivel de organización los intelectuales han pasado por experiencias de trabajo regional y tienen la capacidad de concentrar varias experiencias distintas a su accionar delineado. De estas experiencias salen las ideas y directrices a desarrollar en las distintas regiones.

Existe después un nivel de organización que engloba varias regiones pequeñas de una misma zona. Así, en la Cuenca del Papaloapan, la sede de los combonianos es Tuxtepec, y desde allí incursionan a la Chinantla y a la sierra mazateca. Siempre siguiendo la lógica organizativa anterior, cada uno de los intelectuales adapta los postulados y las acciones al nivel correspondiente, cada vez con más experiencia y conocimiento de causa. No son máquinas que mecánicamente desarrollan su trabajo. Crean, adaptan, interpretan según su sentido común, generalmente formado en la propia organización en que militan o trabajan. Es mediante este mecanismo organizativo y a la vez productivo de ideas como se lleva a cabo lo que se puede llamar el "proceso de hegemonía".

Sin embargo, no se trata solamente de una distribución de la jerarquía ni de una distribución geográfica del aparato. Entre los intelectuales de la ciudad de México o de Roma y la etnia debe establecerse un puente; puente que coincide exactamente con la contra-

dicción entre la formación de la religión cristiana de tipo urbano y la religión campesino-étnica. Si los curas logran adaptarse y brincar esa brecha, habrán de tener más éxito en su labor misionera que los frailes españoles en sus intentos anteriores.

La contradicción cultura religiosa urbana vs. cultura religiosa agraria se intenta resolver teorizando sobre la cultura de la población mazateca y chinanteca, y creando intelectuales locales salidos de la masa. La premisa y labor misionera consiste entonces en satisfacer las necesidades ético-sociales de una población a la que se pone en entredicho su identidad. Condición de este proceso es entonces que se organicen intelectuales locales (aun aquellos salidos de la masa campesina) que conozcan y puedan traducir la concepción general a las prácticas cotidianas de la población. Esa traducción tiene que tomar en cuenta las contradicciones en que se halla la población y tomar posición ante ellas. Negarlas equivale a una toma de posición.

Se va formando una concepción sobre el grupo donde se actúa y, a veces, ésta se formula explícitamente. Con esa visión se reeduca a los intelectuales locales: "al igual que Cristo tuvo sus 12 apóstoles", el cura tiene a sus catequistas como ayudantes clave. Para trabajar con ellos tiene que provocar de alguna manera una escisión entre la vida anterior y la actual, escisión que se efectúa también entre ellos y las masas. Tal vez esto suene demasiado fuerte, pero si no es así ¿cuál es el sentido de las reflexiones del cura sobre los "otros", sobre los indígenas? Si esas reflexiones son parte de la teoría que respalda su práctica, la escisión es total. En todo su discurso hay una como justificación de su acción. Penetración, muerte de lo ético, sustitución, son la base de una acción misionera. Sus reflexiones van a plantear, por lo menos idealmente, la estrategia de trabajo misionero. Como misioneros tienen una manera peculiar de insertarse en "lo religioso". Son beligerantes y desestructuradores de lo existente. Su organicidad forma un nuevo cuerpo extraño pero a la vez muy presente dentro de la etnia. Están "penetrando" y "abriendo lo cerrado". Esa organicidad es parte del discurso. El celibato por ejemplo canaliza las pulsaciones de la libido del cura hacia otras actividades. Significa, entre otros aspectos, la creación de un espíritu de cuerpo que no debe disolverse en la "masa" campesina.

El conocimiento y la visión sobre lo otro le sirven al cura para reforzarse. Al reflexionar sobre lo "otro", está en realidad dibujando ante sí mismo y ante los demás su propia identidad e imagen. Es un conocimiento interesado porque quiere organizar a los demás a su manera. Sus instrumentos (los intelectuales locales) han de seguirlo ejercitando cultos, lecturas, pláticas informales. Hay un mensaje ético-social que debe llegar a las necesidades de la población. El mensaje ético-social de poseer la luz ha de movilizar a los que aceptan ser sus ayudantes, aquellos deseosos de identificación con el exterior y no con lo étnico. Traer la luz, el amor de Cristo, la verdad, opinar sobre el otro y enojarse cuando opinan sobre él porque

la opinión no corresponde a su autoimagen, tienen detrás de sí una fantasía de poder.

El cuadro anterior es explícito: frente a los indígenas cerrados, pasivos, emotivos, no confiables, que quieren vivir todos igual, que no piensan en el mañana, que no saben ahorrar, donde la masa domina al individuo y donde el sentimiento predominante es el odio, llega la racionalidad, la civilización, la reflexión que le da más importancia al individuo que se destaca así de la masa y que, frente al odio, predica el amor. Parece ser que el cura tiene, más que intenciones religiosas, una visión de lo que debe ser el individuo en el capitalismo. Su sentido común obtenido de la sociedad capitalista se va trasluciendo a través de la pantalla de conceptos teológicos.

Para sacar a los indígenas de su "sumersión" en la naturaleza, intenta desarrollar otro concepto de naturaleza así como implantar otra visión de las relaciones de solidaridad comunitaria. Su lucha constante en contra del curandero y del hechicero no significa sino el intento de cambiar la concepción de la naturaleza y de las relaciones humanas étnicas. Esto es clave para introducir, por medio de la teología, un modo capitalista de ver el mundo: el individuo sobre todo y no las lealtades primordiales. Su visión de la naturaleza es muy peculiar y corresponde a los procesos "civilizatorios" de Occidente. Para él, la ley de la selva es aquella donde uno se come al otro, es el caos donde predomina la ley del más fuerte. Darle orden a ese caos es su misión. En "el otro" ve al Dios vengativo del Antiguo Testamento. Si el cura trae la luz, si él viene a implantar el mensaje de Cristo, está repitiendo la misma historia. Él es Cristo. Para ser misionero e implantar una idea y una actitud ético-social diferentes hay que relacionar sus fantasías de omnipotencia, su confusión de planos en los que él es Cristo, con la institución en donde trabaja. La fantasía de que está penetrando (dice: "es muy difícil penetrar aquí") un lugar donde reina el mundo de los sentidos, lo vulnerable y los instintos y donde hay que introducir la razón, el ahorro, el pensamiento racional, constituye un símil con "mujer" e indígena. Con ello se puede aventurar la hipótesis de que "su nueva moral" llena de razón y civilización es una moral masculina. Veamos la definición de mujer hecha por el etnólogo Georg Buschan a principios del siglo xx (citado en Maya Nadig, p. 80):

Un factor importante de la vida emocional de la mujer es el vivo énfasis de los sentimientos: es más emotiva y afectuosa [que el hombre] y lábil [*Affektibilität*]. . . La mujer se guía en sus acciones según sentimientos y menos por las verdades de la razón o por puntos de vista prácticos. Por ello, hay una falta de reflexión, de pensar en el mañana y de razonamiento. Según su situación emotiva, toma sus decisiones impulsivamente.

La hipótesis de la masculinidad del mensaje del misionero no es tan descabellada si observamos que dentro de la institución las muje-

res desempeñan un papel de subordinación: no se les otorgan puestos de mando ni se les encomienda trabajo intelectual. También el celibato confirmaría la hipótesis. Su sentido sería que, con la negación de su sexualidad, el cura provoca una autodisolución en la iglesia como institución. Pero pinta a sus interlocutores como penetrables, sensitivos, naturales, etc. a quienes hay que llevar el amor. Es como si aquí se estuviera sustituyendo la relación hombre-mujer por la relación institución iglesia-indígena. Con estas premisas se construye la pastoral indigenista y se declara la muerte de los débiles. En este proceso de reestructuración ideológica y organizativa del grupo étnico, se desarticula la unidad entre el hombre, la naturaleza y lo sagrado con el gobierno de los ancianos y las reciprocidades. Se crean así las bases para recibir los códigos de una sociedad escindida en clases sociales y con una división social del trabajo en la que los protagonistas del trabajo —en este caso los campesinos— no son sus propios intelectuales que interpretan su realidad, sino que para cada área social hay especialistas —con sus instituciones.

LOS ALELUYAS

Desde hace diez años una fiebre recorre las comunidades de Jalapa de Díaz y otros pueblos mazatecos: la de las sectas protestantes. Son los "aleluyas" comenta un maestro de primaria. Efectivamente, cada tarde resuenan desde los altoparlantes los aleluyas y los cánticos de los cultos. En una comunidad de 624 habitantes que visitamos había cuatro denominaciones religiosas: una católica (dividida en simpatizantes de los curas combonianos y los lefebvristas) y tres protestantes.

La aceptación de las sectas entre las distintas comunidades ha sido desigual. Mientras que en Tenango, donde el consejo de ancianos se ha mantenido y recompuesto y sólo una pequeña comunidad del municipio ha aceptado las sectas, en Ixcatlán permanece el catolicismo popular a pesar de que ya no existe el consejo de ancianos. En cambio, en Usila, comunidad chinanteca, y en Jalapa de Díaz el protestantismo se ha desarrollado de una manera importante. Este fenómeno me hace pensar que antes de dar una explicación religiosa a la introducción de las sectas hay que preguntarse qué necesidades socioculturales de la población están satisfaciendo. Esto evidentemente matiza también el planteamiento de que las sectas protestantes pertenecen a la voluntad imperialista de evitar la toma de conciencia del pueblo trabajador y con ello su rebelión en contra de la explotación y opresión reinantes.

Es innegable que si seguimos el camino por donde vinieron las sectas protestantes a la región, llegamos inmediatamente al Instituto Lingüístico de Verano. Todo pastor protestante de la zona recibe

constantemente visitas de sus congéneres norteamericanos. Por años se ha visto la presencia en distintos municipios, cubriendo distintas diferencias dialectales del mazateco y chinanteco, de lingüistas confesionales haciendo trabajo de investigación, traducción y medición. Explicar la introducción de las sectas es entonces dilucidar la actividad del imperialismo en la región, pero también las necesidades de la población cubiertas por esta nueva adhesión religiosa.

En 1940 llegan los primeros miembros del ILV a la región étnica mazateca (Pike, E., 1958). Con el aval del gobierno mexicano y con el apoyo de los antropólogos indigenistas en boga, se internan en los lugares más recónditos de la sierra mazateca, donde jamás había llegado una radio y donde la mayoría de la población no conocía vehículo alguno. Con un 90% de monolingüismo en la población se justifica, desde la perspectiva del Estado, la realización de estudios pertinentes sobre la lengua mazateca. Pero, como confiesa la señora Pike (1958, p. 7), el objetivo de su trabajo era otro: traducir el Nuevo Testamento al mazateco. De 1940 a 1950 varios lingüistas se abocan a realizar ese objetivo. Las cartillas de lectura en lengua mazateca que elaboraron para la Secretaría de Educación Pública eran, con mucho, un trabajo secundario. Al igual que observamos en el relato antes descrito, estas actividades misioneras reprueban constantemente la visión religiosa del mundo mazateco. En su labor misionera se constata que están convencidos de tener la protección del Señor, en contraste con una enfermera que salió prácticamente huyendo de la zona al morirse un paciente. Con esta actividad, sin tolerancia hacia las demás religiones, se va tejiendo el espíritu de secta. Únicamente el que pertenece a la secta tiene la dicha de ser elegido de Dios y escuchar su palabra.

La actividad lingüística no fue menos importante para la transformación del sentido original de las palabras. El mazateco es un idioma principalmente de carácter agrario, con una construcción que corresponde necesariamente a los requerimientos de explicación de la práctica cotidiana de la relación hombre-naturaleza y de la relación entre los hombres. Para poder traducir los conceptos trascendentes de una religión que enfatiza sobre todo en el apocalipsis y en la segunda venida de Cristo, el idioma mazateco tenía que ser transformado. Con la experiencia de la traducción y la preparación de intelectuales locales (los pastores), pagados y fuertemente convencidos, se difunde desde Loma Bonita la palabra de Dios en los diferentes dialectos del mazateco.

El poder económico de las sectas es inmenso y les permite utilizar varios recursos. Un elemento central de la acción de Instituto Lingüístico de Verano (que concentra varias denominaciones de sectas protestantes) es la instrumentación de un sistema de aviación que cubre los lugares más alejados. Gracias a la atención médica ofrecida por los misioneros-lingüistas, el ILV ha logrado obtener una influencia considerable sobre la población. Llega el avión y desciende

de él un grupo de médicos que curan eficazmente. El milagro médico es seguido inmediatamente por la palabra de Dios, aprovechándose los buenos samaritanos del agradecimiento de la gente por el servicio prestado. Pero el efecto más importante de este tipo de intervención médica externa es que pone en entredicho el poder de los curanderos y, con ello, su eficiencia simbólica.

En capítulos anteriores he analizado, dentro de la concepción étnica del mundo, la interrelación estrecha del curandero con el consejo de ancianos, por un lado, y la naturaleza, por otro. Si uno de esos eslabones clave como son las mujeres y hombres de conocimiento se encuentra confrontado por una fuerza externa, el terreno se encuentra preparado para la intervención de las sectas protestantes. No en vano en sus reflexiones una representante del ILV destaca el ritual de los hongos como la experiencia religiosa mazateca más profunda a combatir (Pike y Cowan, 1959). Los lingüistas desarrollan una verdadera "antropología aplicada" para introducir las sectas. Hacen estudios profundos sobre las culturas étnicas y esperan hasta veinte años a que maduren las crisis sociales propicias para el desarrollo de su organización religiosa. Su intervención en las comunidades implica un verdadero alarde de poder: avionetas, medicinas y médicos, plantas de luz y proyección de películas en los pueblos más remotos. Las situaciones presentadas en la pantalla se asemejan a lo que esperan de la etnia, es decir la conversión como reacción a la corrupción mundana preconcebida. En uno de estos filmes se presenta una escena en donde Cristo, en este caso un señor blanco con pelo semirrubbio y facciones claramente norteamericanas, pone la mano al hombro de alguien del pueblo (judío) que, con la daga en la mano, está a punto de lanzarse en contra de los romanos por sus arbitrariedades. Cristo dice: "No, no hay que luchar por la liberación de los pueblos, hay que buscar a Él."

Hay asimismo intenciones que van más allá de la religión cuando pastores norteamericanos, de visita en las comunidades, hablan de las atrocidades de los regímenes comunistas, reparten volantes sobre Polonia y afirman que el comunismo desune a las familias. En Usila, después de una reunión con estos señores venidos especialmente de los Estados Unidos de América, los pastores locales, los foráneos y los mismos participantes indígenas estaban convencidos de que en la Unión Soviética se comen a los niños y que en Cuba todos son homosexuales puesto que Fidel Castro no tiene mujer. Asimismo se reparten volantes editados por la organización neoconservadora y contrainsurgente World Vision. En estos volantes con dibujos animados se pregunta qué sucedería si México se volviese comunista. La respuesta:

... perderemos nuestra libertad, nuestras familias, nuestras iglesias, serán cerradas las iglesias, perderemos nuestras iglesias y todos los símbolos de Dios. Los comunistas prometen felicidad, prosperidad pero no cumplen nada.

Persiguen a los que creen en Dios, los que se quieren salir. Frente a ello, ¿qué podemos hacer para evitar tragedias que han ocurrido en otros países? [y se presenta a un señor orando y al lado una ciudad en llamas]. Estamos advertidos del peligro y debemos tener Valor, Fe, Dedicación; hacerles frente con la Verdad. (Material recogido en Usila por Gregor Schlaepfer.)

Los misioneros norteamericanos enseñan así la verdadera cara de la estrategia ideológica que los impulsa a entrar en las zonas críticas de nuestros países. Durante mi estancia en Jalapa de Díaz, en febrero de 1978, llegó una camioneta con las siglas de la American Mining Company buscando al lingüista del IIV. Al no hallarlo consiguieron caballos y un guía que los llevara al cerro Rabón para hacer prospección minera. Con este pequeño incidente se levanta otra vez la sospecha de la interrelación del IIV y la prospección de recursos estratégicos por parte de Estados Unidos. Su actividad contrainurgente ha sido bien documentada (Soren Hvalkof, Peter Aaby, 1980; Cano *et al.* [1981]; Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, 1979, etcétera), por lo que habría que relacionar los pequeños incidentes observados en la región con las denuncias de carácter más general.

Respecto a la actividad etnocida de estos misioneros, un alto funcionario del IIV, el coronel Forest Zanders, afirma cínicamente al igual que el cura comboniano antes citado: "Nosotros solamente llevamos la palabra de Dios. Si hay un proceso de desculturización, es cosa de Dios. Nosotros no transformamos a nadie, el único que tiene esa capacidad de cambiar a los humanos es Dios."

No es sólo tarea de la investigación descubrir y desenmascarar la voluntad imperialista emboscada detrás de las misiones impulsadas por el IIV. Todo esto no basta para explicar la aceptación y la resignificación que hace la población de las actividades misioneras. Habría que diferenciar asimismo entre la intención original, la autoimagen que presentan, y la forma diferenciada en que la población reelabora la situación crítica en que vive, la forma en que utiliza los nuevos hilos de poder hacia el exterior para combatir o reforzar el caciquismo.

Partimos de la idea de que una condición básica para la introducción y el desarrollo de las sectas es la crisis ético-social en que se encuentran parte de las etnias. Ningún grupo social deja de reaccionar a los ataques y transformaciones del exterior. La respuesta a cada crisis generada afuera y con efectos hacia adentro de la etnia moviliza elementos de la cultura original pero también se reelaboran otros de la cultura dominante (Lanternari, 1966, pp. 165ss). Éstas son las fuerzas motrices sociales de la vida religiosa. La tesis anterior es muy atractiva cuando se pretende interpretar la introducción de las sectas en la región, así como para entender por qué en algunas partes tienen gran éxito y en otras no.

En efecto, la crisis ético-social en la región de Jalapa de Díaz

es especialmente pronunciada. Los aparatos de Estado, apoyados por los intelectuales orgánicos locales (caciques), han ocasionado varias rupturas dentro de la etnia. A través del caciquismo, la violencia estatal ha destruido las formas solidarias originales; soportes del consejo de ancianos. En las últimas décadas la población ha pasado por muchos "sustos" importantes. Primero, las arbitrariedades de los hacendados porfiristas que, de manera compulsiva, obligaron a los mazatecos a trabajar para ellos. El bloque local de poder, es decir la alianza entre hacendados, funcionarios y comerciantes, daba acceso a la presidencia municipal y cualquier problema con la justicia, pretextos no faltaban, era motivo de encarcelamiento. Para desquitar la pena se tenía que trabajar en la hacienda.

Posteriormente vienen los saqueos de los pueblos por parte de las distintas facciones que participan en la Revolución de 1910. Las haciendas se mantienen unos años pero la lucha agraria se recrudece. Es frecuente el asesinato de líderes mazatecos que encabezan la recuperación o dotación de las tierras. Finalmente se concreta el reparto agrario, pero los nuevos líderes se convierten en poderosos caciques locales. Se desencadena la lucha faccional. En Jalapa de Díaz este aspecto adquiere un cariz dramático cuando un cacique es sustituido a balazos por otro y eliminados o perseguidos los que no apoyaban al nuevo. El cacique reina a sangre y fuego durante los siguientes treinta años, y es avalado y reforzado por el propio aparato estatal (Gobernación y la Secretaría de la Defensa). En este ambiente se presenta la construcción de la primera gran presa en la región que, aun cuando no afecta directamente a la población de Jalapa de Díaz, crea un ambiente de renovación mítica. Se dice que en el cerro Rabón, en cuyas faldas se encuentra Jalapa de Díaz, vive un rey (*Chikon Nanguí*) que va a exigirles doscientas almas por la afrenta que le hicieron al construir la presa. Unas ruinas (arqueológicas) corresponden a la entrada de su palacio.

Los antepasados están en rebelión por lo que está sucediendo. Con la construcción de la presa el Estado interviene masivamente en la región. Se construyen las primeras escuelas, se inician las campañas en contra de las enfermedades endémicas, se introducen caminos. Es el segundo gran choque que vive la etnia con la vida nacional. En el transcurrir del tiempo la represión hacia la población permite la introducción cada vez más firme de las agencias del Estado y de los comerciantes compradores de las cosechas. Se expanden los cultivos comerciales. En este ambiente se afianzan los aparatos de hegemonía que ponen cada vez más en entredicho a las instituciones étnicas.

A comienzos de los setenta, la población se lleva otro gran "susto". Por un lado se plantea la posible pérdida de los terrenos de un grupo numeroso de mazatecos por la construcción de una segunda presa. Por otra parte, aprovechando los nuevos aparatos de hegemonía agraria, un sector de la población se afilia a la cci. Esta or-

ganización, a pesar de la militancia de sus líderes en el PRI, llevó a cabo en la región una alianza temporal con el Partido Popular Socialista para disputarle el poder al cacique. La movilización y la resistencia popular adquieren sorpresivamente una gran perspectiva y esperanza: se desea ver al cacique derrotado. Los acontecimientos llevan a la represión directa pero, posteriormente, cuando algunos líderes traicionan el movimiento, cunde la desesperanza. La lucha política continúa pero entre facciones que no necesariamente representan una alternativa real.

En este ambiente de derrota política y de ataques constantes de los aparatos de hegemonía hacia las instituciones étnicas es donde se desenvuelven las sectas protestantes. Una gran oleada de desarrollo de las sectas se enmarca dentro del esquema de la lucha anticaciquil. En efecto, el cacique controlaba a la población no sólo con las pistolas sino también a través de las lealtades primordiales. Se hace compadre de muchos campesinos y tiene en cada ejido por lo menos una concubina. Para romper con este tipo de lealtades y tener un punto de aglutinación, algunos miembros de la misma familia adoptan el protestantismo. Primero dos de sus hermanos y posteriormente su sobrino. No es casualidad que todos los protestantes de esta época se hayan afiliado a la cci debido a la alianza que existía entre el catolicismo, el cacique, la cnc y el PRI. Mediante el protestantismo se crea una nueva institución local, fuera del control caciquil, que aglutina momentáneamente a la oposición.

Es durante esta segunda oleada de introducción de los aparatos de Estado cuando entran en escena los curas combonianos. Éstos también se convierten en un polo de aglutinación político-ideológica diferente al del cacique. Sin embargo, con su militancia e intolerancia misionera, expulsan a los rezanderos y con ello el control étnico de la iglesia. Algunos de éstos se van con las sectas protestantes de tipo pentecostal y son ahora sus líderes carismáticos locales. Con ello se establece el puente entre la secta y la etnia. El airado reclamo de la población hacia los curas, las manifestaciones con imágenes en forma de procesiones y la pregunta "¿qué ley rige a los curas para que impongan sus ideas?" denotan la voluntad de mantenerse afuera del nuevo esquema impuesto. Se crea un momento propicio para una siguiente oleada de introducción de sectas. El momento crítico que vive la población étnica acechada y descalificada por la cultura dominante es conceptualizado por la misma población con la palabra "descontrol". Ante la crisis ético-social el grupo étnico busca una explicación y un esquema de salvación. Las sectas protestantes se han especializado en proporcionar estos mensajes. Con la negación del pasado intentan romper todos los vínculos que recuerden lo étnico en cuanto concepción del mundo y también sustituir las lealtades primordiales y las alianzas por la vida de la "nueva comunidad": la secta como el medio colectivo para encontrar la salvación individual.

Morfología de las sectas protestantes en la región étnica

Los pastores. Las sectas protestantes en la región varían en cuanto a la realización de cultos y a sus técnicas de introducción. La más antigua, de tipo bautista, está directamente vinculada al ILV. Esta secta va formando a sus intelectuales locales de entre la misma gente de la población.

Juventino es un pastor que fue educado inicialmente por los curas combonianos como catequista y alentado para construir un templo dentro de la comunidad. Sin embargo, las prédicas en mazateco que se hacían a través de la radio por parte de un pastor mazateco vinculado al ILV le resultaban más cercanas y sobre todo no tenía que someterse al control rígido de los misioneros. Habla con sus familiares más cercanos y logra reunir quince familias interesadas en el culto bautista. Utiliza para el culto el mismo templo construido para la misa católica. Con mucha rabia, los misioneros tuvieron que aceptar la "traición" de Juventino. Usando siempre lentes oscuros al estilo del ejército norteamericano e imitando a los pastores rubios que llegan desde Norteamérica, crea todo un estilo de trabajo dentro de la comunidad.

El pastor fortalece al grupo no sólo en el plano religioso: hace uso de una serie de ventajas económicas que la secta le ofrece. En efecto, para él significa un salario permanente y para el grupo, condiciones económicas más favorables se hacen sentir cuando los bautistas de otras partes les consiguen mejores precios y transporte para sus productos. Juventino acude frecuentemente a los cursos y reuniones nacionales con pastores norteamericanos. Utiliza la Biblia traducida al mazateco por el ILV.

Toda la vida de Juventino había transcurrido en un ambiente rural y étnico. La cercanía con su cultura lo enfrenta a la concepción del mundo difundida por los bautistas. Las fiestas de los muertos, las celebraciones de los santos, las comilonas que se realizan en ocasión de las alianzas entre familias y los rituales agrarios se ven alterados. Surgen en él varias dudas. Dice que está mal atacar al curandero porque no vaya a ser que se necesite como antes. Y se pregunta: si un niño se espanta, ¿quién lo va a curar? Su conflicto interior sobre las diferentes interpretaciones del mundo lo lleva a contraponer la teoría mazateca del hombre con la evangélica: "Yo no creo que el espíritu se pueda dividir en dos o más. Cuando salí del cuerpo se muere uno. Carne sin espíritu es carne muerta." En su comentario subyace la lucha en contra de la idea de que el espíritu puede quedar atrapado, se puede asustar y salir momentáneamente del cuerpo o bien que el otro yo pueda viajar en el sueño. En este terreno de la lucha ideológica, Juventino está tratando de enfrentar la teoría mazateca de la naturaleza (la que puede atrapar al espíritu) o bien al sueño como base para ir al pasado o al futuro.

Uno de los pastores más carismáticos de la región fue rezandero

antes de convertirse a una secta protestante de filiación pentecostal. Él encabeza al grupo de *chotos* (homosexuales). En un principio los misioneros lo utilizaron como el catequista oficial, pero viendo que alrededor de él se organizaban los demás rezanderos, todos *chotos* y además con gran ascendiente sobre la población, decidieron desenvainar su espada moralista. Cuando el cura y su organización los expulsaron de la iglesia, dejaron de tener una vinculación orgánica. Él y su grupo no tuvieron más perspectivas que ser mediadores con lo divino. Como Juventino, este pastor también escuchaba el programa de radio en idioma mazateco emitido desde Loma Bonita; también le era más cercano el mazateco que los nuevos conceptos u organización jerárquica traídos por los curas combonianos. Tratando de recuperar el poder perdido, aconsejaron a su gente convertirse al protestantismo, a una de las sectas que utiliza, en el culto, elementos extáticos así como el carisma de los pastores. La iglesia pentecostal del Evangelio Completo (que tiene su sede en San Antonio, Texas) los aceptó con la "condición" de que dejaran de practicar la homosexualidad. Su prestigio hizo que inmediatamente se afiliaran aproximadamente 200 gentes en la misma cabecera municipal y unas 100 en los ejidos. Como predicador carismático irradia sobre las personas una gran autoridad; tiene una sonrisa de poseído; al rezar cierra los ojos con fuerza, de tal manera que da la impresión de gran concentración mental; cuando habla, crea un ambiente en el que parece introducirse en cada uno de los escuchas, les exige —siempre en idioma mazateco— sentir a Cristo, se exalta en momentos culminantes y así va guiando el culto hasta que termina exhausto.

Al igual que en el caso de Juventino, el pastor del Evangelio Completo está muy cercano al grupo social donde predica. Comparte su cultura y la transforma según las indicaciones de la secta y su sentido común como introductor de una nueva práctica social.

Otros pastores, de una denominación pentecostal, llegaron a la región en momentos extremos, cuando la represión se había desatado por la toma de la presidencia municipal. El pastor de esta secta fue asimilado por el grupo opositor al del cacique y así todos sus miembros pertenecen a la oposición. Su origen es urbano y con ese código ve a los mazatecos. Cuando se le preguntó si estaba aprendiendo el mazateco, respondió que la gente espera que él les enseñe y no al revés. Por ello piensa que aprender el mazateco sería rebajarse. Según él, su vocación y su cargo los ha adquirido por la designación de Dios y, al respecto, narra cómo sintió la llegada del Supremo a su cuerpo. Fue mediante ataques epilépticos, que le hacían convulsionar y perder el conocimiento. Con la imploración de los pastores de la comunidad de la secta, sintió el milagro de la curación como la extirpación de un absceso grave. Después de esta confrontación en la que pensaba que se iba a morir, se convirtió en pastor. Desde Tuxtepec lo mandaron a Jalapa de Díaz que es la sede regional del pentecostalismo.

Cada uno de los pastores tiene ayudantes dentro de la iglesia. En esta iglesia existe una organización de ancianos que vela por la construcción del templo y por la recolección del diezmo, que se utiliza entre otros fines para sostener al pastor. Es importante señalar que los ancianos adquieren en este nivel un papel que sustituye al anterior, ya destruido por el caciquismo. Sin embargo, no tiene la misma significación de alianzas sociales. En cada comunidad donde esta secta funciona hay cantores, muchachos que tocan la música o que preparan el culto; hay asimismo un tesorero encargado de las finanzas de la pequeña comunidad sectaria. Además está el comité de construcción responsable de organizar el trabajo voluntario para erigir el nuevo templo. El pastor funge como el animador social del grupo que se organiza solidariamente no sólo en el terreno religioso sino también en otros ámbitos, como una emergencia o un casamiento, o en el ámbito económico. El hecho de que los pastores vivan en la región y frecuentemente en las propias comunidades aisladas les permite tener un contacto permanente con la población. Los responsables suprarregionales con los cuales los pastores tienen contacto permanente llegan de vez en cuando a officiar los cultos.

Resumiendo, podemos afirmar que la jerarquización dentro de la secta presenta el mismo esquema que la organización política del Estado puesto que después de los obispos regionales está la organización de la iglesia nacional. Si bien cada una de las iglesias tiene sus oficinas en la ciudad de México, con frecuencia trabajan ecuménicamente (excluyendo a la católica). Esto es especialmente cierto en las reuniones nacionales que se realizan con pastores norteamericanos. Con ello se estructura una correa de transmisión ideológica de arriba abajo, de modo que el aparente horizontalismo entre secta y población no disuelve los objetivos básicos de la institución.

Es notoria la composición étnica de los pastores. Éstos, saliendo de la madeja del poder tradicional, crean un polo de atracción ideológica y con conocimiento directo y vivencial de su origen. Están muy cercanos a la población, incluso a la cultura chamánica. El proceso de iniciación del pastor que tuvo ataques epilépticos y se estaba muriendo se parece a una iniciación chamánica. La conversión asimismo se realiza centralmente alrededor del tema de la enfermedad. Igualmente, varios miembros de la secta pentecostal resaltaron cómo, mientras estaban en una situación de enfermedad muy crítica, se salvaron por la participación directa del pastor.

La secta, una nueva comunidad. Ingresar en la secta significa una transformación ético-social individual y de grupo. Responde a una necesidad de enfrentar concretamente situaciones individuales como colectivas en un momento en que los campesinos son derrotados de manera inmediata y la cultura étnica puesta en entredicho. Es una ruptura con el pasado y un viaje hacia lo desconocido pero con gran legitimación.

El mensaje central de las sectas es el de la salvación. Ésta sólo puede obtenerse a través de la secta. La crisis, económica y socio-cultural, crea una necesidad de rehacer la comunidad. La comunidad real, acechada y llena de contradicciones es sustituida por una "comunidad de la salvación". Se cambian los términos del mito. Si antes se recurría al mito para equilibrar una situación desequilibrada y asegurar el futuro tal como el mito de origen lo codifica, ahora el *antes* se borra o se niega, como una situación amorala, el caos y la confusión, y se ingresa en la secta como la salvación. Dos de las tres sectas tienen como tema central la visión apocalíptica del fin del mundo. Cada uno de los acontecimientos es reinterpretado según esta visión. Los terremotos o inundaciones, las guerras o el peligro de una guerra atómica. El que no está dentro de la secta no hallará salvación. El planteamiento del fin del mundo tiene una connotación especial para el grupo étnico. Todos los aparatos de hegemonía han declarado la muerte de los grupos étnicos. Calificarlos de ignorantes, de gente sin razón, y negarles cualquier conocimiento o experiencia es parte de esta política. El mensaje apocalíptico del fin del mundo también puede ser vivido como la posibilidad del fin de la propia etnia. Es como si el mensaje de la salvación en abstracto se convirtiera en una salida y esperanza concreta para el grupo. El mañana luminoso, aunque sea en los cielos, y la diaria participación en los cultos son la salida a su propia crisis. El culto religioso que evoca el futuro es un pequeño adelanto de la salvación. Pero para participar en el culto y recibir la palabra de Dios hay que sacudirse los pecados.

Varias son las exigencias para que una gente del común pueda contarse entre "los elegidos de Dios" para salvarse. Primero debe dejar de tomar bebidas alcohólicas. En efecto, beber aguardiente o tepache (fermento de cáscaras de piñas) tenía y tiene a veces un contenido ritual a partir de que, en este acto, se cimentan las alianzas de los hombres con lo divino. Pero desde hace muchos años este aspecto desempeña un papel secundario.

Embragarse hasta la inconsciencia por varios días es vivido por la población (y especialmente por las mujeres) como una lacra, no sólo por las agresiones que tiene que sufrir la familia sino también por el gasto que significa para la economía de subsistencia. Hay quejas, por ejemplo, en las que la señora acusa a su marido de haber vendido el puerco que ella crió, para seguir bebiendo con sus amigos. Recuérdese que en el ritual de protección del primero de enero, cuando el curandero trata de asegurar buenas cosechas y que la enfermedad no entre en la familia, se moviliza esta ansiedad: que tampoco entre la bebida. Frecuentemente el hombre que toma con exceso sufre, pero no puede ceder ante las presiones de sus amigos. Se le dice que ya lo domina su mujer, que ya no quiere a sus amigos, etc. La exigencia de no beber para entrar en la secta no consiste tan sólo en una promesa: se tiene que haber demostrado por

mucho tiempo que se cumple con ello antes de ser bautizado. En varios casos hemos observado que dejar de beber es la motivación central para pertenecer a la secta.

El otro ejemplo de la transformación ético-social es la no participación en las fiestas. Esta prohibición tiene dos aspectos. Uno es aislar a los miembros de la secta de las fiestas religiosas del catolicismo popular y toda su "lujuria", como califican precisamente el festejo, la comilona con bebida y el baile. Toda reunión festiva que no sea para alabar al Señor es sospechosa.

Aunado a lo anterior se condena la poligamia que en las regiones mazatecas se extiende como factor de alianzas sociales. Asimismo en el código de la nueva moral se establece que nadie debe agredir a otro. Este factor es importante ya que el clima de violencia que impera en la región es extraordinario. Un convertido a la secta me enseña una cicatriz producto de un machetazo que le propinaron en una de sus borracheras, y me confiesa que antes era muy peleonero pero que ahora, con la palabra de Dios, se ha vuelto muy pacífico. Este elemento es importante sobre todo para las mujeres puesto que la probabilidad de que el hombre muera por violencia o por venganza es muy alta. Varios me dijeron que antes golpeaban a sus mujeres pero que ahora ya no lo hacen.

Las sectas cuyos hilos parten de Estados Unidos promulgan que no se debe uno meter en política. Ésa es misión de los gobernantes. Los campesinos se deben dedicar a alabar a Cristo porque sólo con él encontrarán la salvación y no en la participación política. Desde esta visión, el comisario ejidal de una comunidad de Jalapa de Díaz no asistió a una reunión con el delegado agrario en la que debía defender a su comunidad del acaparamiento de tierras por parte de los vecindados. "Esto ya está en manos de Dios", decía. Y, haciendo un recuento de las atrocidades cometidas por el cacique, remató: "es que la política es pura cochinada". En efecto, la política es vista como la búsqueda de poder y enriquecimiento personal por medio de la violencia. Evidentemente la intención política de los ideólogos norteamericanos es desvincular entre sí a los grupos oprimidos para que no luchen por sus derechos.

Con la interpretación puritana de la moral se logra establecer el puente entre la crisis étnico-social vivida (expresada en robo, lucha entre poderosos, alcoholismo, agresión y violencia) y el mensaje de salvación. Este puente se construye en la medida en que se ofrece una salida con una nueva codificación del deber ser. Da a la secta armas poderosas para organizar un nuevo sentido de la vida dentro de su interpretación del mundo. Los militantes de las sectas, aun los pastores, hablan constantemente de su vida de antes y la de ahora. Un pastor foráneo dice:

Yo estuve a punto de suicidarme, de quitarme la vida para ver si así encontraba tranquilidad. . . Yo nunca había llorado, yo nunca había doblado mis

rodillas ante nadie porque yo... era muy macho; yo era un hombre y no tenía por qué llorar, porque las mujeres solamente lloraban... Yo no sabía rezar ni sabía clamar a nadie. Para mí el dios que yo tenía era el dinero. Fuera del dinero no había otro dios. Yo veía a los católicos que entraban a la iglesia y de allí salían a voltear, a robar, a destruir, a herir. Y todas las religiones yo las veía igual. Me sentí mal y solitario... Necesito encontrar la paz, me dije. Sin depender de la droga, ni del sexo, de nada. Yo quiero paz, felicidad. Ya no quiero vivir si no hay paz en este mundo. Y luego con los hermanos estuve hincado, por primera vez de rodillas. Y por primera vez en mi vida salieron lágrimas de mis ojos. No sé cuánto tiempo estuve así. Pero es el caso que cuando yo me levanté parecía estar flotando en el aire. Ya no sentía esa sensación de pesadez... (Entrevista realizada a un pastor en Usila por Gregor Schlaepfer.)

Así como se construye el *antes* individual (el tiempo previo al ingreso en la secta), el pastor y sus feligreses elaboran también el *antes* colectivo:

... antes, hace algunos años, unos diez o doce años, una gran parte de esta gente que está aquí, todos eran unos borrachos, hombres malos y perversos. Ese señor que viene ahí tiene el cuerpo atravesado de balazos, no sé que tantas cosas. Era gente verdaderamente terrible, pero gracias a que el evangelio llegó a sus vidas, Dios hizo un cambio maravilloso en el corazón y ahora ya no toman, ahora ya no hieren, ahora ya no roban, ahora respetan a sus esposas, ahora adoran y bendicen al Señor. Estamos muy contentos con el Señor porque ha transformado nuestras vidas. (Entrevista realizada por Schlaepfer en Usila.)

Un finquero de origen alemán confirma a su manera esta transformación:

Yo prefiero a los trabajadores evangélicos: son confiables, hacen su trabajo bien, no roban y aceptan con gusto lo que uno les da. Asimismo la introducción del ILV a la región, la señora Pike, escribe que Rafael trabaja mucho en las cosechas del café y su esposa comenta: "Se cansa trabajando, pero ora y eso le descansa." (Pike, E., 1958, p. 174.)

La nueva moral crea el ambiente propicio para disciplinar a los hombres al trabajo. Nada de distracciones, juegos, baile, alcohol y mujeres. Crea una tensión individual que es resuelta dentro de la colectividad de la secta. Para las mujeres, a su vez, significa varias ventajas ya que la familia adquiere más importancia para el campesino. Es notorio cómo la nueva moral se manifestó hasta en una nueva distribución en la construcción de casas. La que vale ya no es la choza tradicional, sino las casas de ladrillos y cemento con techos de zinc. La distribución interna se modifica y rigurosamente se destina un cuarto para la pareja de esposos. Se esconde el cuerpo y la sexualidad ante los demás.

Otro elemento organizado por la secta y que transforma la actividad social hacia los miembros de afuera lo constituye la ritualidad social en el ciclo de vida. Si bien para los campesinos mazatecos el parentesco ritual (bautizos, casamientos, muertes) es un acto para afianzar y ensanchar las alianzas sociales —el compadrazgo—, las ritualidades de la secta le quitan este sentido. El bautizo se realiza en la tensión individuo-secta. El casamiento se desarrolla no como una alianza entre familias patrilocales, sino más bien como un afianzamiento de la secta, afianzamiento en el que se da exclusividad a la relación entre los miembros de la misma. Ya no hay rituales anuales por la muerte, los antepasados ya no llegan el día de muertos y, en los funerales, se moviliza el esquema prefigurado por la secta. Podemos afirmar que la secta organiza dentro de su esquema los elementos más vitales del individuo y de la familia. Con esto se transforma la economía moral del grupo. Si antes producía para las fiestas (muertos) y para las alianzas sociales, la moral protestante impulsa al campesino mazateco hacia el ahorro familiar propio del capitalismo.

Respecto a la concepción del mundo, que hasta ahora fue manejada de modo ambivalente por los mazatecos que han entrado en las sectas, observamos que se han dejado de ejercer los principales rituales de intercambio simbólico con la naturaleza y con los hombres. Es así como se manda al cielo lo sagrado de la naturaleza y de la relación entre los hombres; se rompe con una tradición y actitud étnica original. La tierra se trata ahora como instrumento, como simple espacio geográfico, algo utilitario y no sagrado. Asimismo, el trabajo colectivo afuera de la secta es visto como algo negativo. Es el rompimiento de la comunidad corporativa descrita por Eric Wolf (1967, pp. 191ss.), para sustituirla por una corporatividad ligada a los aparatos de hegemonía política, cultural e ideológica.

En resumen podemos afirmar que la secta crea una nueva comunidad; transforma la comunidad real y existente en una ficción ideológica, mandando al cielo tanto lo sagrado como la historia; reorganiza los elementos vitales de la vida inmediata en un nuevo discurso en donde el *antes* era el caos, oscuridad, el *ahora* la búsqueda del camino de la salvación (dentro de la secta y el culto) y el *mañana* la gloria.

El culto. Central para la vida de la secta es el culto. En él se unifican varias funciones. La principal es la del sentimiento de comunidad. Es el vehículo para renovar cotidianamente el mensaje de la salvación. En el culto es donde más se pone de manifiesto la división social del trabajo. La población mazateca aparece como un consumidor desposeído de sus medios de producción de símbolos ante un clero especializado que se los apropió; un clero que evoca y toca filamentos sensibles de la población para tener éxito en su empresa. El culto es un educador por excelencia. No sólo se transmite la

palabra hablada sino que se comunica a la población, a manera "de prueba", la sensación de la salvación mediante el éxtasis colectivo. La función reeducadora del culto estriba en que, rito tras rito, se crea una especie de reflejo condicionado a palabras y acciones clave. Dios, Biblia, Salvación, Cristo son motivo de exclamación aun si la población que no habla español no comprende las palabras del predicador externo. Se grita aleluya en todo momento, en los cánticos, en la prédica, sin importar que se interrumpa o no el culto.

Veamos en las siguientes páginas el contexto y el desarrollo de un culto efectuado en el ejido de la Chuparrosa, Jalapa de Díaz, en febrero de 1978.

El comisario ejidal me invita a una fiesta de aniversario de la secta Evangelio Completo. La secta fue introducida en el pueblo dos años antes y sus miembros han invitado a otras personas del municipio a convivir con ellos. El comisario ejidal prefiere ir a la fiesta en vez de asistir a la cita que tienen todos los representantes de las comunidades de la región con el delegado agrario del estado para exponer los problemas de despojo de tierras por parte de los vecindados. El comisario es un apasionado de su secta; siempre lleva consigo su grabadora tocando los cánticos rítmicos que grabó de unos discos provenientes de San Diego, California. Se llega al lugar que se escogió para la convivencia después de caminar unos cincuenta minutos por lomeríos surcados de arroyos que serpentean entre los cerros. No por otra cosa los mazatecos llaman al arroyo más importante arroyo Culebra, donde cada comensal se baña para llegar limpio y fresco a la fiesta y al culto. Antes del culto hay ambiente de fiesta por una gran comilona, para la cual se sacrificó una res propiedad del dueño del lugar, un vecindado que ha acaparado setenta hectáreas de terreno. A diferencia de otras fiestas mazatecas en que he participado, hombres y mujeres trabajan por igual preparando la comida. Asimismo llama la atención que son los hombres quienes sirven mientras las mujeres se sientan a la mesa.

Después de comer comienza el culto. Hay dos pastores, uno invitado que viene desde Cosamaloapan y que es el responsable suprarregional de la secta. Él es quien, semana tras semana, predica a través de la radio. El otro predicador es el pastor mazateco expulsado de la iglesia católica por los curas combonianos. Con un micrófono portátil dirige la ceremonia. Este micrófono es un medio de poder muy importante frente a los feligreses: suena tan fuerte que nadie puede escapar a las palabras de los predicadores. La sesión inicia con algunos cánticos. Dos mujeres (las únicas que no llevan la vestimenta tradicional) cantan y la gente les responde a voz viva, con aplausos rítmicos y aleluyas. Hay instrumentos de percusión que ayudan a elevar el ritmo de cánticos muy repetitivos. En este momento llega el predicador mazateco. Su figura impresiona ya que tiene una sonrisa de poseído, de alguien que tiene la luz. La gente vibra ante sus rezos que efectúa con los ojos fuertemente cerra-

dos dando la impresión de concentración, introversión y comunicación con lo sagrado. La gente reza en voz alta, a veces en forma de lamento o aflicción; cada quien dice lo que se le antoja. En este ambiente se prepara la prédica del visitante que no habla mazateco. Esta prédica (que veremos a continuación) culmina con la invitación a la gente a pasar adelante para sentir y entregarse a Cristo. Los aplausos rítmicos, así como los instrumentos de percusión, han acelerado su ritmo y varios llegan a un clímax. Algunos alzan el brazo en señal de que ya se han entregado a Cristo, otros sollozando y gimiendo se recargan sobre la silla; en el suelo hay una mujer, siempre con los ojos cerrados. El ritmo se acelera y, con voz exaltada, el predicador grita: "¡hay que sentir a Cristo, hay que entregarse a él!". La gente se agita y una gran convulsión hace estremecer a la concurrencia. En este momento se está cantando: "Hay que ir con la espada del Señor a luchar contra el mal." Una tras otra, las personas son arrastradas por el ritmo, el sudor y el calor al entregarse al Señor. Finalmente, con un movimiento de la mano, el predicador desacelera el ritmo y se van reincorporando los que "se entregaron a Cristo". Después de algunos cánticos, rezos y anuncios de que van a realizarse ese día tres cultos más, se termina la sesión a las diez de la mañana. La gente se dispersa momentáneamente. El mensaje de la prédica es traducido simultáneamente al mazateco. Cada vez que se menciona una palabra o personaje bíblico se grita "Aleluya".

Ellos no saben que Dios está con nosotros. La ciencia trata de negar que Dios no [sic] existe, pero ahora, en este día, aquí se está comprobando la existencia del Gran Dios que mira a través de todas las cosas. Jesús dijo: "id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda creatura". También dijo: "Aque-lla persona que me reciba, que me acepte como salvador personal de su vida, deberá dar testimonio público de que me ha aceptado como el único y verdadero salvador." Y el Señor dijo que cuando llegan ustedes con él, deben obedecer lo que he declarado. . . Y como ellos quieren dar el testimonio público, entonces ellos, con mi palabra, van a hacer lo que les exijo. Van a llegar a decir que quiero bautizarme, yo quiero bautizarme. Y Jesús dijo: "y lo bautizaréis en nombre del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo".

Ése es el Dios que está con nosotros, en Jalapa de Díaz, en Tuxtepec y en Veracruz. Ese Dios no es el de la mentira, es el Dios de la realidad. Esto sólo lo entenderán los que tienen a Cristo en su corazón. ¿Saben quién no entiende esto? Los que no han recibido a Cristo. Nosotros sí lo entendemos.

Dice el evangelio: el cielo y la tierra pasarán. Mas mis palabras no pasarán. El sábado escuché a través de las noticias de la radio que el puerto de Acapulco fue sacudido por un temblor. Varios hoteles fueron derribados y hubieron muertos y heridos. Esta noticia corrió rápidamente por nuestro país. El Señor declaró: "Oiréis guerras y rumores de guerra. Mirad que no os turbéis porque es menester que todas las cosas acontezcan. Pero ése no es el fin. El fin es cuando los cielos se romperán con grandes estruendos. Lo que hay en la tierra será fundido, será consumido y quemado [sigue con el pasaje de la traición de Judas y la muerte de Cristo]. Cristo no ha muerto mis amigos. ¿Acaso era necesario que Jesús fuese tomado prisionero? ¿Por

qué tenía que morir? Por nosotros mis amigos. . . [y remata]. Son siete veces bienaventurados los que sin ver han creído. El nombre de Jesús sea alabado. Amén. Mis amigos: yo no creo lo que dice la Biblia porque es un libro antiguo. Creo en este libro por lo que Cristo ha hecho por mí. Jesús me transformó. Fui adicto al alcohol, o para que me entiendan fui adicto al licor o al tepache como dicen por aquí. Peleaba mucho y nadie me podía dominar. Pero cuando me presentaron a Cristo, que era el verdadero hijo de Dios, dije: "Yo lo quiero ver." Pero sólo son los verdaderos hijos de Dios los que lo han aceptado. Yo me pregunté adónde está. Y la persona que me lo presentó dijo aquí está. Él dijo: "usted va a morir". Y yo le contesté mal: "¿qué le importa a usted?" Y me dijo "Quizás le contestaría lo mismo si usted me lo preguntara, pero su vida me interesa porque le interesa a Jesucristo. Él es la única verdad y única respuesta. Por esa causa murió y tú te puedes salvar". Y empecé a arrodillarme, a llorar y me preguntaron si yo quería dar mi vida a Cristo, yo lloraba. Señor Jesús, me arrepiento de lo que hice. . . Jesús, que pudo haberse bajado de la cruz, murió para los hombres. Cada pecador tiene la posibilidad de ser libertado de sus pecados. Reciban a Cristo a esta hora, no lo dejen para mañana. [Con gran exaltación:] Hoy, hoy, hoy ha llegado hasta tu casa; hoy, hoy, hoy ha llegado la salvación para ti. Él fue transformado y lo invita a usted. Dijo así: "venid a mí los que están cansados y cargados, que yo os haré descansar. Si alguno se propone venir a mí, que tome mi cruz y que me siga." Cristo mencionó la cruz como sinónimo de sufrimiento. . . Pero Cristo murió en la cruz para salvar a los pecadores. Porque así dijo Cristo. Luego nos dicen hermanitos, ¿verdad? o protestantes o aleluyas, pero nosotros somos hijos de Dios transformados por el poder del Salvador Jesucristo, lavados por su sangre. Soy protestante porque protesto contra lo malo y el vicio. Y soy aleluya porque la palabra aleluya quiere decir gloria a Dios en la altura. Soy hermano porque Jesús me ha salvado y me ha cambiado y me ha hecho hermano.

¿Quiere usted aprovechar la oportunidad y recibir a Jesucristo en su corazón como único y verdadero salvador? Alguna persona que esté por aquí la primera o la segunda vez. . . Hágalo y compruebe por primera vez que lo que usted dice lo hace. Es una invitación: que pase para adelante para entregar su corazón; pase, vivan a Jesús, y Jesús: perdónalos. Pásenle. Si está el novio, que le diga a la novia: vamos a pasar a entregarle a Jesús nuestro corazón. Que la novia le diga lo mismo. Pásenle y van a ver qué felicidad de todos. Y que no digan, si les pasa el día de mañana algo, que no tuvieron la oportunidad. Hoy es el día de la salvación, mañana es tarde. Venga adelante a sentir a Cristo, a recibirlo para que usted, su familia, este pueblo entreguen su vida a Cristo. . . [Comienza la música, el ritmo, las canciones, los gritos y alaridos antes descritos.]

Algunas ideas alrededor del culto. El culto es el espacio central en donde se consume lo simbólico. Aquí se marca claramente la diferencia entre el grupo social y los productores de lo simbólico. A la masa se le ha expropiado su producción simbólica aunque ella reelabora a su manera los mensajes recibidos. Por lo menos así parece cuando observamos que los pastores, los especialistas, interpretan, interpelan y evocan, y los participantes los siguen. Esto es especialmente cierto cuando se trata de interpretar la Biblia. Pero el intelectual orgánico de la secta tiene que crearse una clientela. Ésta no

necesariamente se obtiene en el terreno del culto, como lo vimos en el caso de Juventino que también organiza las mejoras económicas. En los cultos de tipo pentecostal, del evangelio completo, la clientela es creada por un mensaje central, el de la salvación individual mediante la participación en la secta. Por lo tanto uno de los ejes de la prédica del pastor se va a realizar alrededor de la salvación de los que pertenecen a la secta, porque "Cristo murió por nosotros". La salvación no será para cualquiera: sólo los que "estamos aquí, los que estamos aquí reunidos, podemos salvarnos".

La salvación se relaciona con el apocalipsis y así se introduce el pensamiento escatológico. Según la idea de la segunda venida de Cristo que anuncia el fin del mundo, sólo los que están en la secta van a sobrevivir al juicio final. Pero el pensamiento apocalíptico tiene otra dimensión: la de teorizar todos los males existentes como algo propio de los pecadores. El *antes* del grupo étnico no existe más que ejemplarmente, como el del tiempo del pecado, alcoholismo, asesinatos, etc. Si bien se evoca el *antes* de la vida de Cristo que murió "para que nosotros nos salvemos", ese *antes* no tiene relación con el grupo étnico. El grupo étnico no existe como tal. Más bien pertenecer al grupo étnico es formar parte de la oscuridad mundana propia de borrachos, de hombres malos y perversos. Recuérdese que ante la pregunta de si está aprendiendo mazateco, el pastor contesta que no se va a rebajar; que él viene a enseñar, no a que le enseñen. Pero no se trata de una cuestión de idioma ya que los del *ilv*, a pesar de su uso del mazateco, tienen la misma actitud: la de traer la luz.

El "universalismo" que se predica aquí significa que Cristo está en Jalapa de Díaz (mazateco), Tuxtepec (cabecera de distrito y sede entre otras de la burguesía agraria de una parte del bajo Papaloapan) y Veracruz, que es la ciudad más grande de la región. Este último aspecto tiene una importancia clave dentro de la desestructuración de la conciencia étnica puesto que el afuera y adentro ya no se da en referencia al grupo mazateco, sino a la secta.

De la misma manera se trata a las clases sociales. Como la secta es el vehículo para encontrar la salvación individual, el rico y el pobre se dan la mano para alabar al Señor. La construcción nueva del afuera y del adentro es muy importante para cierta clientela mazateca. Es la primera vez que, desde el exterior, no son tratados despectivamente y que tienen la posibilidad de participar sin discriminación en la macrosociedad. Es una reorientación de la ideología que no fortalece lo étnico, pero tampoco discrimina. Ellos también son salvables.

Sobre los ejes del *afuera* y el *adentro*, el *antes* como lo negro, el *ahora* como la preparación de la salvación y el *mañana* como la salvación, se desarrolla la trama del discurso de la secta. El predicador retoma los pasajes bíblicos de la militancia misionera ("Id a todo el mundo y difundan la palabra del Señor", etc.) para fortalecer este

afuera y adentro cuando afirma que quien ha aceptado el mensaje de la salvación tiene que demostrarlo públicamente. Después relaciona el apocalipsis y la muerte de Cristo como la salvación de aquella parte de la humanidad que sin miramientos, sin preguntar, acepta a Cristo en su corazón. Hay en este caso una actitud similar entre los intelectuales de la secta y el cura comboniano: éste, por un lado, decreta cínicamente la muerte de la etnia como uno más de los misterios de la muerte, y aquéllos, por otro lado, esparcen su visión apocalíptica.

La interrelación entre los que "aceptan" a Cristo y la secta es directa cuando en la prédica se citan los casos de pecadores que se han convertido. Y este elemento es central para la secta. Cada persona mazateca que está participando en el culto siente que era pecadora cuando no estaba en la secta; percibe a los demás como los que viven en la oscuridad y no quieren salvarse. No se trata ya de vidas ejemplares de los santos que están lejanos. Se trata de establecer la relación entre la vida inmediata propia y la vida ejemplar bajo la mirada o presión de los miembros de la misma secta. Por ello, todo miembro de la secta se empeña en platicarle a uno cuán pecador era antes de entrar al grupo y cómo ahora se siente bien. Sobre este eje se define lo que es el protestante: el que protesta contra lo malo, que se deposita en el exterior de la secta. Esta visión maniquea del mundo se consume en la medida en que todos los aspectos de la vida se interpretan en el *afuera y adentro, antes y manana, bueno y malo*.

Al depositar en el exterior lo malo se establece una situación esquizoide porque el de la secta es el bueno. Pero justamente cuando se persigue lo malo, en realidad se movilizan y resuelven —dentro de la secta— los aspectos paranoides en que la población ha vivido constantemente. El puente entre la vida de Cristo, la secta, el pastor que transmite el "milagro" y los feligreses que reciben el mensaje adquiere su máxima expresión cuando se invita a mostrar públicamente la entrega a Cristo. Este aspecto es especialmente importante porque con esta técnica grupal se obliga a cada uno de los miembros a romper el "anonimato de la masa" y a presentarse ante ella como militante de la religión. Es una especie de internalización de la presión colectiva. Para aquellas personas que no están acostumbradas a actuar públicamente, manifestarse en grupo es un parteaguas entre estar o no en la secta.

Es posible que los mazatecos recodifiquen el mensaje del pastor según los códigos anteriores. Por ejemplo, la palabra corazón se traduce como espíritu, que es la fuerza vital y motriz del individuo. El *asean* mazateco es el que se pierde temporalmente (con la enfermedad) o bien definitivamente (con la muerte). Pienso que es en este terreno donde se da un proceso de transacción simbólica tanto por parte de la etnia como de la secta.

En la conformación del grupo a través del culto no sólo es impor-

tante participar escuchando o manifestándose públicamente, sino experimentar la catarsis. El ritmo, los aplausos, las alabanzas, los gritos y finalmente el estado "extático" en el momento en que se está sintiendo a Cristo, todo ello moviliza culto por culto las fuerzas psíquicas en el eje de la salvación. Es el momento en el que se siente que se está salvado; no es un simple acto individual, sino el producto de una reunión colectiva. Dentro de esta catarsis la figura del pastor adquiere gran importancia. Él acelera y desacelera el ritmo y promueve el momento extático. Este éxtasis nada tiene que ver con el viaje a través de los psicotrópicos. Mientras que en el segundo tipo se está viajando, buscando y comunicándose con lo sagrado para resolver y poner de manifiesto un conflicto social, en el primero se trata de reorientar los conflictos y vivencias dentro de los marcos establecidos por la secta. Es como si en cada aplauso se quemara un tanto de ansiedad hasta llegar a un momento de desahogo total. Se moviliza la totalidad del cuerpo y la psique. Sólo así se puede explicar la pasión con que la población participa, en momentos extraordinarios, hasta en tres cultos al día y, en tiempo normal, en uno diario. También sería una de las explicaciones respecto a por qué se participa aun cuando no se entienda el español.

La etnia y las sectas

Nuestra preocupación más importante en este capítulo no fue sólo demostrar la voluntad de penetración ideológica norteamericana en las comunidades étnicas, sino preguntarnos por qué éstas son el terreno fértil que encuentran las sectas para proliferar. Así como los demás aparatos de hegemonía, las misiones protestantes no trabajan en toda la región étnica sino puntualmente en los lugares más críticos. Con diferentes técnicas, intentan transformar la visión del mundo y la economía moral de un grupo social cuya identidad es lo étnico. Para ello tienen que subvertir la cultura étnica y difundir la cultura hegemónica. Así, para destruir los pivotes de poder de los consejos de ancianos se cambian los términos del manejo de lo sagrado. Justamente los ancianos se fundamentan en las relaciones de reciprocidad, de las alianzas entre familias que ocupan un espacio y territorio determinado, todo ello conceptualizado como una relación sagrada, dentro de lo que podríamos llamar la geografía étnica sacrificial mesoamericana. Al transformar los términos de lo sagrado, se desacralizan las relaciones de la alianza entre los hombres (por ejemplo las de compadrazgo) y con la naturaleza. Ya no se trata de una economía basada en los ejes equilibrio-desequilibrio de las reciprocidades y con ello un *antes* y *ahora* concreto y vital para el grupo, sino en una moral que desarrolla una visión de una salvación futura.

Desacralizar la relación hombre-naturaleza es crear en lo imaginario la dicotomía o mediación que se hace entre trabajo, capital

y naturaleza; es considerar a la naturaleza como un pozo sin fondo que se puede explotar sin medida para el bienestar del hombre. No se trata de sembrar para comer sino sembrar para vender y mediante ello comer. Al mandar lo sagrado al cielo se rompe también la identidad entre el grupo y el espacio social y geográfico vivido. La conceptualización mítica del territorio, del movimiento de la naturaleza ya no tiene sentido. Con ello se provoca un rompimiento de la unidad entre etnia, territorio, comunidad, actividad campesina y concepción del mundo. Con la expropiación de la producción de lo simbólico, al igual que sucede con las otras condiciones de producción, se entra en el terreno de la división social del trabajo entre los que poseen los medios de producción y los que sólo poseen su fuerza de trabajo. Se rompe mediante este mecanismo la visión práctica y unitaria de la etnia en la que un acto económico es igualmente un acto religioso o social. No queremos decir con ello que en la fábrica la estructura de poder interna que permite reproducir las condiciones de producción mercantil no constituya un acto unitario donde lo político está imbricado con lo económico. La diferencia estriba en que se fragmenta la sociedad en varias especialidades con sus intelectuales para cada una. La política a los políticos, lo religioso a los pastores, el capital a los capitalistas. Justamente este aspecto crea las nuevas formas de dependencia del grupo social respecto al exterior y lo "universaliza" como grupo dentro de las relaciones económicas, sociales y simbólicas. Rompe su particularidad y se vuelve apéndice de las relaciones sociales de producción reinantes. Si esto ya se dio en lo económico, los aparatos de hegemonía se encargan de realizar este proceso en lo simbólico.

Como aparato de hegemonía no sólo transforma el lenguaje, condición básica para remodelar lo imaginario. Los aparatos de hegemonía ligados a las sectas producen un cambio en la economía moral de la etnia mediante la transformación de una comunidad real, con todas sus contradicciones, en una comunidad ficticia. Ésta no se sustenta en las bases materiales del grupo sino en lo ideológico. Todos los sustentos de la comunidad real son atacados: el consejo de ancianos como expresión política de las alianzas; el sistema de compadrazgo y afinidad como alianza; el trabajo cooperativo, la ayuda mutua, el trabajo comunal; las regulaciones de las reciprocidades por lo simbólico. Se crea una "nueva" moral.

El contenido de la nueva moral se mueve de acuerdo con los parámetros que la secta delinea: el *afuera* y el *adentro*. Con la creación de la nueva comunidad que se salva, se reorganizan todos los vínculos sociales. La secta exige abstinencia, asistencia al culto y manifestación pública de que pertenecen a ella. Con esta actitud étnico-social nueva se obliga a la población a desarrollar todas sus actividades vitales dentro de la secta. Este aspecto tiene una particular importancia porque niega la oposición etnia-nación o clase dominante-clase dominada.

En esta perspectiva la construcción de la utopía grupal sectaria tiene el papel de opacar y desplazar las contradicciones existentes hacia un futuro *fuera* de la historia o bien dentro del culto de la secta. Es una función ideológica por excelencia. Tiene también que ver con la transformación y disciplina de la fuerza de trabajo. Al mandar lo malo hacia el pasado y el exterior, al desacralizar la naturaleza y las relaciones humanas que sustentan el intercambio recíproco del trabajo y, sobre todo, al fomentar la salvación individual, se remata la ya de por sí frágil colectividad étnica para buscar el enriquecimiento individual. Cuando el enriquecido pertenece a una secta, los hechizos ya no le llegan. Si el que trabaja como peón en la cosecha del café está cansado, saca lo último de sus fuerzas orando y buscando cargar la cruz. Pero la secta actúa por clientelas. Su clientela depende de la respuesta que da a necesidades generadas por una crisis ético-social resultante de la violenta explotación y opresión hacia la etnia. La salida a esta crisis es la promesa de salvación. Hemos podido constatar que quienes ingresan en una secta lo hacen en momentos de vejación y derrota. Para ellos la secta es una salida a la situación asfixiante generada por la represión.

Independientemente de la autoimagen y el mensaje que propagan las sectas, su función social es múltiple. En primer lugar es importante señalar que no hay proceso de introducción de una nueva ideología sin que haya una "negociación" con la existente, es decir, se trata de una transacción en la que los símbolos del grupo son reformulados según la experiencia histórica de la gente. Puede ser un proceso ideológico narcotizante o bien liberador según si, en un momento histórico determinado, funciona como catalizador y dinamizador social y político o, al contrario, de inhibidor político (Otto Maduro, 1980, pp. 33-34).

Casi todos los movimientos de liberación nacional en África, Asia y América Latina fueron precedidos por movimientos religiosos mesiánicos y de salvación (Lanternari, 1966, p. 11). La introducción de las sectas no es de un movimiento de liberación nativista, pero responde a las mismas necesidades liberadoras. Que se cumplan o no dentro de las sectas es problema aparte. Es obvio que aquí se trata de desplazar las contradicciones hacia una utopía, hacia *afuera* de la historia. Esto es, las sectas le niegan a las etnias su propia historia como conciencia para combatir como grupo, y en ese sentido la secta se convierte en un aparato de hegemonía desestructurador de las etnias.

6. REFLEXIONES FINALES

En varias ocasiones me he preguntado qué sucederá con los mazatecos, con su cultura del maíz de origen mesoamericano que supo desarrollar la vida alrededor de la economía de subsistencia, en una sierra impresionante con ecosistemas diferenciados, con una organización política, social y simbólica propia que supo reelaborar sus raíces prehispánicas y coloniales y que está cada vez más sometida a un proyecto de desarrollo regional exterior.

Para aproximarme a esta cuestión he intentado hacer un análisis unitario de lo étnico. Lo unitario no sólo significa incorporar en el análisis una descripción coherente de hechos, sino que éste se da a partir de una voluntad política portadora implícita o explícitamente de un proyecto propio del grupo explotado y oprimido.

El proyecto de desarrollo regional instrumentado por el Estado, que administra los grandes préstamos del Banco Mundial, impulsa en la cuenca baja del Papaloapan grandes obras de infraestructura, economías de plantación y agroindustrias que sustituyen y desplazan el manejo mesoamericano de la naturaleza. Las selvas y planicies ceden su territorio a monocultivos como la caña de azúcar, al ganado y, en las sierras, al café. Por lo tanto, mi pregunta de entrada fue ¿cómo el Estado crea las condiciones favorables para que ese proyecto de desarrollo sea implantado en el grupo étnico? Responder a esta pregunta requirió un enfoque diferenciado ya que la intervención regional del Estado y sus aparatos de hegemonía es múltiple. Pero no sólo se trata de establecer una tensión analítica dentro de la contradicción etnia-Estado, sino también respecto a las clases sociales emergentes que se alían a la burguesía regional. Cada clase y cada segmento de clase tienen su proyecto dentro del desarrollo regional y luchan con violencia para imponerlo. El sistema político hegemónico que encontramos en la región es producto de las alianzas entre las distintas fracciones de la clase dominante. Estas fracciones forman un bloque regional de poder en el que la burguesía terrateniente es hegemónica y subordina, en alianza, a los demás grupos dominantes, como son los caciquillos locales, comerciantes usureros y los grupos emergentes de las comunidades que han acaparado tierras. Asimismo, dentro de este bloque se encuentran las organizaciones campesinas y obreras priístas. Cada una de las partes del bloque en el poder se organiza en el PRI y negocia su cuota de poder regional según su correlación de fuerzas interna. Todas estas organizaciones son agentes del proyecto dominante y se integran a él negociando su participación.

Dentro de este juego de poder nos preguntamos acerca del papel

que desempeña el indigenismo oficial, y especialmente en relación con las etnias. Hemos intentado mostrar que la región étnica ha sido integrada de distintas maneras al capital y que las políticas indigenistas no significan sino la modernización política y cultural de los proyectos de desarrollo que el mismo capital impulsa. En nuestro caso este proyecto se refiere a las zonas tropicales y subtropicales del país. Con el análisis de la economía de subsistencia *versus* la lógica de la ganancia hemos intentado poner de manifiesto la naturaleza de clase en que se hallan los grupos étnicos y su forma grupal de asumir la resistencia frente al carácter peculiar de explotación de la masa de fuerza de trabajo que los mazatecos representan para el capital, así como también los procesos de opresión y destrucción que sufren.

La categoría de minoría subordinada (López, G., 1983, pp. 1ss.) fue útil para comprender que en el análisis de la situación étnica había que acercarse a la maraña de contradicciones suscitadas en la interrelación etnia-clase-cultura-organización política-región con nación-clase-proyecto de desarrollo dominante-cultura dominante-Estado. Cada uno de los aspectos se ubica en una polaridad contradictoria en donde la etnia es a la vez una minoría subordinada y una mayoría (su población) explotada. Desde esta perspectiva analítica ha sido posible acercarnos a los problemas de la cultura étnica a partir de la problemática de la identidad. El eje central del análisis, el desarrollo cultural desigual y no nacional de las etnias, no basta ni con mucho para una explicación de lo que sucede en las regiones étnicas. Es la explotación económica y la constitución de clase de los grupos étnicos lo que determina tal explicación. Por ello los proyectos modernizantes de integracionistas promovidos por el indigenismo no llevan a la liberación de los grupos étnicos tantas veces argumentado por los autores indigenistas. En realidad el límite paradigmático de Aguirre Beltrán es su concepción culturalista de las etnias, que deja de lado el carácter de clase. Este límite tiene consecuencias políticas importantes ya que se cree que la modernización capitalista que el Estado promueve resuelve los problemas de los grupos étnicos. Se trata de un egocentrismo estatal que se adecua perfectamente a la política del capital y a la nueva división nacional e internacional del trabajo a partir de la posguerra.

La región étnica es saqueada de una manera modernizada y el capital tiene acceso mejor que nunca (a veces ya sin mediaciones) a los recursos naturales y a la peculiaridad ecológica de la región, incluyendo la fuerza de trabajo mazateca.

La integración económica mazateca y de alguna manera la de la Colonia se daban por el intercambio simple en puntos clave ubicados entre dos o más regiones económicas. Así se entiende el sentido y la importancia que tenían las ciudades comerciales serranas como Huautla de Jiménez o bien las poblaciones donde se llevaba a cabo el mercado semanal. En este caso, la región consume lo que produce.

El proyecto de desarrollo dominante ha disgregado la región en por lo menos cinco regiones económicas diferentes y fomentado relaciones clasistas (no étnicas) entre ellas. Tal desintegración étnica va acompañada por otro lado de la atomización de las formas de gobierno generales como resultado de la colonización (se supone que en la época prehispánica había dos señoríos) (Cline, 1966, p. 292).

Otro elemento atomizador de la etnia ha sido la forma en que repercute sobre el territorio la estructuración del parentesco. Se da lo que podríamos calificar como "exogamia comunal pero endogamia municipal". Según la observación empírica, el intercambio de mujeres entre Ayautla y Jalapa de Díaz es mínimo, así como entre Jalapa de Díaz e Ixcatlán o bien entre Ixcatlán y Tenango. Cada municipio presenta variaciones dialectales y de vestimenta respecto del otro, lo que nos hace pensar que se trata de una relación estrecha entre organización social, organización política, lenguaje y también vestimenta tradicional. Sin embargo, cuando hay subregiones dialectales que abarcan más de un municipio, entonces observamos una tendencia en la que el parentesco desempeña un papel integrador y, entonces, el intercambio de mujeres se hace en cadena, desde la mazateca alta hasta los límites de Tenango con Ixcatlán.

En general podemos afirmar que en la medida en que no existen formas de gobierno unificadoras la etnia no discute ni presenta una actitud (como grupo) hacia el exterior que sea, a la vez, integradora hacia el interior. Así, frecuentemente existen contradicciones más fuertes entre los municipios mismos que entre los municipios y el exterior.

La identidad grupal en este caso sufre un retraimiento importante. Sin embargo, lo étnico es una categoría que puede y debe verse políticamente como unificadora de una minoría, que tiene la posibilidad de luchar dentro de la dimensión de lo étnico y clasista por un proyecto que conlleve su sobrevivencia.

La etnia se redefine constantemente. Los procesos económicos y la acción de los aparatos de hegemonía así como los grupos dominantes internos y externos refuerzan algunos elementos de lo étnico, por ejemplo las lealtades primordiales. Sin embargo también sucede lo contrario. Ante los embates del capital, caciquillos, comerciantes o alguna institución gubernamental y/o religiosa, parte de la población moviliza elementos de lo étnico para luchar (recuérdese el relato de la lucha de los ancianos en contra de la imposición del bloque priísta-caciquil de Huautla de Jiménez).

No existe algo así como la pureza étnica. Hay redefiniciones y transacciones basadas en la condición objetiva de los explotados o de los explotadores que utilizan la "experiencia" para defender sus intereses. El caciquismo por ejemplo no sólo se basa en elementos abiertamente represivos y aparatos de Estado, sino también en lealtades primordiales fundamentadas en reciprocidades entre desiguales. Las redefiniciones étnicas también se dan alrededor de la intervención

de los aparatos de hegemonía. Dentro de la política agraria, el Estado circunscribe lo étnico a comunidades, ejidos o pequeña propiedad y organiza a los productores según ramas de producción. También rompe con los cultivos históricos y polivalentes, sustituyéndolos por cultivos comerciales para el consumo industrial, de exportación o de grandes sectores de la ciudad. Lo mismo se puede afirmar del saqueo y destrucción de los ecosistemas. Tal vez una de las mayores catástrofes ecológicas que la mazateca ha sufrido es la construcción de dos presas, la Miguel Alemán y la Cerro de Oro (aún no concluida): la primera cubrió un área de 500 km² de las mejores tierras, obligando a 22 mil mazatecos a dispersarse hasta 250 km fuera de su región. Esto sucedió no porque faltaran tierras en el entorno inmediato del embalse, sino porque estas tierras fueron acaparadas por funcionarios y por la propia burguesía agraria regional (Barabas y Bartolomé, 1973).

Otro elemento que puede calificarse como catástrofe ecológica impulsada por el Estado, concretamente el gobierno de Echeverría y sus funcionarios regionales de la Comisión del Papaloapan, es la decisión de reacomodar a miles de chinantecos y a algunos mazatecos en la región selvática de Uxpanapa. Con préstamos del Banco Mundial y maquinaria pesada arrasaron 200 000 hectáreas de selva tropical, a pesar de las consideraciones de técnicos mexicanos que proponían una forma diferente de acercamiento económico a los bosques tropicales. Grandes extensiones de bosques están ahora dedicadas a la ganadería, ya que la tierra no es apta para cultivos comerciales como los "ingenieros sociales" se lo imaginaron.

El proyecto de desarrollo reinante reorienta así los elementos materiales que forjan los lazos étnicos alrededor de la economía doméstica. El conocimiento, la forma de acercarse a la naturaleza, a la tierra, a los distintos ecosistemas, todo ello es sustituido por la lógica de la producción mercantil y la ganancia. La economía doméstica compleja que se basaba en las alianzas sociales es lentamente sustituida por las relaciones mercantiles. Así como interviene en las estrategias productivas de los campesinos, la integración total de la economía de subsistencia provoca la transformación de las experiencias milenarias de cultivo. El fondo ritual se comprime y con ello la red compleja de intercambio simbólico que cimenta las alianzas sociales sobre la base de las tradiciones mazatecas. La expropiación del fondo ritual se da definitivamente con la integración más estricta de los procesos productivos al capital. Tanto el banco como el ingenio azucarero intentan que la producción entre en su totalidad en el mercado y que en este intercambio total no haya ninguna retención de los productos. Pero no sólo los bancos y las empresas fomentan esta "expropiación", sino también las sectas protestantes, que con la nueva moral prohíben fiestas y relaciones de compadrazgo, intentan aumentar el fondo de consumo vital y legitimar así su acción evangelizadora con "mejoras materiales". Además observa-

mos que en Jalapa de Díaz las sectas promueven el pago del diezmo, lo que significa una verdadera expropiación del fondo ritual.

Por otra parte los distintos aparatos de hegemonía (desde los directamente estatales hasta los privados) construyen conceptos del indígena dentro de las políticas indigenistas, que refuerzan la idea de inferioridad (ignorancia, atraso milenarista, analfabetismo, enfermedad) frente a una concepción de lo no indígena como progreso, modernidad, lo abierto. Se centran sobre el concepto de cultura el cual ha de redefinirse como modo de vida.

Sin embargo, ante la intervención de los aparatos de hegemonía y culturales, los pueblos de las regiones étnicas reelaboran los mensajes y los aparatos mismos. Así puede entenderse el movimiento de maestros que en sus ángulos más progresistas apoya y a veces hasta dirige luchas por la tierra, por las presidencias municipales en contra de las imposiciones priistas, por formar cooperativas en contra de los acaparadores y el propio proyecto dominante para la región. Por lo tanto no se puede decir que por el hecho de participar dentro de la política del lenguaje y de educación desestructuradora del Estado el maestro sea enemigo de las comunidades étnicas. En realidad esto depende de su papel en las luchas que libran las distintas comunidades o municipios, y ese papel se define alrededor de su participación, en su calidad de trabajador solidario con otros trabajadores.

De alguna manera pasa lo mismo con las sectas protestantes. Por ejemplo, en Jalapa de Díaz los que se adhieren a los movimientos protestantes son los mismos que no encontraron espacio político y religioso con los misioneros combonianos. Pero tanto los que apoyan a los misioneros como los nuevos protestantes se salen de las redes caciquiles, mientras que los que se oponen a los misioneros —y que a la vez pregonan los elementos étnicos más originales, como las procesiones con los santos o las mayordomías— apoyan a la facción del cacique.

Las sectas se lanzan a la vez contra varios elementos clave de la cultura étnica, como son la concepción del mundo y la formación de las redes de lealtades primordiales de las comunidades. En Usila, en cambio, el protestantismo fomentado por el ILV se lanza frontalmente contra el consejo de ancianos y moviliza fuerzas emergentes de tipo caciquil.

Con los ejemplos anteriores queremos señalar que el concepto de lo étnico es dinámico y hay que analizarlo en el marco de las redefiniciones de clase que se dan con el desarrollo regional del capital. No es papel del antropólogo formular un proyecto alternativo para los grupos étnicos. Sin embargo, por el carácter de la antropología mexicana, tenemos algunos instrumentos analíticos que podrían señalar algunas tendencias. Éstas no se pueden inventar: parten de las experiencias de lucha sostenidas por las etnias como grupos subordinados y clases explotadas. En este sentido el replanteamiento de

lo étnico dentro de la lucha política contiene una perspectiva en la que se dibuja un futuro favorable para la población, en lugar del saqueo y de la perpetuación de las relaciones de dominación.

Lo étnico sólo puede reforzar la identidad grupal si se lanza desde la perspectiva de la mayoría de su población: la de ser trabajadores del campo. Si el bloque social dominante destruye o manipula lo étnico, lo hace con una voluntad política: la de reproducir y ensanchar la ganancia capitalista dentro de una región con características poblacionales y ecológicas determinadas. Y viceversa, las diferentes luchas de los campesinos mazatecos por obtener tierras o defenderlas, por reconquistar un municipio ahora en manos de los caciques, por mejores precios, es la defensa de su cultura y su manera de concebir lo étnico. Las diferentes luchas (por la tierra, recursos naturales, por el control de sus ejidos y comunidades, presidenciales municipales, cultura, lengua) me hacen pensar que en lo étnico hay un proyecto implícito (a veces no tanto), y que por ello es a la vez una categoría política. Si rebasamos entonces la perspectiva analítica de la categoría de lo étnico se puede delinear un proyecto grupal que retome todos sus elementos históricos: desarrollar y proyectar los implícitos de las luchas que se han dado en la región.

En este trabajo hemos intentado mostrar cómo el proyecto de desarrollo dominante, diseñado por el Estado y el Banco Mundial, se explicita y se matiza con las peculiaridades de una región determinada. La visión de este proyecto es totalizante y se desenvuelve en los ámbitos económico, social, político e ideológico, es decir en la cultura. Esto significa que lo étnico movilizado para construir un proyecto alternativo tendrá que plantearse también desde la perspectiva de los trabajadores del campo y en todos los ámbitos sociales. Al respecto hay más preguntas que respuestas ya que la mayoría de los elementos de un proyecto alternativo se han planteado sólo de manera implícita. Por ejemplo, la defensa territorial del grupo mazateco contra los grupos exteriores ha movilizado a más de una comunidad. Así tenemos el ya citado caso en el que todas las comunidades de la parte de arriba se organizan para protestar en contra de las haciendas españolas que ocupan tierras mazatecas para el pastoreo de su ganado. El otro ejemplo sería la demanda por la tierra que las haciendas porfirianas habían acaparado. El tercer hecho sería el intento de resistencia, incluyendo la armada en ocasión del despojo por la construcción de la presa Miguel Alemán. En estos casos un enemigo común afectó a más de una comunidad. Esta experiencia de movilización grupal dentro de un territorio plantea necesariamente el problema de la organización común que pueda sostener un proyecto alternativo al dominante.

Ante el bloque político que incluso integra sectores sociales enriquecidos del grupo étnico, los campesinos mazatecos han luchado, ya sea dentro o fuera de los aparatos de hegemonía, siempre en defensa de sus bases económicas, su cultura y sus formas de organi-

zación política. Si bien grandes sectores de los mazatecos carecen de tierra, siempre hay un vínculo directo o indirecto con ella. Ya sea por parentesco, ya sea por vía del arrendamiento, la lógica de la economía de subsistencia se impone de cualquier forma. Pero la lógica de sobrevivir mediante la economía de subsistencia no es una palabra mágica que resuelva la voluntad política de un grupo social. Hay en la concepción mazateca del mundo una idea del *antes*, *ahora* y *mañana* que determina tanto la acción política individual como la colectiva. Hemos llamado *utopía* a esta idea, no en el sentido peyorativo sino más bien en el sentido de la relación que tiene lo real sensible con lo imaginario y de cómo mediante el intercambio simbólico se forma una teoría de la acción y de interrelación social.

El idioma mazateco no significa sino conciencia práctica que vincula claramente la relación hombre (como ser social), trabajo y naturaleza. El *antes*, *ahora* y *mañana* es parte de su concepción y memoria histórica circunscrita a un territorio definido. En este sentido la experiencia de conocimiento se realiza alrededor de este territorio. Una de las referencias comunes del grupo étnico siempre será el territorio. Así se entiende el regreso multitudinario (a su tierra) de los mazatecos emigrados en ocasión de las fiestas de los muertos. Aquí se consuma la pequeña utopía de regresar a lo que realmente se pertenece, al grupo.

El comportamiento político de los mazatecos está fundamentado por las lealtades primordiales. Éstas adquieren una nueva configuración cuando son utilizadas por los poderosos locales, ya que tendrán la función de reproducir el proyecto dominante. Sin embargo, las experiencias de democracia campesina y étnica alrededor de los consejos de ancianos nos señalan que las lealtades primordiales se pueden movilizar alrededor de los más depauperados. Es más, si un anciano acomodado hablara en una asamblea poniendo al comando sus intereses y no los de su colectividad perdería su legitimidad y no podría persuadir o convencer en una siguiente asamblea. Pero no sólo se trata de una relación personal. Si bien cada anciano tiene sus redes privadas de lealtades personales forjadas a través de las relaciones de compadrazgo y parentesco, por afinidad y consanguinidad, la comunidad desarrolla mecanismos políticos de control que rebasan sus intereses inmediatos. El anciano ha pasado por una serie de cargos públicos hasta adquirir estatus. En este sentido, los ancianos como hombres públicos representan los intereses colectivos más allá de sus intereses personales. A través de la asamblea comunal se comprueba —ante los ojos de todos— si verdaderamente se representan los intereses grupales. Asimismo es importante señalar en la experiencia mazateca los intentos de algunos ancianos pobres por recuperar las tierras comunales que se apropiaron los ancianos acomodados. Finalmente habría que aclarar que la tierra, las alianzas, el territorio, la naturaleza, están teorizados desde la perspectiva de intercambio simbólico con lo sagrado. El especialis-

ta mayor del proceso de intercambio es el anciano principal, el *shu-ta chinga ditho*, el portador de la utopía grupal en la que se recurre al *antes* cuando es necesario equilibrar lo *actual* y así garantizar el *mañana*.

Éstas son las bases culturales y étnicas en la lucha por la tierra. Tienen su fundamento en los lugares más recónditos de los mitos forjados dentro de la perspectiva histórica como minoría subordinada.

El poder exterior, como el gobierno federal, la ciudad de México, los aztecas, así como el rico, el diablo o la bruja, se vuelven comegente cuando atentan contra de la integridad grupal. La lucha contra los comegente (a veces hechiceros, pistoleros o caciques) está anclada en los relatos de héroes salvadores. En la narración se plasma parte de la memoria histórica integrada a los mitos. Sin embargo, en múltiples ocasiones los aparatos de hegemonía han destruido esta perspectiva cultural y organizativa. La redefinición de la etnia se da entonces en la movilización de lo étnico alrededor de las luchas democráticas que se libran constantemente en la mazateca.

Hay múltiples experiencias de movilización aun ya en la nueva situación en contra del proyecto dominante. Siempre desde el terreno de lo agrario y de la economía de subsistencia. La territorialidad es subordinada a este aspecto, al igual que la lucha por el municipio o por la negociación de los recursos naturales. La lucha por la tierra es entonces el aspecto central y manifiesto que conlleva todos los aspectos de la alianza social horizontal. Es la base de una cultura en donde las relaciones humanas son a la vez objeto de intercambio simbólico.

El hecho de que el municipio esté en manos del grupo étnico significa que la manutención y defensa de sus condiciones sociales y económicas gira alrededor de la subsistencia. Por ello las luchas por las presidencias municipales no representan una especie de ejercicio democrático en abstracto, sino la defensa de su situación como trabajadores del campo en toda su complejidad cultural y en contra de los que utilizan el municipio como cabeza de playa para expandir los designios del capital: acaparación de productos, de tierras y sede de las agencias gubernamentales.

En todos los movimientos anunciados se negocia la tasa de explotación. En efecto, los acaparadores de tierras toman el municipio como una de sus bases para inclinar en su favor la relación de fuerzas. Y viceversa, cuando los campesinos mazatecos luchan por el municipio, lo hacen para protegerse de los acaparadores de tierras. Asimismo en la lucha por el municipio de Huautla, y también en Tenango, el proyecto del municipio anticaciquil integró en sus demandas la lucha por la organización de los productores frente al rigor de los comerciantes y usureros. Como éstos compran el café hasta en un tercio del precio en el mercado, los ancianos de Tenango se organizaron (después de varios intentos) excluyendo al Esta-

do y buscaron por su cuenta el mejor mercado. Los de Huautla integraron además dentro de su programa de lucha las cooperativas de venta, ya que al romper el monopolio político de los grandes comerciantes era necesario crear tiendas de consumo. En efecto, la difícil movilidad espacial de los campesinos, que no tienen medios de transporte para exportar o introducir productos por su propio conducto, determina que paguen por los productos manufacturados precios hasta en un 100% más elevados que en las ciudades. El control popular sobre las tiendas estatales es clave, ya que generalmente es el propio acaparador el que especula en su favor con los productos de consumo básico oficiales.

Las experiencias de los pueblos zapotecos serranos en su lucha contra el saqueo forestal por parte de compañías privadas y estatales, nos muestran que la unión política de varias comunidades las lleva a pensar un proyecto alternativo respecto de sus recursos naturales.

Las luchas democráticas de Juchitán por otra parte enseñan que la lucha por la cultura étnica sólo es posible desde un proyecto político en el que los campesinos y trabajadores en general pueden plantear sus demandas en contra del proyecto dominante, en contra de los enriquecidos que pretenden representar lo étnico. Así, la lucha por el municipio es a la vez la lucha por la tierra, por un salario mejor, por mejores condiciones de vida y por su cultura. La Casa de la Cultura no sólo se reduce a rescatar lo que la etnia ha producido, sino que es un centro de creación cultural grupal dentro de un nuevo proyecto regional que intenta leer la historia de manera diferente a la de la cultura política hegemónica. Lo mismo podemos decir de la utilización de la radio. En la mazateca, los pastores protestantes utilizan la radio para difundir en mazateco el mensaje. Aun si el pastor es de origen mazateco, no por eso deja de ser una forma clara de producción y circulación cultural instrumentada desde el exterior que coloca a los mazatecos en una posición de consumidores pasivos.

En Juchitán la participación creativa de una gran parte de la población permitió la apropiación a través de la radio, entre otros medios, de la producción cultural de la población y de los intelectuales locales. Se revaloró el idioma zapoteco (frente a su desvaloración constante por parte de la cultura dominante) y se buscó proyectar desde los lugares más recónditos la narración, la música, la pintura y nuevas formas de creatividad cultural propia.

La clase dominante, también juchiteca, se movilizó en todo el estado de Oaxaca para obtener apoyo e imponer así nuevamente el sistema político que caracteriza el proyecto de desarrollo dominante. Así, para llevar a cabo el gran golpe al municipio popular, los representantes de la burguesía juchiteca se reunieron con los caciques, pistoleros y terratenientes de toda la región en donde se asienta la mazateca para buscar apoyos políticos y logísticos favorables a su

correlación de fuerzas a nivel estatal. Este hecho nos señala que los procesos políticos no sólo son regionales sino que afectan toda la dinámica de las relaciones de fuerza suprarregionales.

Frente a esta forma de actuar de la clase dominante zapoteca del Istmo, existieron y existen varios vínculos solidarios de campesinos de ese origen étnico que han participado en diversas luchas democráticas. En distintas reuniones de intercambio de experiencias se están perfilando elementos para construir un proyecto o proyectos diferentes de los dominantes. En el Segundo Congreso Agrario realizado en la Universidad Autónoma de Guerrero, en febrero de 1982, se discutieron varias experiencias de lucha popular de los grupos étnicos. Entre las más importantes se destacaron las llamadas "de autodeterminación comunal". Esta demanda se planteó alrededor de las asambleas comunales que desde hace mucho tiempo sostienen los pueblos serranos, que precisamente se organizaron para enfrentar el saqueo de los bosques por parte de la misma empresa estatal que tiene intenciones de explotar los pocos bosques que quedan en la mazateca.

En la búsqueda de un sentido respetuoso a lo étnico, una de las experiencias más notables en toda América es el trabajo, en la Nicaragua revolucionaria, de las comunidades étnicas y creoles en la formulación del estatuto de autonomía regional para la Costa Atlántica. Se plantea una asamblea regional compuesta por los delegados de las etnias y un gobierno de la región autónoma, que defiende sus intereses basados necesariamente en el respeto del idioma como idioma oficial, autoridades electas a partir de las comunidades y negociación de la inversión de las ganancias obtenidas a partir de los recursos naturales de la región. De este modo sobre la base del desarrollo entre iguales se redefine la nación nicaragüense en su totalidad.

Sin querer trasladar de un modo mecánico la experiencia particular nicaragüense a la situación mexicana, creemos que el estatuto de autonomía regional sería uno de los instrumentos más eficaces para la defensa y el desarrollo de las etnias.

Dentro de los movimientos sociales sostenidos por los mazatecos, los siguientes elementos podrían fundamentar un proyecto alternativo al dominante.

1] La lucha porque todos los mazatecos obtengan tierras.
2] La lucha para evitar el agotamiento de los recursos naturales renovables, de tal manera que con tecnologías apropiadas a la economía de subsistencia se preserven los ecosistemas en cuanto a su productividad y complejidad natural.

3] La lucha por la subsistencia de una economía polivalente de origen mesoamericano frente a los monocultivos acompañados de paquetes tecnológicos de las transnacionales. Si bien éstos elevan la productividad, se trata de prácticas que destruyen a corto y mediano plazo los suelos así como el germoplasma tanto de las espe-

cies milenariamente adaptadas por el hombre a la región como de las silvestres o semisilvestres, no elevan el ingreso real, crean dependencia y fomentan el control social del banco sobre los productores. Las presiones en favor de la ganadería y de las áreas de monocultivo exigen una especialización capitalista por regiones ecológicas: estamos hablando de producción controlada por un grupo minoritario y que ha determinado el empobrecimiento de la población. Por ello, a pesar de contar con múltiples recursos, la región no es autosuficiente respecto de la producción alimentaria. No existe por ahora una organización mazateca para la defensa de los recursos naturales, como se dio en la Sierra de Juárez con las comunidades zapotecas respecto del recurso forestal.

4) La lucha por mejorar las condiciones de intercambio de los excedentes, eliminando toda clase de intermediarios regionales y locales. Esto ha suscitado luchas violentas, hasta asesinatos, pero también algunos éxitos parciales.

5) Las asambleas comunales o de municipio frecuentemente han sido tergiversadas u objeto de manipulación por parte de los poderosos. Sin embargo, si los depauperados se organizan y la rescatan, esta institución puede tener un valor constitutivo de su democracia. Así, los consejos de ancianos de algunas partes serranas han sostenido tanto la identidad étnica como el interés de los más pobres.

6) Sobre la base de los ejemplos aislados y esporádicos dentro de la historia mazateca se impone una organización unificada que plantee y sistematice punto por punto las demandas de las distintas comunidades frente a los diversos organismos del Estado.

7) En la zona mixe se están haciendo planteamientos relativos a los mecanismos de unificación del lenguaje y a la exigencia de que esta etnia participe en la planificación de la política de lenguaje estatal. Es obvio que esta política no puede plantearse a través de los organismos de penetración ideológica norteamericanos, como el Instituto Lingüístico de Verano. Es más bien un proyecto de elaboración del conocimiento y concepción del mundo y de sistematización de nuevas perspectivas del lenguaje a través de medios de difusión controlados por la etnia. La escritura no constituye necesariamente la única forma de instrumentar una política de lenguaje. La escritura es importante pero a la vez difícil de arraigar en las lenguas tonales. También la radio, el teatro y las nuevas formas de comunicación impulsan el uso creativo del lenguaje. Cuando se controla, la radio es un instrumento importante y unificador, ya que fácilmente brinca serranías y revalora la producción local de cultura. Las experiencias de emisoras de radio independientes han mostrado su alta calidad y su capacidad para potenciar la riqueza cultural de los grupos étnicos y para enfrentar así la política cultural dominante difundida por los medios masivos de comunicación. Estos últimos nada tienen que ver con la vida de los grupos étnicos; más bien la niegan sistemáticamente.

Además, la lectura que la política cultural dominante ha hecho de la historia de los mazatecos poco tiene que ver con las perspectivas del grupo mismo. Los mazatecos tienen una forma de interpretación de su historia. En los lugares más recónditos de la narrativa se hallan codificados acontecimientos que guardan una enseñanza ejemplar, aun cuando no tuvieron importancia a nivel nacional. Un pueblo sin memoria histórica no tiene identidad. En este sentido es básica la relectura de la historia desde la perspectiva étnica, historia olvidada por la historiografía reinante, incluyendo a la arqueología. Muchos son los documentos históricos que se han perdido, otros están en diversos archivos del estado de Oaxaca, de la ciudad de México, de Estados Unidos y de España. La construcción que los mazatecos hacen de su historia es a la vez conciencia de sí mismos y orgullo de ser mazateco, orgullo necesario para plantear un proyecto de nación diferente.

BIBLIOGRAFÍA

- Acevedo, Antonio, *Tuxtepec, rincón de México*, México, 1940.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, "La medicina indígena", en *América Indígena*, vol. VII, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1947, p. 27.
- , *Los pobladores del Papaloapan. Biografía de una hoya*, México, mimeografiado.
- , *El proceso de aculturación*, México, UNAM, 1957.
- , "Viejo y nuevo Ixcatlán", en *La Palabra y el Hombre*, núm. 7, Jalapa, Universidad Veracruzana, 1958.
- , *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1963.
- , "Función de la indumentaria en el viejo Ixcatlán", en *Summa Antropológica. Homenaje a R. Weitlaner*, México, INAH, 1966.
- , *Regiones de refugio*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1967.
- , *Formas de gobierno indígena*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1981.
- Akzin, Benjamín, *Estado y nación*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.
- Alavi, Hamza y Eric Hobsbawm, *Las clases campesinas y las lealtades primordiales*, Barcelona, Cuadernos Anagrama, 1976.
- Amatulli, Flaviano, *Los chinantecos: cultura y evangelización*, México, Misiones Culturales, 1976.
- Atlas hidrológico y climatológico de la cuenca del Papaloapan*, México, SARH.
- Báez, Félix, "Aculturación e integración intercultural: un momento histórico del indigenismo mexicano", en *INI, 30 años después. Revisión crítica*, México, 1978.
- Ballesteros, Juan, Edell Mathew y Michel Nelson, *La colonización del Papaloapan*, México, Centro de Investigaciones Agrarias, 1970.
- Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé, "Hydraulic development and ethnocide. The mazatec and chinantec people of Oaxaca", en *International Workgroup for Indigenous Affairs*, núm. 15, Copenhagen, 1973.
- , "Apóstoles del etnocidio: réplica a Patridge y Brown", en *América Indígena*, núm. 1, vol. XLIV, México, Instituto Indigenista, 1984.
- Barth, Frederick, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Bartolomé, Miguel (comp.), "Las nacionalidades indígenas emergentes en México", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 97, vol. XXV, México, UNAM, 1979.
- Bartra, Armando, *La explotación del trabajo campesino por el capital*, México, Macehual-ENAH, 1979.
- , *Notas sobre la cuestión campesina (México: 1970-76)*, México, Macehual-ENAH, 1980 (a).
- , "Movimiento campesino y división internacional del trabajo a partir de la postguerra", en *Cuadernos Agrarios*, 10/11, México, 1980 (b).
- , *El comportamiento económico de la producción campesina*, Cuadernos Universitarios, Ciencias Sociales, México, Universidad Autónoma de Chapingo, 1982.

BIBLIOGRAFÍA

299

- Bartra, Roger, *Estructura agraria y clases sociales*, México, Era, 1974.
- et al., *Caciquismo y poder político en el México rural*, México, Siglo XXI, 1975.
- Baudrillard, Jean, *Der symbolische Tausch und der tod*, Munich, Seitz, 1982.
- Bauer, Wilhelm, "Paganismo y superstición entre los indios mazateca", en *Traducciones Mesoamericanistas*, vol. 2, Sociedad Mexicana de Antropología, 1908.
- Belamar, Francisco, *Ligero estudio sobre la lengua mazateca*, Oaxaca, Imprenta del Comercio, 1982.
- Benítez, Fernando, "Asesinato de Erasto Pineda", en *Siempre!*, núm. 494, México, 1962.
- , *Los hongos alucinantes*, México, Era, 1964.
- Boege, Eckart (coord.), *Desarrollo del capitalismo y transformación de la estructura de poder en Tuxtepec, Oaxaca*, México, INAH-ENAH, 1979.
- , "Mujeres, comunidad campesina y Estado", en *Cuadernos Agrarios*, 9, México, 1979.
- , "Memoria histórica y acción política de los campesinos mazatecos", en *Cuicuilco*, México, ENAH-INAH, Cuadernos de Investigación, 1982.
- , Manuel Ortega y Jaime Vélez, "El conflicto etnia-nación en Nicaragua", en *Nueva Antropología*, 20, México, 1983.
- Bonfil, Guillermo, *Utopía y revolución*, México, Nueva Imagen, 1981.
- et al., *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Nuestro Tiempo, 1969.
- Brinton, Daniel, *Observations on the chinantec and mazatec language*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1892.
- Brown, B. Antoniette y William Patridge, "Desarrollo agrícola entre los mazatecos reacomodados", en *América Indígena*, 2, vol. XLIII, México, 1983.
- Buci-Glucksmann, Christine, *Gramsci y el Estado. Hacia una teoría materialista de la filosofía*, México, Siglo XXI, 1978.
- Cano, Ginette et al., *Los nuevos conquistadores: el Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*, Quito, CEDIS y FENOC, 1981.
- Carrasco, Pedro, *El catolicismo popular de los tarascos*, México, SepSetentas, 1976.
- Castillo, Manuel, *La tragedia de Tuxtepec*, Oaxaca, 1944.
- Cline, Howard, *Papeles de la Chinantla III*, México, Museo Nacional de Antropología, 1961.
- , "Colonial mazatec lienzos and communities", en John Paddock (comp.), *Ancient Oaxaca*, Stanford, Stanford University Press, 1966.
- Códice Magliabecchi*, Roma, Loubat, 1904.
- Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, *El ILV (Instituto Lingüístico de Verano) en México: dominación ideológica y ciencia social*, México, 1979.
- Comisión del Papaloapan, *Informe de labores: 25 años, 1972*, informes internos:
- Fábrica de papel;
 - Evaluación del primer proyecto integrado de desarrollo rural de la cuenca del Papaloapan. Informe confidencial, Washington, Banco Mundial
 - Ingenio López Mateos
 - Cuadernos de planos
 - Resumen general: Análisis y programación del cultivo de la piña en Loma Bonita
 - 1958 Informe sobre la movilización y reacomodo de la población del vaso de la presa Miguel Alemán

- 1960 Compendio Estadístico de la Cuenca del Papaloapan
—Proyecto de zonificación de la cuenca baja
Conklin, H., "Un enfoque etnoecológico a la agricultura trashumante", en Arturo Gómez Pompa, *Antología ecológica*, México, UNAM, Lecturas Universitarias, 1976, pp. 261-272.
Cook, Sherburne, *Santa María Ixcatlán*, University of California Press, Iberoamericano, 41, Berkeley, Calif., 1958.
Cortés, Jesús, "Huatla, un centro rector y sus satélites. Relaciones sociales de producción y distribución", tesis profesional, México, Universidad Veracruzana, 1972.
Cowan, Florence, "Notas etnográficas sobre la Mazateca", en *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1946.
—, "Linguistic and ethnological aspects of mazatec kinship", en *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. III, University of New Mexico, 1947.
—, "A mazatec president speaks", en *América Indígena*, núm. 4, vol. XII, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1952.
Cowan, George, "Mazateco House Building", en *Southwestern Journal of Anthropology*, núm. 4 vol. 2, 1946.
—, "El idioma silbado entre los mazatecos de Oaxaca y los tepehuas de Hidalgo, México", en *Tlatoani*, vols. 1, 2, 3 y 4, México, ENAH-INAH, 1952.
—, "La importancia social y política de la faena mazateca", en *América Indígena*, núm. 14, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1954.
De la Fuente, Julio, *Yalalag*, México, Museo Nacional de Antropología, 1949.
De Martino, Ernesto, *El mundo mágico*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Colección de Cultura, Serie Ensayo, núm. 32, 1985.
Del Paso y Troncoso, Francisco, *Relaciones geográficas de Oaxaca*, México, Innovación, 1981.
Déry, Pierrette, "El hombre-mujer. Los bardajes entre los indios de América del Norte", en *Vuelta*, 4, México, 1980.
Douglas, Mary, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI de España, 1973.
Eikelpatsch, Rolf, *Mythos und Sozialstruktur*, Studien zur Sozialwissenschaften Band 7, Bertelsmann Universitätsverlag, Duesseldorf, 1973.
Éliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama, 1967.
—, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
Erdheim, Mario, *Gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit. Eine Einführung in den ethnopsychoanalytischen Prozess*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1982.
Espinoza, Manuel, "Apuntes históricos de las tribus chinantecas, mazatecas y popolucas", en *Papeles de la Chinantla*, México, Museo de Antropología, 1910 (reeditado en 1961).
Estrada, Álvaro, *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*, México, Siglo XXI, 1977.
FAO, *Plan de Reporte del Proyecto de Desarrollo Rural en el Alto Papaloapan* (Programa de Cooperación FAO/BID), Reporte 29/72, citado en Pacheco, S., 1977.
Favre, Henri, *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, México, Siglo XXI, 1973.
Fernández, Vicente, "Notas sobre la economía de San Antonio Eloxochitlán", manuscrito, 1949.

- Flores, Margarita y Arturo León, "Caracterización del campesinado cafeticultor: dos regiones de estudio: la sierra mazateca", México, manuscrito, 1976.
—, "La política del Inmecafé y la sierra mazateca (1973-76)", en *Revista de Comercio Exterior*, núm. 7, vol. 29, México, 1979.
—, "Los indígenas hoy", en *Investigación Económica*, 163, México, UNAM, 1983.
Foladori, Guillermo, "El semiproletariado agrícola migratorio de la sierra de Zongolica, Veracruz", México, tesis de licenciatura, ENAH, 1973.
Frey, Hans Ruedi, *Todos tenemos que participar. Machtverhältnisse und religiöse Hierarchie in einer chinantekischen Gemeinde der sierra Juárez, Oaxaca*, Lizenziatsarbeit in Ethnologie, Universität Zürich, 1980.
Furst, Peter, *Alucinógenos y cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
García Canclini, Néstor, *Las culturas populares y el capitalismo*, México, Nueva Imagen, 1982.
García, Guadalupe, *La sierra de Huautla en la gesta oaxaqueña*, México, s.e., 1955.
Gay, José Antonio, *Historia de Oaxaca*, México, Porrúa, "Sepan cuantos..." núm. 373, 1982.
Giménez, Gilberto, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978.
Godelier, Maurice, *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, México, Siglo XXI, 1978.
Gossen, Gary, *Los chamulas en el mundo del sol*, México, Instituto Nacional Indigenista (Colección INI, núm. 58), 1979.
Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, México, Juan Pablos, 1975.
—, *Literatura y vida nacional*, México, Juan Pablos, 1976.
—, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, México, Juan Pablos, 1976.
Gudshinsky, Sarah, "Mazatec Dialect History", en *Language* (Journal of the Linguistic Society of America), núm. 4, vol. 34, octubre-diciembre de 1958.
Hasler, Juan, "El mundo físico y espiritual de los mazatecos de Ichcatlán", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. 16, México, 1960.
Heim, Roger y Gordon Wasson, *Les champignons hallucinogènes du Mexique*, Paris, Études ethnologiques, taxonomiques, biologiques, physiologiques et chimiques, Museum d'Histoire Naturelle, serie 7, vol. 6, 1958.
Heinrich, Klaus, *Parmenides und Jona*, Frankfurt, Suhrkamp, 1962.
Henning, Pablo, "Informe sobre la excursión a Tuxtepec", en *Boletín del Museo Nacional*, tomo 1, núm. 11, México, 1912, pp. 229-235.
Hewitt de Alcántara, Cynthia, "Die Geschichte der Gruenen Revolution: Erfahrungen in Mexico", en Feder, Ernest (comp.), *Gewalt und Ausbeutung in Lateinamerika*, Hamburgo, 1975.
—, *Boundaries and paradigms. The anthropological study of rural life in postrevolutionary Mexico*, Leyden, Development Studies, núm. 4, 1982.
Hvalkof, S. y P. Abby (comps.), *Ist Gott Amerikaner?*, Bornheim-Merten, LaMuv, 1980.
Incháustegui, Carlos, "Cambio cultural en Huautla", México, tesis de maestría, ENAH, 1967.
—, "Cinco años y un programa: el Centro Coordinador Indigenista de

- la Sierra Mazateca", en *América Indígena*, núm. 1, vol. XXVI, México, 1968.
- _____, *Relatos del mundo mágico mazateco*, México, SEP-INAH, 1977.
- _____, *Figuras en la niebla (relatos y creencias de los mazatecos)*, México, Premià, 1984.
- Johnson, Irmgard, "Un cuento mazateco-popoloca", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. 3, México, 1941.
- Johnson Basset, Jean, "Some notes on the mazatec", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. 3, México, 1939.
- _____, "The elements of mazatecs witchcraft", en *Ethnological Studies*, 9, Gothenburg Ethnographical Museum.
- Kirk, Paul, "Social vs. consanguineal distance as reflected by mazatec kinship terminology", en *Summa Antropológica. Homenaje a Roberto Weitlaner*, México, INAH, 1966.
- Lanternari, Vittorio, *Religiose Freiheits- und Heilsbewegungen unterdrückter Völker*, Frankfurt/Main, 1966. [Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos, Barcelona, Seix Barral.]
- _____, *Occidente y tercer mundo*, México, Siglo XXI, 1974.
- Lazos, Elena y María Elena Álvarez Buylia, "Estudio etnobotánico de Balzapote, Veracruz. Los Solares", México, tesis de licenciatura, Facultad de Ciencias, UNAM, 1983.
- Leach, Edmund, *Cultura y comunicación. La lógica y la conexión de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI de España, 1981.
- _____, *Sistemas políticos de la alta Birmania*, Barcelona, Anagrama, 1977.
- Lévi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.
- _____, *Las estructuras elementales del parentesco*, Buenos Aires, Paidós, 1969.
- _____, *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, México, Siglo XXI, 1979.
- _____, *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.
- _____, *Mitológicas II: De la miel a las cenizas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- _____, *Mitológicas III: El origen de las maneras de mesa*, México, Siglo XXI, 1979.
- _____, *Mitológicas IV: El hombre desnudo*, México, Siglo XXI, 1976.
- _____, "Einleitung in das Werk von Marcel Mauss", en *Mauss Soziologie und Anthropologie*, Munich, Hauser Verlag, 1974.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología*, México, 2 tomos, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1981.
- López Monjardín, Adriana, "Una etnia en lucha", en *Guachachi Reza* [Iguala Rajada], núm. 17, publicación del H. Ayuntamiento Popular de Juchitán, Juchitán, Oaxaca, 1983.
- López y Rivas, Gilberto, "Las minorías étnicas y el sistema de clases del capitalismo mexicano", en *Iztapalapa*, núm. 5, julio-diciembre de 1981, México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- _____, y Javier Guerrero, "Las minorías étnicas como categoría política en la cuestión regional", en *Boletín de Antropología Americana*, núm. 5, julio de 1982, México.
- Lorenzen, Hans, "Kreditvergabe an Kleinbauern. Die neue Strategie der Weltbank zur Steigerung der Produktivität von Kleinbauern am Beispiel eines

- integrierten Entwicklungsprojekt (Papaloapan) in Mexiko". Diplomarbeit an der Fak. für Soziologie der Uni. Bielefeld, 1979.
- Lucero, Álvaro y Simón de Ávila, "La participación de grupos indígenas del norte de Oaxaca en los problemas de integración nacional", en XIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1973.
- _____, "Las relaciones ecológicas en el norte de la Chinantla", en *Cultura y Sociedad*, núm. 2, México, 1976, pp. 48-58.
- MacMahon, David, *Antropología de una presa: los mazatecos y el proyecto del Papaloapan*, México, INI-SEP, 1973.
- Marroquín, Alejandro, *La ciudad mercado (Tlaxiaco)*, México, Imprenta Universitaria, 1957.
- Martínez Alfaro, "Ecología humana del ejido Benito Juárez, Sebastopol, Tuxtepec, Oaxaca", en *Boletín Especial del Instituto Nacional de Estudios Forestales*, núm. 7, México, 1970, pp. 30-53.
- Martínez, Eric, "Etnohistoria mazateca", tesis profesional, México, ENAH, 1978.
- Mauss, Marcel, *Die Gabe*, Munich, Hauser Verlag, 1925.
- Mechling, W., "Stories from Tuxtepec, Oaxaca", en *Journal of American Folklore*, núm. 97, vol. 25, 1912.
- Miranda, Fernando, "Datos sobre la vegetación de la cuenca alta del Papaloapan", en *Anales del Instituto de Biología*, núm. 2, tomo XIX, México, 1948.
- Monzón, Arturo, "Tierra Blanca: centro semiurbano de la cuenca del Papaloapan", manuscrito, 1948.
- Nadig, Maya, "Die Frau in der Ethnologie", en *ETHNO*, Ethnologisches Seminar, Universität Zürich, 1980.
- _____, "Macht und Ohnmacht: Von der Lebensgeschichte zur Kultur", tesis de doctorado, Ethnologisches Seminar, Universität Zürich, 1984.
- Najenson, José Luis, *Cultura nacional y cultura subalterna*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 1979.
- _____, "Etnia, clase y nación en América Latina", en *Boletín de Antropología Americana*, 5, julio de 1982.
- Neiburg, Federico, "Identidad y conflicto en la sierra Mazateca: el caso del consejo de ancianos de San José Tenango", tesis de licenciatura, México, ENAH, 1984.
- Olivera, Mercedes, "Los cuicatecos", en *Revista de Antropología*, año 1, tomo 1, México, 1970.
- _____, *Mitos y leyendas de la Chinantla*, México, INI, 1977.
- Pacheco, S., "Efectos sociales de un proyecto de desarrollo rural: el caso de la cuenca del Papaloapan", tesis de licenciatura, México, FCPys, UNAM, 1977.
- Paré, Luisa, "Revoluciones verdes para espantar revoluciones rojas", en *Cuadernos Agrarios*, I, México, 1976.
- _____, "Caciquismo y estructura de poder en la sierra Norte de Puebla", en Roger Bartra et al., *Caciquismo y poder político en el México rural*, México, Siglo XXI, 1975.
- Peón, Lorenzo, "Carta general arqueológica del ex distrito de Tuxtepec, Oaxaca", México, INAH, 1937.
- Pike, Eunice, "Head Washing and Other Elements in Marriage Ceremony", en *América Indígena*, núm. 3, vol. VIII, México, 1948.
- _____, "Text on Mazatec Food Witchcraft", en *México Antiguo*, núm. 7, México, 1949.

- _____. *Words Wanted*, Chicago, Moody Press, 1958.
- _____. *Not Alone*, Chicago, Moody Press, 1956.
- _____. "Mazatec Sexual Impurity and Bible Reading", en *Practical Anthropology*, núm. 2, vol. 7, Nueva York, 1960.
- _____. y Florence Cowan, "Mushroom ritual vs. Christianity", en *Practical Anthropology*, núm. 4, vol. 6, 1959.
- _____. y K. Pike, "Immediate Constituents of Mazatec Syllables", en *International Journal of Anthropological Linguistics*, núm. 2, vol. XIII, 1947.
- Plancarte, Francisco, "Notas de campo sobre usos y costumbres de los mazatecos de abajo", archivo del INI, México, manuscrito, 1950.
- Poleman, Thomas, *The Papaloapan Project*, Stanford, Stanford University Press, 1964.
- _____. y P.T. Ewel, *Uxpanapa: reacomodo y desarrollo agrícola en el trópico mexicano*, México, Instituto Nacional de Investigación de Recursos Bióticos, 1980.
- Portal, Mariana, *Cuentos y mitos en una zona mazateca*, México, INAH (Col. Científica), 1986.
- Propp, Vladimir, *Raíces históricas del cuento*, Madrid, Fundamentos, 1974.
- _____. *Morfología del cuento*, Madrid, Fundamentos, 1977.
- Pozas, Isabel, "Notas etnográficas de Eloxochitlán, Oaxaca", México, manuscrito, 1949.
- _____. y Ricardo Pozas, *Los indios en las clases sociales de México*, México, Siglo XXI, 1971.
- _____. y Ricardo Pozas, "Del monolingüismo en lengua indígena al bilingüismo en lengua indígena y nacional", en *Pensamiento Antropológico e Indigenista de Julio de la Fuente*, México, INI, 1980.
- _____. "Etnografía de los mazatecos", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. 16, México, 1960.
- Rama, Ruth y Fernando Rello, "Agroindustria mexicana: su articulación con el mercado mundial", en *Investigación Económica*, 147, México, UNAM, 1979.
- Reko, B., "Nombres botánicos chinantecos", en *Boletín Sociedad Botánica*, 8, México, 1949, pp. 12-20.
- Rojas, Basilio, *El café: estudio de su llegada, implementación y desarrollo en el estado de Oaxaca*, México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1964.
- Rollwagen, Jack, "Tuxtepec, Oaxaca: an example of rapid urban growth in Mexico", en *Urban Anthropology*, núm. 1, vol. 2, 1973.
- Sabate, Alberto, "Espacialidad social de la cuestión étnico-campesina y el desarrollo desigual del territorio en países de América Latina", en *Boletín de Antropología Americana*, núm. 5, México, 1982.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Historia de las cosas de Nueva España*, 4 vols., México, Porrúa, 1956.
- Sahlins, Marshall, *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid, Akal, 1977.
- Sarukhán, K., *Estudio sucesional de un área talada en Tuxtepec, Oaxaca*, México, publicación especial del Instituto Nacional de Investigaciones Forestales, 3, pp. 1007-172.
- Sarmiento Castillo, Romeo, "El cultivo del maíz en San Pedro Ixcatlán, Oaxaca", en *Nuestro maíz. Treinta monografías populares*, tomo 1, México, Museo Nacional de Culturas Populares, SEP, 1982.
- Satriani, Lombardo, *Apropiación y destrucción de las culturas subalternas*, México, Nueva Imagen, 1978.

- Schultes, Richard y Albert Hofmann, *Plantas de los dioses. Origen del uso de los alucinógenos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Seckinger, Urs, "Damit wir ein anständiges Leben führen können, werden wir kämpfen müssen. Tagelöhner in der kapitalistischen Landwirtschaft von Loma Bonita", tesis de licenciatura, Ethnologisches Seminar, Universität Zürich, 1983.
- Starr, Frederick, "Notes upon ethnography of Southern Mexico", *Porc. Davenport Academy of Sciences*, vol. VIII, 1899-1900.
- Stavenhagen, Rodolfo, "Descendencia y nombres mazatecos", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1960.
- _____. "Clases, colonialismo y aculturación", México, Sociedad de Alumnos, ENAH, mimeografiado, 1965.
- Suárez, Luis, "Los mazatecos: hombres sin tierra", en *México antiguo en el siglo XX*, México, Grijalbo, 1969.
- Swadesh, Mauricio, *Estudios sobre lengua y cultura*, Acta Antropológica 2, México, ENAH-INAH.
- Terán, Silvia y Daniel Zizumbo, "Las semillas de la cultura. Los agrosistemas tradicionales como alternativa de desarrollo", en *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, núm. 72, Mérida, Yucatán, 1985.
- Thompson, Edward, *Zeit, Arbeitsdisziplin und industriekapitalismus*, Berlín, Ulstein Verlag, 1980.
- Tichy, Franz, "Configuración y coordinación sistemática de espacio y tiempo en la visión del mundo de la América antigua. ¿Mito o realidad?", en *Humboldt*, año 20, 1979.
- Turner, Victor, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Madrid, Siglo XXI de España, 1980.
- Turner, John Kenneth, *México bárbaro*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1965.
- UNESCO, *Raza y clase en la sociedad postcolonial*, París, 1978.
- Van Gennep, Arnold, *The rites of passage*, Chicago, University of Chicago Press, 1960.
- Villa Rojas, Alfonso, "Contribución de la antropología al problema educativo de la cuenca del Papaloapan", en *América Indígena*, núm. 4, México, 1948.
- _____. "El papel de la antropología en las obras del Papaloapan", en *América Indígena*, núm. 4, México, 1948.
- _____. "A short note respecting the anthropological investigation in the Papaloapan Valley", en *Boletín Indigenista*, núm. 8, México, 1948.
- _____. "Los grupos indígenas del Papaloapan y el INI", en *Boletín Indigenista*, núm. 1 tomo X, México, 1950(a).
- _____. "Plan de movilización para el vaso de la presa Presidente Alemán", México, Centro Coordinador del Papaloapan, Temascal, Oaxaca, manuscrito, 1950(b).
- _____. *La obra del INI entre los grupos indígenas de la cuenca del Papaloapan*, México, Memoria del Congreso Científico Mexicano, vol. XII: ciencias sociales, 1953.
- _____. "La educación en el Papaloapan", en *El Nacional*, 9 de abril, México, 1953.
- _____. *Los mazatecos y el problema indígena de la cuenca del Papaloapan*, México, Memorias del Instituto Nacional Indigenista, vol. VII, 1955.

- Vogt, Egon, *Ofrendas para los dioses*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- Warman, Arturo, *Y venimos a contradecir: los campesinos de Morelos y el Estado nacional*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1976.
- Wasson, Gordon, *El hongo maravilloso: teonanácatl. Micolatría en Mesoamérica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Wasson, Valentina y Gordon Wasson, *Mushrooms of Russia and History*, Pantheon Books, 1957.
- Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Colonia, Kiepenheuer und Witsch, 1956.
- Weischet, Wolfgang, "Schwierigkeiten tropischer Bodenkulturen", en *Spektrum der Wissenschaft*, julio de 1984.
- Weitlaner, Roberto, "Curaciones mazatecas", en *Anales INAH*, núm. 32, vol. 4, México, 1952.
- , *Datos diagnósticos para la etnohistoria del norte de Oaxaca*, México, INAH.
- , *Summa Antropológica. Homenaje a Roberto Weitlaner*, México, INAH, 1966.
- , *Los mazatecos y chinantecos*, México, Museo Nacional de Antropología, INAH (Serie Culturas de Oaxaca), 1967.
- e Irmgard Weitlaner, "The mazatec calendar", en *American Antiquity*, núm. 3, 1946-1947.
- y Walter Hope, "The Mazatec", en *Handbook of Middleamerican Indians*, vol. 8, Texas, 1969.
- y Mercedes Olivera, *Los grupos indígenas del norte de Oaxaca*, México, INAH, 1969.
- Winnie, William, "The Papaloapan Project", en *Economic Geography*, núm. 34, 1958.
- Wolf, Eric, *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, México, Era, 1959.
- , *Los campesinos*, México, Labor, 1971.
- Worseley, P.M., "The kinship system of the Tallensi: a revaluation", en *Journal of the Anthropological Institute*, núm. 86, Londres, pp. 37-77.

FOTOGRAFÍAS:

- Archivo de los Hermanos Mayo (Archivo General de la Nación).
- Octavio Hernández.
- Arturo León.

ÍNDICE DE FIGURAS

1. Plano de conjunto y localización de la cuenca del Papaloapan	17
2. La región mazateca	18
3. Alimentos vinculados al maíz en Ixcatlán, Oaxaca	32
4. Manejo de las plantas y de los animales en varias economías domésticas observadas en Jalapa de Díaz, Oaxaca	33
5. Clasificación de los lugares en que se ha de sembrar según su ubicación, clase de tierra y posición del sol con respecto a los lomeríos	34
6. Una familia extensa mazateca	80
7. Calendario agrícola mazateco y rituales agrarios	152-153
8. Los conceptos que guían la acción misionera	260



fotocomposición y formación: redacta, s.a.
impreso en editorial romont, s.a.
presidentes 142—col. portales
deleg. benito Juárez—03300 México, d.f.
tres mil ejemplares más sobrantes para reposición
30 de julio de 1988

ANTROPOLOGÍA

- José María Arguedas, *Formación de una cultura nacional indoamericana*, 4a. edición
Marie-Chantal Barré, *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, 3a. edición
Gerald Brenan, *Al sur de Granada*, 1a. edición
Álvaro Estrada, *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*, 6a. edición
E.E. Evans-Pritchard, *Ensayos de antropología social*, 3a. edición
E.E. Evans-pritchard, *Las teorías de la religión primitiva*, 3a. edición
E. Firth y otros, *Hombre y cultura: la obra de Bronislaw Malinowski*, 2a. edición
Maurice Godelier, *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, 3a. edición
Marvin Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica*, 6a. edición
Arthur M. Hocart, *Mito, ritual y costumbre. Ensayos heterodoxos*, 1a. edición
Robert Jaulín (compilador), *Juegos y juguetes. Ensayos de etnotecnología*, 2a. edición
Edmond Leach, *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos (Una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social)*, 2a. edición
Claude Lévi-Strauss, *Mitológicas III. El origen de las maneras de mesa*, 6a. edición
Claude Lévi-Strauss, *Mitológicas IV. El hombre desnudo*, 4a. edición
Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, 6a. edición
Claude Lévi-Strauss, *La vía de las máscaras*, 6a. edición
Carmelo Lison, *Antropología social: reflexiones incidentales*, 1a. edición
Claude Meillassoux, *Mujeres, graneros y capitales. Economía doméstica y capitalismo*, 8a. edición
Elmer S. Miller, *Los tobas argentinos: armonía y disonancia en una sociedad*, 1a. edición
Jean Monod, *Un rico cantíbal*, 1a. edición
Kenneth Moore, *Los de la calle. Un estudio sobre los chuetas*, 1a. edición
Ricardo Pozas e Isabel H. de Pozas, *Los indios en las clases sociales de México*, 14a. edición
Darcy Ribeiro, *El dilema de América Latina. Estructuras de poder y fuerzas insurgentes*, 12a. edición

Marshall Sahlins, *Uso y abuso de la biología. Una crítica antropológica de la sociobiología*, 1a. edición
Laurette Sájourné, *Arqueología e historia del valle de México: de Xochimilco a Amecameca*, 1a. edición
Douglas Sharon, *El chamán de los cuatro vientos*, 2a. edición
Victor Turner, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, 1a. edición
Gabriel Weisz, *El juego viviente. Indagación sobre las partes ocultas del objeto lúdico*, 1a. edición

BIBLIOTECA MÉXICO: ACTUALIDAD Y PERSPECTIVAS

Coordinada por Pablo González Casanova

Miguel Concha Malo y otros, *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*, 1a. edición
Adriana López Monjardín, *La lucha por los ayuntamientos: una utopía viable*, 1a. edición
María Consuelo Mejía Piñeros y Sergio Sarmiento Silva, *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*, 1a. edición
Juan Manuel Ramírez Saiz, *El movimiento urbano popular en México*, 1a. edición
Graciela Flores Lúa, Luisa Paré y Sergio Sarmiento, *Las voces del campo. Movimiento campesino y política agraria, 1976-1984* [en preparación]