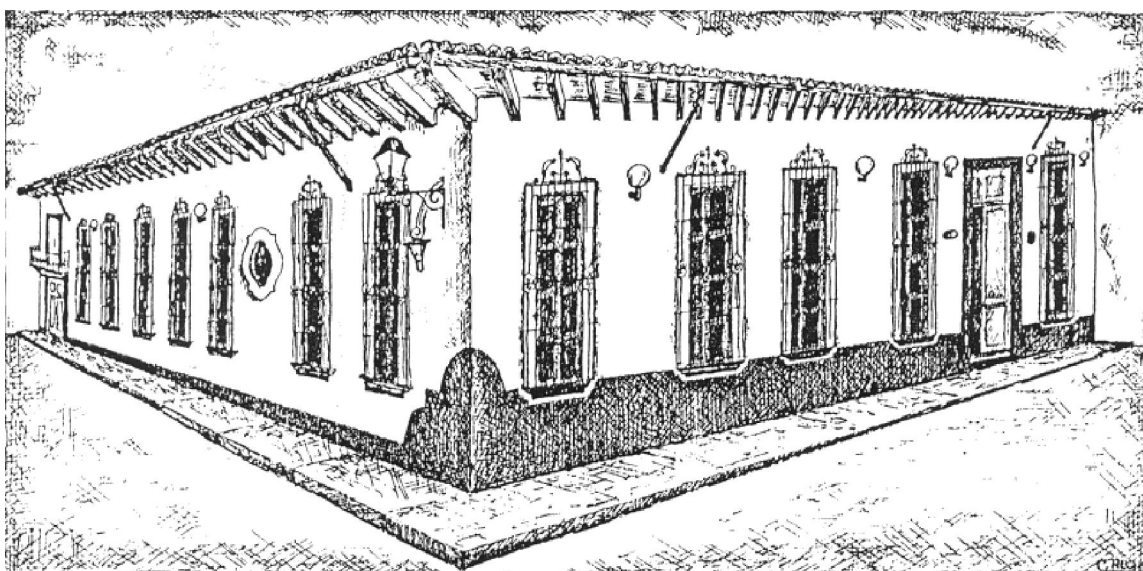


# Cuadernos de Trabajo

Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales

UNIVERSIDAD VERACRUZANA



## 6

### El precio de la tradición

En torno a los intercambios entre riqueza económica y  
espiritual en la comunidad mazateca Huautla de  
Jiménez, Oaxaca

MAGALI DEMANGET

---

Xalapa, Veracruz, Julio de 2000

**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICO-SOCIALES**

**Director:** José Velasco Toro

**CUADERNOS DE TRABAJO**

**Editor:**

Feliciano García Aguirre

**Comité Editorial:**

Joaquín R. González Martínez

Ramón Ramírez Melgarejo

**CUADERNO DE TRABAJO N° 6**

© Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales

Universidad Veracruzana

Diego Leño 8, Centro

Xalapa, C.P. 91000, Veracruz

**ISSN 1405-5600**

**Viñeta de la portada:** Luis Rechy (†)

**Cuidado de la edición:** Ignacio Aguilar Marcué

Julio de 2000

Impreso en México

# **El precio de la tradición**

**En torno a los intercambios entre riqueza económica y  
espiritual en la comunidad mazateca Huautla de  
Jiménez, Oaxaca**

**MAGALI DEMANGET**

**Cuadernos de trabajo**

**Instituto de investigaciones Histórico-Sociales  
Universidad Veracruzana**



## PRESENTACIÓN

El presente texto constituye un ensayo de interpretación de la economía *realmente operante*, con los atributos materiales y simbólicos propios de la comunidad mazateca mundialmente célebre: Huautla de Jiménez, Oaxaca. La importancia de los fenómenos que Magali Demanget analiza da fe de cómo los procesos globalizadores son aprehendidos por las sociedades concretas, provocando una serie de acomodados que, de una u otra forma, han dado continuidad a las identidades locales, por las cuales, a su vez, los fenómenos globales son interpretados en función de valores culturales propios.

Magali Demanget ha realizado sus trabajos de campo en Huautla de Jiménez, siendo becaria de los gobiernos mexicano y francés en el Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana. Sus largas y fructíferas estancias en la comunidad mazateca y su amplia erudición se constatan en este texto. El consejo editorial de "Cuadernos de Trabajo" tiene el firme propósito de difundir la obra de nuestros colegas investigadores y becarios, tanto nacionales como extranjeros, promoviendo no sólo sus trabajos, sino fundamentalmente el diálogo y enriquecimiento académicos entre los especialistas, ejemplo de lo cual es la fructífera colaboración con Magali Demanget con nuestra casa de estudios.

Por el Consejo Editorial JRGM

## AGRADECIMIENTOS

La presente reflexión se elaboró gracias a varias estancias en la zona de Huautla de Jiménez, Oaxaca, y a la hospitalidad, comprensión y paciencia de varios interlocutores mazatecos, amigos o sólo conocidos; todos ellos tienen mi gratitud. Citaré a las personas cuyas palabras aparecen en este texto, pero la cooperación para la realización de este trabajo no provino sólo de la gente que aquí menciono: la familia de Celerino Cerqueda García (Huautla), el maestro Isauro Nava Martínez así como su madre y su hermano Nikita (Huautla), el profesor Alberto Rodríguez Ortega (Huautla), el *Chjota chjine* Lugardo Cerqueda (Huautla), el *Chjota chjine* de la familia Pineda (Huautla), la familia Gallardo de Aguacatitla (Tenango), Leonardo Altamirano Mata, el señor Alfonso Terán García, la familia de Doña Guillermina, la maestra esposa de Jacinto, un restaurantero huauteco. Agradezco también a mis directores de tesis de maestría y de Diplome d'Etudes Approfondies, la profesora Cécile Gouy-Gilbert y el profesor Franyois Laplantine, ya que este trabajo se apoya en gran parte en la investigación llevada a cabo en el marco de estos diplomas.

Magali Demanget

Hacia los años cincuenta ciertas comunidades indígenas, entonces aún apartadas, se enfrentaron a una rápida apertura a la sociedad mexicana, en particular en el marco del desarrollo de las políticas indigenistas. Este es el caso de la región mazateca, cuya ubicación en una zona montañosa podía dar la ilusión de ser una sociedad protegida de la "aculturación", suscitando, en ésta y las décadas siguientes, el interés apasionado de los occidentales en busca de "autenticidad" y raíces históricas.

La región mazateca se divide en dos "subregiones" que se distinguen por sus diferencias climáticas y culturales: la "zona alta", fría y húmeda, entre los 800 y los 1600 metros de altura, cuya actividad principal es el monocultivo del café, mientras que la "zona baja", entre los 400 y los 800 m, mucho más cálida, experimenta una producción basada en la caña de azúcar.<sup>1</sup> Esta demarcación cultural que escinde al territorio es la resultante, relativamente reciente, de una reorganización de las actividades productivas dentro de estos espacios montañosos, iniciada a finales del siglo pasado, reforzada por la intervención del Estado y que se afirma cada vez más a partir de los años sesenta. En la "zona alta", la que nos interesa, las transformaciones económicas, políticas y culturales ocurridas en las últimas décadas, han sido acompañadas de un proceso turístico que ha hecho célebre la aglomeración más importante de la región, la cabecera de Huautla de Jiménez.<sup>2</sup> Con el "descubrimiento", por el banquero neoyorquino R. G. Wasson, del "culto del hongo sagrado" y de María Sabina, "chamana mazateca *fuera* de lo común", "Huautla ha sido visitada desde los años sesenta por escritores, periodistas y científicos. A consecuencia de la divulgación<sup>3</sup> del "chamanismo mazateco", reducido a la simple expresión del consumo de los hongos alucinógenos, se da la afluencia de adeptos del movimiento *hippie* en busca de la "chamana más célebre del mundo" y del "terrible misterio del hongo".<sup>4</sup> En la

---

<sup>1</sup> Entre estas dos regiones, se puede añadir una intermedia y de transición, en la cual se combina el cultivo de la caña de azúcar y del café. Esta zona tiende por demás a diferenciarse por la introducción del ganado, y es por lo común asimilada indistintamente a una de las dos zonas mencionadas (Neiburg, 1988: 24-25).

<sup>2</sup> El municipio de Huautla de Jiménez comprende la cabecera, *el* poblado más importante de esta área, y 13 agencias municipales, pequeños pueblos diseminados en los alrededores, en las ondulaciones de un terreno abrupto. La denominación de Huautla se refiere comúnmente a la cabecera y en este sentido se utilizará en *este* trabajo. <sup>3</sup> Wasson, 1974: 188.

<sup>3</sup> En *el* original *Mediatización*. Entendemos que se trata de la divulgación a través de los medios de información colectiva, o sea, la *mass media*, así como la proveniente de todo tipo de literatura, tanto científica como sensacionalista (Nota del traductor JRGM).

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> García Carrera, 1987. Citamos también Estrada, Álvaro (Prólogo, traducción y notas) *Autobiografía* de

actualidad, esta influencia ha cedido el paso a un turismo episódico y poco numeroso. No obstante, los mazatecos aún prodigan a los visitantes un trato marcado por la celebridad del lugar. Desde su llegada a la comunidad, a los extranjeros se les propone la compra de los "hongos sagrados", el asistir a una *verdadera* ceremonia chamánica, o bien el simple gozo del "viaje extático". Ellos pueden elegir entre diferentes formas de albergue; desde la "casa humilde" al hotel moderno. La Casa de la Cultura ostenta el nombre de "María Sabina", los hoteleros ofrecen el menú "María Sabina", las tiendas de artesanías exponen objetos con las figuras de los hongos, mientras que ciertos autores mazatecos se encargan de relatar *La otra vida de María Sabina*<sup>5</sup> o, más recientemente, de hacer el inventario de los "curanderos de Huautla".<sup>6</sup>

La "ceremonia de los hongos", interpretada por Occidente como un resurgimiento intacto de un lejano pasado prehispánico, se encuentra localmente inserta en los procesos de comercialización que definiré más adelante. Esta mercantilización de la *costumbre* no deja de suscitar acerbos críticas por parte de ciertos extranjeros: "Yo llegué a Huautla –explica un turista francés- con la intención de participar en una experiencia auténtica, pero cuando he visto a los chamacos que empezaban a ofrecerme hongos, entendí muy rápido que éste era un *business*, con lo que no podría lograrse una experiencia auténtica." Estamos en efecto ante una curiosa situación de retorno: los turistas de una sociedad de consumo enfermos de misticismo, en su búsqueda espiritual, se "reencuentran" y confrontan un intercambio mercantil. Sin embargo, sería una reducción el considerar la llegada del turismo como causa única de esta *turistificación*,<sup>7</sup> ya que esta afluencia se inserta en un contexto global de transformaciones del cual no puede aislarse. Del mismo modo, la *manipulación* de la costumbre no puede ser considerada solamente en función de intereses mercantiles, a pesar de todo, relativos. La comercialización de los rituales de los hongos se articula con las adaptaciones de prácticas derivadas de la costumbre. A semejanza de la promoción cultural establecida, en parte, bajo los emblemas culturales "descubiertos" por Occidente, tal comercialización denuncia las dinámicas identitarias actuantes en una

---

<sup>5</sup> García Carrera, 1987. Citamos también Estrada, Álvaro (Prólogo, traducción y notas) *Autobiografía de María Sabina. La sabia de los hongos sagrados*, 1979.

<sup>6</sup> Miranda, Juan (fotografías), García Carrera, Juan (textos), 1997.

<sup>7</sup> Lanfant, 1994: 433-349.



comunidad en movimiento acelerado.

Esta época, concomitante de una mutación general de la sociedad mazateca, ha marcado profundamente los imaginarios de los habitantes de Huautla y sus alrededores. El fenómeno turístico -a veces idealizado, a veces depreciado- sería a un mismo tiempo responsable de la fama de la *costumbre* como origen de su pérdida.<sup>8</sup> El acontecer turístico permite identificar ruptura y continuidad, y es integrado dentro de los procesos de resignificación y de reconstrucción de la *tradición*. Aunque sea identificado como tal, no constituye en sí un elemento de ruptura, pero debe ser situado entre las múltiples mutaciones de estas últimas décadas.

## Dos riquezas

*Un "clima perfecto" para el café y los hongos* A esta nueva ostentación del culto del hongo se añade el desarrollo de la comercialización del café; perteneciendo ambos a la entrada en la "modernidad". Entendamos, la incertidumbre de vida, producto de la aceleración de los cambios y la dificultad de interpretarlos. En apariencia, los huautecos condensan en estos dos elementos -el café y los hongos- dos niveles de realidad que son interdependientes. Así lo observa un restaurantero huauteco, hijo de un comerciante del café: *Nuestro café, es el mejor del mundo y de México. Porque aquí, estamos en las tierras frías [...] es el clima perfecto [...] El café es como los hongos, es algo que tenemos aquí.* Si el cultivo y la venta del café aparecen como uno de los puntos de referencia importantes sobre los cuales se construyó la identidad mazateca de la zona alta, su introducción en la Sierra Mazateca, como se ha dicho, es relativamente reciente. Otra cosa es el estatuto de los hongos que refieren a un componente de la "costumbre chamánica mazateca" -*de lo que siempre se hizo-*, es decir, de un saber y de prácticas enraizadas en un pasado inmemorial y mítico. El café es portador de un valor mercantil estrechamente dependiente de las fluctuaciones de un mercado caprichoso, mientras que los hongos son representativos de un contacto privilegiado con el "otro mundo": *por eso creemos en Dios porque tenemos los hongos, es*

---

<sup>8</sup> *Pienso que el turismo afectó las tradiciones y las costumbres de aquí, algunos de nuestros rituales también, como los hongos,* nos dice un joven mazateco. A menos que se indique lo contrario, todas las citas y testimonios escritos en cursivas están en español en el original. (JRGM)

*otro mundo y nos ayuda mucho*, explica una mujer huauteca. Estamos, pues, en presencia de dos elementos emblemáticos de la cultura mazateca, pertenecientes a dos campos muy alejados: el de lo económico en su acepción común, dado que es por la intermediación del café que aparece una economía de mercado en la sierra,<sup>9</sup> y el de lo religioso, que se sitúa *a priori* fuera del tiempo histórico y de las rupturas recientes.

### *La llegada de los bienes manufacturados y de los "consumidores de tradición"*

Los huautecos identifican los cambios de estas últimas décadas con la "llegada de la brecha" en 1959, pavimentada en 1983, que simboliza una apertura mucho más global de la comunidad hacia el exterior:

*Uno de los factores importantes para el cambio que viene sufriendo Huautla, pues es la carretera en primer lugar. Después vino la energía eléctrica, ya no ocupamos el radio con pilas, ya tuvimos un radio de transistor, conectamos ahí la energía eléctrica, y ya escuchamos música. Ya vino la televisión, pero un poco más tiempo después. Ya llegaron las gentes de otros estados, de otras ciudades, como el turismo en la época de los hippies, ya hubo ese intercambio.* (A.O., ex presidente municipal durante la época de la pavimentación de la carretera).

Aquí observamos que el contacto se establece en dos niveles: el de los objetos manufacturados, consecuencia del acceso a la sociedad de consumo, y el de las "tradiciones", disimuladas e ignoradas de las miradas exteriores, ahora muy afamadas e insertas en relaciones interculturales. Como lo subraya Cécile Gouy-Gilbert con respecto al

---

<sup>9</sup> Es en efecto con el cultivo de café, y más particularmente con la intervención del Estado (la creación de Inmecafé en 1958) en busca de una mayor productividad, que se opera un cambio radical con relación a la producción agrícola: "La intervención de Inmecafé en la Sierra Mazateca -escribe Federico Neiburg- provoca que el campesino pierda definitivamente el control sobre el proceso productivo y sobre las condiciones mismas de producción" (Neiburg, 1988: 90). A pesar de que la producción, en el marco del complejo milpa (maíz, frijo!), está destinada al autoconsumo, aquí se trata de una producción orientada al mercado, en consecuencia provista de un valor mercantil.

pueblo de Ocumicho (Michoacán), la importancia de "los nuevos objetos" de mirada codiciosa, en la intersección de lo de "adentro" y lo de "afuera", muestra que lo que se cuestiona en la hora actual es menos la relación con Dios que la relación con la otra sociedad, la mexicana (Gouy-Gilbert, 1995). En Huautla, el turismo ha conocido su apogeo a comienzos de los años sesenta, con la aceleración de la apertura de la comunidad, mientras las especulaciones relacionadas con

el café generaban conflictos políticos particularmente violentos. El turismo, con todo lo moderno que sea, induce a un retorno a la "tradición", ya que es consumidor de ésta. Aquí, el modo de relación con Dios y las divinidades vernáculas es fundador de la relación con la "otra sociedad", y no solamente con la mexicana sino con la de los países industrializados en general. El turismo místico, o "el turismo étnico", da entonces ocasión de renegociar los sentidos de la "tradición" y ciertas adaptaciones de la costumbre (Adams, 1997: 310).<sup>10</sup> Los diversos usos de la tradición, del mismo modo que las transformaciones de las prácticas rituales en el ámbito de la costumbre, parecen denunciar las relaciones que los huautecos mantienen con su comunidad y con la sociedad mexicana. La comunidad huauteca es, en efecto, una comunidad más y más dividida, en el seno de la cual observamos una intensificación de las diferencias socioculturales: hay quienes son aún pequeños campesinos monolingües moradores de una *casa humilde* de adobe y palmas, otros en cambio viven en casa de ladrillo, poseen los medios de comunicación modernos (teléfono, televisión de satélite) y, finalmente, otros trabajan en la ciudad y visitan regularmente a su familia. Este "reconocimiento del exterior" toma varios sentidos para los mazatecos según sea que éstos estén "excluidos" de la sociedad de consumo, o que estén más "integrados" en la sociedad mexicana.

Para los mazatecos más integrados a la sociedad mexicana, migrantes o residentes en Huautla, el éxito social según los criterios de la sociedad global, implica conservar *lo nuestro*, no perder *esta tradición maravillosa*. Ser esclavo del dinero, pensar solamente en acumular bienes materiales, como lo observa un huauteco que ha trabajado en Cancún y ha

---

<sup>10</sup> Hemos mostrado en un artículo, actualmente en prensa, esta interrelación entre la adaptación de lacostumbre (entendida como sistema de prácticas basadas en una visión vernácula del mundo), y la tradición reconstruida o inventada con el fin de reiniciar una continuidad más allá del alejamiento de la costumbre (publicación sobre el tema "Use and Abuse of Shamanism" coeditado por Roberte Hamayon y Ioan Lewis, Athlone Press, Londres).

creado un hotel moderno en Huautla, es dejar deteriorar esta vida espiritual propia de los mazatecos. Aunque tal "riqueza cultural y espiritual" sea el patrimonio de "esta población maravillosa", según este mismo hotelero *la gente desconoce aquí, muchos han perdido el significado de lo que significa*, porque ellos no han leído, desconocen su historia, ignoran el "verdadero" origen prehispánico de los rituales.<sup>11</sup> En cambio, para este sabio,<sup>12</sup> pequeño campesino y cultivador de maíz y de café, tener dinero es, a la imagen de los turistas, *no saber*, confundirse respecto al valor de la "riqueza": *Del hecho que tienen mucho dinero, ni se acuerdan de Dios, ni viven en relación con Él y viven solamente con su dinero y siempre piensan que ese dinero va a ser la riqueza, la prosperidad.*<sup>13</sup>

### *Una "riqueza espiritual" para no ser "esclavo del dinero"*

"Vivir en relación con Dios", consiste en perpetuar un intercambio permanente con la naturaleza y en pagar a sus dueños, los *Chikon*: a fin *de ofrecer sus agradecimientos al Dios del cielo y de la tierra para que envíen más prosperidad.*<sup>14</sup> Todo acto de la vida cotidiana, el cultivo del maíz, la construcción de una casa, la inauguración de un comercio, exige pedir el permiso a los *Chikon* y a los dioses y de recompensarlos con precios

---

<sup>11</sup> Este hotelero explica: ... sólo estamos obsesionados para trabajar para bienes materiales, como que el dinero nos esclaviza, entonces que siempre estamos en nuestro negocio acumulando dinero, riqueza y creo que esta vida espiritual se va deteriorando cada vez más. Entonces he tenido la fortuna de estar en esta población que es maravillosa, pero que desgraciadamente mi gente no sabe qué es lo que hay. La riqueza cultural, espiritual y su riqueza en el paisaje [...] Siento que soy el único que sabe tantas cosas de aquí de la región. (L.A.M., Huautla).

<sup>12</sup> Como lo explica Eckart Boege (1988: 158), el concepto de hombre o de mujer de conocimiento, se condensa en dos términos mazatecos: "*chjota chjine*", especialista o curandero, a los cuales hay que añadir el término de su especialidad, y en su aceptación terrorífica, destructiva, "*chjota tee*" o "*chjota taa*", brujo (Aquí adoptamos la escritura estipulada por los maestros bilingües). En español, los mazatecos los denominan *sabios* o *sabias*, *curanderos*. El otro término *de brujo* o de *bruja* es a menudo empleado pero, como lo veremos después, designa siempre un *sabio* alejado de sí mismo. Los *brujos* o *brujas* son siempre los demás. Los términos de *sabio* y *sabia* nos parecen los más adecuados en razón de su referencia al saber, por una parte porque la competencia del curandero es secundaria y derivada del conocimiento de las reglas del Otro Mundo y, por otra parte porque este término nos conduce a los actos de brujería; el brujo es también sabio, cuyo supuesto saber lo usa "al revés", "*de manera errónea*". Estos términos son generales y engloban una multitud de especialistas y diversos estatus, entre los cuales están los que son implicados por el sexo de los *sabios* y *sabias*.

<sup>13</sup> Traducido del mazateco.

\* Los nombres indígenas aparecen en cursivas si se trata de designar algún concepto cultural. En cambio, se han escrito en redondas si se trata de designación de cargos o de funciones específicas. (JRGM)

<sup>14</sup> *Idem*.

simbólicos. Así, el cultivo de productos básicos (maíz, frijol) está acompañado por ritos agrícolas fijados en un calendario de origen prehispánico.<sup>15</sup> Estos ritos tienden a perpetuar el equilibrio del mundo amenazado por la presencia inminente del caos, cuya obscuridad de la noche es un rasgo persistente. El intercambio simbólico con el Otro Mundo no es únicamente calendárico, sino también es coyuntural: la enfermedad, los problemas del orden social hacen apelar a los ritos no por la perpetuación del orden sino por el reacomodo del caos. Para contrarrestar estos desequilibrios, ciertos rituales requieren la ingestión de hongos. Su inconmensurable "delicadeza" supone guardar un conjunto de precauciones 16 y el recurrir a un lenguaje metafórico expresado sobre todo en lengua mazateca.<sup>16</sup>

La concepción del pasado de la "costumbre de los hongos" difiere según los del caos. Para contrarrestar estos desequilibrios, ciertos rituales requieren la ingestión de hongos. Su inconmensurable "delicadeza" supone guardar un conjunto de precauciones 16 y el recurrir a un lenguaje metafórico expresado sobre todo en lengua mazateca.<sup>17</sup>

Para las "gentes de costumbre", estas "cositas", que provienen de la sangre de Cristo *caída sobre la faz de la tierra*, conducen a reencontrar el origen del mundo, el pasaje del estado

---

<sup>15</sup> Además de algunas observaciones puntuales que hemos hecho, ver a este respecto el trabajo de Geertz Bastian Van Derburg y Florencio Carrera González: "Chan-Chaon- y ama, el calendario agrícola mazateco", en *Códice Ixtlilxóchitl. Apuntes y pinturas de un historiador*, México, 1996, pp. 163-233, Y la edición del calendario mazateco coordinada por Renato García (huauteco, ex director de la Casa de la Cultura "María Sabina"): *Chan Chaon Kjoatsojoale Naxinanda Yoma, Calendario Agrícola y Ritual y Festivo de los Mazatecos*, Huautla de Jiménez, 1995. Las informaciones consignadas han sido recuperadas de las "gentes de costumbres", pequeños campesinos que practican el cultivo de la milpa y del *grano fundamental*, complementario al café. Hay que añadir que estas investigaciones se apoyan entre otros en el trabajo de Eckart Boege en la zona baja. El autor muestra toda la importancia de este intercambio con la naturaleza, basado en una actitud de humildad de los hombres en esta alianza con los propietarios de la naturaleza, en el marco de una estrecha relación con los mitos de la conformación del mundo (1988: 141-157).

<sup>16</sup> Todo ritual que implica un intercambio con el Otro Mundo está delimitado por ritos muy estrictos. A título de ejemplo, citemos aquí al chjota chjine F.P. de Huautla, que nos muestra cómo "abre" la ceremonia con los Hongos:

*Ahora con la Sangre de Cristo en nuestro paladar, y así, nosotros que estamos aquí reunidos en esta ocasión para comer y beber la Sangre y el Cuerpo de nuestro Señor Jesucristo, obedecemos y seguimos muy seriamente la Dieta de cuatro días, que es la regla y la norma que se establece luego que esta substancia ha sido absorbida. Esto es muy delicado, porque una vez terminada la ceremonia no se puede ofrecer a nadie alimentos ni bebidas y no se puede otorgar agua o comida a los visitantes, incluso si ellos nos los piden, incluso si ellos nos piden un cigarro, un refresco, dinero, o lumbre para prender un cigarro. Todo esto es muy delicado, porque si se falta al respeto, esto puede provocar un desorden en la vida familiar. Por esta razón, yo les advierto cómo deben conseguir esta Dieta y sobre todo el ritual. (Traducido del mazateco).*

<sup>17</sup> En idioma mazateco, los hongos son designados por numerosas metáforas, tales como *Ndí xi tjoó*: "Pequeños que brotan"; *Ndí ts 'o mji*: "cositas"; *Ndí Santo*: "Santitos"; *Ndí xti*: "Niñitos". (Versión del maestro Isauro Nava Martínez).

de caos a su conformación, de la oscuridad a la luz:

*Los Santitos nos muestran el origen del mundo, cuando todo estaba oscuro, cuando todo no era más que tinieblas, cuando no había seres humanos, cuando todo estaba desierto. Y en el momento en el que aparece la luz, es el momento en que los árboles, las montañas, los cerros, los mares comienzan a iluminarse, a "endurecerse". Todo lo que constituye la naturaleza se forma; los mares y también aparece nuestra Madre María, y José, la muy Santa Trinidad, aquel que es el Juez [el Padre Sol] en estas tierras. Y aquí/os santitos nos explican precisamente cómo se formó el mundo, cómo se determinaron las plantas, los animales, los ríos, las montañas, todo lo que vemos y observamos dentro de la naturaleza, las constelaciones. Cuando los santitos nos hacen efecto, nosotros vemos todo esto, es como si una cosa introducida nos dice: "¡Así apareció el mundo!" (Hijo F.G., Aguacatitla, Tenango).<sup>18</sup>*

El cumplimiento del rito tiene entonces valor de actualización de un "pasado/presente",<sup>19</sup> contrariamente a la invocación de la historia que denuncia la muerte del pasado en el cual se busca el camino. Huellas de un pasado lejano, que el hotelero nos restituye a través de la interpretación de los elementos de ritos que expone para hacer una tarjeta postal:

*... es una exposición donde estoy mostrando hongos de la especie de "pajarito", el copal que se utiliza, el huevo, una pluma de guacamaya. Y todo eso tiene un significado. Por ejemplo, los mayas y los aztecas lo han utilizado como si fuera dinero. El copal se utiliza, también lo utilizaban los mayas y los aztecas cuando sacrificaban en Teotihuacan [...] El huevo y la pluma significan la cabeza, y el penacho de pluma que utilizaban los guerreros aztecas, los guerreros Aguila, los Jaguares, entonces significa también Quetzalcóatl. Eso es propiamente, pero para hacer brujería no*

---

<sup>18</sup> Traducido del mazateco.

<sup>19</sup> Mary, 1966: 122-123.

(sic), además yo desconozco, pero he investigado a través de su origen [...] Y el hongo que se utiliza también es de época prehispánica, antes de que los españoles llegaran [...] inclusive en los códices aparece. Es una visión que tengo de los libros que he leído.

Aquí el rechazo total del saber mazateco constituye un caso extremo que no es generalizable. El mérito de los intelectuales mazatecos (maestros, escritores o simplemente aficionados) es justamente la recolección de la palabra de los depositarios del saber (ancianos, sabios y sabias -*chjota chinga, chjota y chao n chjine-*), tal como es el caso de la primera obra de Álvaro Estrada, o de los trabajos más recientes de maestros mazatecos. Pero las más de las veces, la cultura oral se entremezcla con los escritos mazatecos y occidentales -periodistas, escritores, antropólogos-, para formar una tradición reconstruida y compuesta. Observamos pues un "culto al pasado", tanto al reciente de la costumbre en vía de transformación, de lo cual las "gentes de costumbre" son depositarias, como al "original" del mundo prehispánico. Este "culto al pasado" se opone a la aprehensión del pasado en el marco de la costumbre, en donde no se trata de la conservación sino de la actualización de los mitos fundadores.<sup>20</sup>

Aunque estas divergencias relativas al "saber" muestran concepciones diferentes de una riqueza que se opone a la "económica", ambas concuerdan sobre el antagonismo entre los dos tipos de riqueza. Pero como se verá, esta oposición no está investida del mismo valor. Por ahora, remarquemos la gran importancia dada al "saber". En los dos ejemplos de arriba, cada cual reclama un saber que se sitúa a niveles diferentes, ya se trate de una sabiduría "racional" o "mítica", de un conocimiento intelectual o de una aptitud de comunicarse con el "otro mundo", o bien de una "tradición conceptualizada" o de una costumbre que, como práctica no objetivada, se ignora como tal (Weil, 1991: 12-14). Es decir, que por una parte, estamos en presencia de una tradición aprendida y reconstruida con objeto de instituir una continuidad más allá de las rupturas, y por la otra, de una sensibilidad y de una práctica que -y en esto, este hotelero no se equivoca- no son objetos

---

<sup>20</sup> Como lo señala André Mary, "las religiones de la costumbre no viven en el culto al pasado como tal, en el escrúpulo de su conservación; ellas no son en este sentido 'religiones de la memoria': los ancestros no están muertos y la evocación del mito fundador es en el orden de las cosas" (*Ibidem*).

de conocimiento, sino que están subordinadas a un saber de las cosas del *otro mundo*.

*Los "santitos"<sup>21</sup> como mercancías*

A pesar de la oposición entre estos dos tipos de riquezas, "espiritual" o "prosperidad" y riqueza especulativa, los hongos y las ceremonias se enfrentan a una inflación desmesurada a partir del periodo veraniego. Esta tasación toca no sólo a los extranjeros sino también a los huautecos, cuya situación económica es más privilegiada. Sin embargo, la "delicadeza" de estas "cositas" no está en buena armonía con las especulaciones y la impureza del dinero. Como lo explica un sabio huauteco:

*Esta medicina es la que conoció por primera vez el hombre sobre la faz de la tierra y anteriormente no se podían vender los hongos, se recolectaban en los pastizales, debajo de los árboles, montes, y los iban a traer, pero bien cubiertos y bien guardaditos [...] de modo que no les afectaran la lluvia, el viento, y que nadie viera hasta que llegara la noche [...] En este momento parece que han perdido prestigio y respeto, porque principalmente es la gente que viene de fuera que ha desprestigiado estos Sagrados Alimentos que tenemos (FP)<sup>22</sup>*

Por lo común, el turismo místico es señalado como la causa de las alteraciones de la costumbre y notablemente de la comercialización y de la mancha del "Divino alimento". No obstante, si los hongos *ya no son puros como antes*, si están a veces *llenos de gusanos*, no es en razón de la llegada misma del turismo, sino también porque según un comerciante huauteco: *hay gente de aquí que no respeta, sobre todo la gente que se prepara, que estudia, gentes, en fin, que tienen ideas occidentales, de ciudad, de civilización*. En otras palabras, esta falta de respeto sería también la consecuencia de una "aculturación" de ciertos jóvenes mazatecos. Nos aproximamos aquí al aumento de las diferencias socioculturales, a lo cual ya hemos hecho alusión, consecuencia de un periodo de cambios en la comunidad que se encuentra cada vez más entre dos espacios -la comunidad y la

---

<sup>21</sup> Véase nota 17.

<sup>22</sup> Traducido del mazateco.



sociedad mexicana- y entre dos tiempos -el antes de la costumbre y la incertidumbre del presente.

En el marco de la costumbre, el intercambio simbólico con la naturaleza es imagen del respeto de los sistemas de reciprocidad entre los hombres, de las lealtades primordiales que cimientan la cohesión inicial sobre la base de los sistemas de parentesco (Boege, 1988). Es por eso que aquellos que aún están inmersos en esta "permanencia de lo sagrado", donde la relación con la tierra implica perpetuación de un chamanismo agrícola, se denominan en la comunidad "gentes de costumbre". La "falta de respeto" no es reducible a la modificación del intercambio con la naturaleza, pero pertenece al contexto general de la apertura de la comunidad. Como lo señala Roger Bastide, "sabiendo que lo sagrado se encarna en un cuerpo social, toda crisis de este cuerpo conlleva una nueva aprehensión y, en consecuencia, una nueva experiencia de lo sagrado" (Bastide, 1969: 8).<sup>23</sup> Para entender lo que se juega en esta aparición de lo impuro, vamos a observar más de cerca las rupturas y mutaciones que afectan los sistemas de reciprocidad social.

Aquí haremos ante todo una aproximación de estas transformaciones, privilegiando aquellas que actúan en el marco de la "costumbre" y de los intercambios simbólicos. Esto nos conducirá a plantear las relaciones que a menudo se establecen entre "las gentes de costumbre" y los mazatecos más "occidentalizados", en particular a través del intercambio entre estos dos tipos de riqueza, identificadas como tales por los actores locales, una "riqueza espiritual" o "prosperidad" y la riqueza económica. ¿Qué corpus simbólicos revisten estos dos tipos de riqueza por los actores locales? ¿Cuáles son las razones –más allá de la sola influencia del turismo- que conducen a una mercantilización de la "tradicición"? y, en fin, ¿cómo se articulan los intercambios simbólicos y los intercambios mercantiles en el marco de las prácticas chamánicas?

## **La introducción del monocultivo del café y los problemas políticos**

### *La intervención del Estado*

---

<sup>23</sup> "Le sacré s'incarnant dans un corps social, toute crise de ce corps entraîne une nouvelle appréhension, et par conséquent une nouvelle expérience du sacré".

Actualmente Huautla es el lugar del cambio en la Sierra, ya que es por donde transita la producción cafetera de la zona alta y donde se llevan a cabo, en primer término, las políticas del Estado. Con el desarrollo de los monocultivos intensivos, la introducción de una economía de mercado en el territorio mazateco implica la desestructuración de una economía basada en gran parte en la "autosubsistencia" del "complejo milpa" (Neiburg, 1988, Boege. *op. cit.*).<sup>24</sup> El paisaje económico de toda la región es, entonces, reorganizado. Practicado al principio en las grandes propiedades de ladinos, donde los indios fueron empleados como peones, el cultivo del café concierne también, a partir de la Reforma Agraria, a los pequeños propietarios. Un buen número de éstos no producen más que algunos kilos de café<sup>25</sup> de tal manera que son confinados al papel de pequeños productores, frecuentemente muy endeudados, y la reventa de su producción se hace a través de una serie de intermediarios (Inchaústegui; 1996: 17).<sup>26</sup> En 1958, el Estado promueve la producción del café creando El Instituto Mexicano del Café (Inmecafé), a fin de combatir el monopolio de comerciantes y especuladores intermediarios, de elevar el nivel de vida de los campesinos indígenas y, sobre todo, de mejorar la calidad y la cantidad de la producción. Esta intervención del Estado no se limitó al café: con la creación del INI en 1948, se ha tratado de integrar al indio a la economía nacional con la promoción de los cultivos comerciales. En las tierras bajas, la construcción de las presas del Papaloapan implicó el reasentamiento de 22000 mazatecos en cinco zonas de los estados de Oaxaca y Veracruz.

---

<sup>24</sup> El autor muestra, en efecto, que "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 ganancia, es necesario que se rompa la unidad producción-consumo propia de la cultura del maíz" (Boege, 1988: 36), la cual refiere "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" (*Ibidem*: 31).

<sup>25</sup> En la reforma agraria cardenista se encuentra el origen de la multiplicación de minifundios, pequeñas propiedades privadas de 5 ha. (Bartra; 1980: 127-128). Se pueden distinguir dos tipos de propiedades: las pequeñas propiedades privadas que acabamos de citar. Éstas constituyen un bien "total" "a parte entera" de su propietario, es decir que pueden ser vendidas, y los ejidos, pequeñas parcelas de tierra que pertenecen al Estado y son sujetos al control, mayor o menor, de éste. La gran mayoría de la superficie cultivable en la zona mazateca, a la excepción de dos municipios, está ocupada bajo el régimen de propiedades privadas. En el municipio de Huautla de Jiménez, sobre las 4252 unidades de producción, 41 19 son pequeñas propiedades, es decir hasta 5 hectáreas, y 133 son de más de 5 hectáreas (INEGI, 1994).

<sup>26</sup> En la sierra mazateca, los comerciantes de Huautlá y sus alrededores compraban sea directamente a los productores, sea a los transportistas que traían de propiedades más alejadas pequeñas cantidades de café a espaldas de hombre o a lomo de mula. Huautla se encontraba entonces a un día a pie de Teotitlán del Camino, la ciudad mestiza más próxima (Villa Rojas, 1955: 91). Una empresa de Teotitlán se encargaba de la reventa a los exportadores de Córdoba, que detentaban el monopolio de la compra de café de todas las regiones del sur y sureste de México.

Es entonces que ocurrió la transformación profunda del territorio mazateco, con la división del trabajo que conocemos actualmente (Neiburg, *op. cit.*: 49).<sup>27</sup>

Hacia esos mismos años, se firmó un acuerdo entre el INI y el Inmecafé en el marco de un vasto proyecto de planificación económica, educativa y sanitaria.<sup>28</sup> Para alcanzar estos objetivos económicos a largo plazo, convino favorecer la inserción cultural del indio a la sociedad mexicana; notablemente a través de la formación de maestros y de la creación de escuelas en el marco del programa de castellanización del INI y de la SEP. En 1959, el INI apoyó en Huautla la creación de un sub centro coordinador, y más tarde, en 1961, la implantación de un anexo de Beneficios Mexicanos del Café (Bemex).

Con estas nuevas instituciones y la construcción de la brecha en 1963, Huautla comenzó a transformarse en un verdadero "centro comercial" entre la zona alta y el exterior del territorio mazateco. Este camino es importante pues marcó el inicio de la decadencia de Teotitlán del Camino -rival eterno de Huautla, que mantenía el comercio de la Sierra- y a la vez el nacimiento de Huautla como centro comercial y de un turismo dudoso. (Inchaústegui, *op. cit.*).

Es en efecto para finales de los años sesenta, después de los escritos de Wasson, que las visitas de jóvenes hippies, de extranjeros "de cabellos largos y extrañamente vestidos"<sup>29</sup> se hicieron cada vez más numerosas y transformaron Huautla en un "centro de prácticas alucinógenas". El ejército y la policía federal intervinieron a partir del verano de 1969 para expulsarlos, y en 1971, por iniciativa del presidente Díaz Ordaz, el "tráfico de alucinógenos" se inscribió en el código sanitario.

La afluencia turística no duró mucho tiempo. No obstante, ha sido concomitante en la constitución de Huautla como un polo de transacciones económicas ligadas a la La afluencia turística no duró mucho tiempo. No obstante, ha sido concomitante en la constitución de Huautla como un polo de transacciones económicas ligadas a la

---

<sup>27</sup> "... la zona baja especializada definitivamente en el cultivo de la caña, éste se generaliza y se transforma en el cultivo comercial más importante de la subregión; la zona intermedia comienza a sufrir poco a poco el proceso de ganaderización que se puede contemplar en la actualidad; y la zona alta de la sierra se define como una región plena de cafecultura, generalizándose el cultivo del café en toda la sierra, colonizando terrenos hasta el momento improductivos y nuevos canales de comercialización" (Neiburg, 1988: 49).

<sup>28</sup> Si Inmecafé se creó en 1958, en 1961 comenzarían a aplicarse las políticas del Estado en la región mazateca, gracias a un acuerdo firmado entre el INI y Beneficios Mexicanos del Café (Bemex) (*Ibidem*: 52).

<sup>29</sup> María Sabina (Estrada, 1977: 104).

comercialización del café y a la aparición de fuertes tensiones políticas. Estas tensiones tomaron un sesgo particularmente dramático con el asesinato del presidente municipal Erasto Pineda el 3 de junio de 1962. Día hoy convertido en símbolo de resistencia frente a los "caciques" y especuladores locales; Pineda había puesto en peligro los intereses de ciertos comerciantes intermediarios, apoyando a las organizaciones de los pequeños productores de café. Los diversos esfuerzos de organización de los pequeños productores (a escala local) y de planificación económica (a nivel del Estado) no cesaron de enfrentarse a los intereses de los especuladores locales<sup>30</sup> y mestizos. El cultivo intensivo del café y su comercialización se han acompañado de una transformación de las antiguas estructuras de dominación colonial y han participado en el aumento de la desigualdad económica y en la cristalización de intereses contrarios en el seno de la comunidad.

### *Banderas políticas y divisionismo*

Estas transformaciones no actúan sin efecto sobre la gestión política de la vida comunitaria huauteca<sup>31</sup>. Hasta las últimas décadas, la administración del poder económico, social y religioso se concentra en torno al Consejo de Ancianos, *Chjota Chinga* (Boege-Neiburg, *op. cit.*). La organización de este Consejo se establece sobre la base de sistemas de reciprocidad dentro de los grupos de parentesco y a escala municipal. Forman parte del Consejo jefes de familias extensas patrilineales y de residencia patrilocal, que han escalado el sistema piramidal de ciertos cargos políticos y religiosos. Estos Ancianos representan a un "barrio" que corresponde globalmente a los miembros de un mismo linaje. Ellos deben de ser el vehículo -como lo dice un anciano de Huautla- de los valores, de los "usos y costumbres" o de las "leyes indígenas". Con estos términos, los Ancianos entienden las

---

<sup>30</sup> A partir de los años cincuenta, los pequeños productores comenzaron a organizarse al intentar juntarse en torno a los ancianos -*chjota chinga*, personas destacadas o ancianos-, a fin de tener un mejor control de la comercialización de su producción. En 1972, las asociaciones de pequeños productores fueron reorganizadas por medio de Inmecafé, y son reagrupadas gracias a la creación de las Unidades Económicas de Producción y de Comercialización (UEPC). La función de la UEPC era la de permitir a los pequeños productores asociarse para ser sujetos de crédito. Pero un solo promotor de la región estaba al frente de estas asociaciones; él se transforma rápido en dirigente de la UEPC y controla la asignación de créditos. Así los productores se encuentran de nuevo encerrados en una situación donde el poder local, relacionado con organizaciones del Estado, frena toda forma de autonomía (cf. Carrera González y Geertz Van Derburg, *op.cit.*: 182).

<sup>31</sup> No se trata aquí de reducir la división del Consejo de Ancianos a simples problemas económicos. Como lo acabamos de esbozar, las transformaciones no son solamente económicas, sino también son de orden cultural, político, con la modificación de las antiguas estructuras de poder, etcétera.

leyes que perpetúan la cohesión social, es decir, las que implican el respeto de la reciprocidad al nivel del parentesco y, por extensión, de la comunidad en su conjunto.

A fines de los sesenta, el Consejo de Ancianos de Huautla empieza a funcionar parcialmente,<sup>32</sup> estando dividido en facciones, cada una de ellas identificada con una bandera política. Hoy en día, considerando el municipio en su conjunto, se puede hablar de un sistema híbrido, si tomamos en cuenta que las agencias municipales eligen todavía a sus representantes (agentes municipales) bajo usos y costumbres, mientras que estas prácticas se conciben en el marco de un municipio que ha optado por el sistema de partido.<sup>33</sup> Bajo la presión de tal institucionalización de lo político, y después de la elección por el municipio del sistema de partido como forma de gestión política, se puede decir que el Consejo de Ancianos ya no existe en la cabecera. Según una huauteca, ahora los partidos tienen más importancia que la familia. ¿Cómo ven los huautecos tal desorganización del Consejo? En primer lugar, si el Consejo está por desaparecer, sería menos por la introducción de una institución política -como lo fue originalmente el PRI que había captado las estructuras políticas locales- que por la introducción del multipartidismo:

*La gente funcionaba como usos y costumbre, así venía funcionando la población. Porque no conocía antes los partidos, a pesar de que era un solo gobierno que es el PRI. Pero a las personas ésas, que nuestros paisanos o nuestra indígena, no conocían nada de partido, qué cosa es el partido, ellos sabían que había un gobierno, pero no sabían que se manejaba a través de un partido. Pero vino despertando. Fue las personas que salieron a estudiar, los*

---

<sup>32</sup> En el seno del Consejo, estos conflictos de intereses se cristalizaron primero en torno al PRI y luego a partidos de oposición, como al principio lo fue el PPS. En 1994, la situación era extremadamente compleja. El PRI está, en sí mismo, dividido en dos fracciones, una compuesta por Ancianos conservadores y la otra por renovadores. Ahora, el PRD ha tomado el relevo del PPS ya desaparecido. Asimismo, el PAN ha hecho su aparición, sostenido por los Ancianos de la fracción conservadora del PRI. De estos desacuerdos resulta que Huautla ha sido privada de su presidente municipal, sea por elecciones fraudulentas (1986, 1989), sea porque una de las facciones del Consejo se opone a las elecciones (urnas quemadas por el PRI "conservador"), o bien, debido a un compromiso entre las diversas fracciones; surge entonces una presidencia compartida por diversos grupos de poder, tal como ]0 fue la presidencia de ] 994-] 997, repartida entre tres representantes -los "Reyes magos"-, de las dos divisiones de] PRI y la oposición.

<sup>33</sup> Ley del 30 de agosto 1995 en Oaxaca que reconoce los procesos "tradicional[es]" de constitución -según los usos y costumbres- de las autoridades municipales de los pueblos indígenas. Huautla está dentro de los 158 municipios -sobre 570- que eligen a sus autoridades con la votación y bajo el sistema de partido.

\*En español en el original. Se ha respetado la sintaxis propia del informante, tal y como aparece en el texto en francés. (JRGM)

*muchachos que fueron a la ciudad a estudiar, a aprender qué cosa es un partido.* (A TG, ex presidente municipal).\*

Este disfuncionamiento atribuido a los *jóvenes que se fueron a estudiar a la ciudad*, remite a una oposición entre conservadores y renovadores, a un conflicto generacional surgido de un cuestionamiento de *lo que debe ser*. Aquí encontramos, en el ámbito de los usos y costumbres, las mismas causas de la corrupción de la sacralidad y la pureza de la costumbre chamánica: los valores occidentales de quienes son "civilizados" y que "han estudiado", como origen de la "falta de respeto". Estas tensiones políticas no se entienden solamente por la aparición de las desigualdades sociales, que no son nuevas (Dehouve, 1990)<sup>34</sup>, sino más bien por una "ruptura de relaciones de dependencia y de sumisión" (Balandier, 1986: 157). La dependencia de los intermediarios que se interponen entre la sociedad colonial y la comunidad -Ancianos, caciques, terratenientes, usureros, etc.-, "ya no aparece como inscrita en la tradición -deseada por los ancestros-, y como un hecho de cuasi naturaleza, ha sido vivida como impuesta por los agentes de una sociedad absolutamente extranjera" (*Ibidem*). En otros términos, lo político tiende a despojarse de su legitimación sagrada y, de cierta manera, es parcialmente desacralizado.<sup>35</sup> De ahí que los conflictos políticos se asimilen también a conflictos de legitimidad. En esta perspectiva, el nuevo

---

<sup>34</sup> Si es innegable que la introducción de una economía de mercado en la Sierra, con Huautla como epicentro, contribuye a la desorganización parcial de las antiguas formas de gestión política de la comunidad, esto no significa que el sistema de gestión política "tradicional" haya constituido un sistema ideal de reciprocidad, y que estuviera exento de desigualdades sociales y protegido de todo contacto con la sociedad mexicana. En efecto, Huautla no era un islote cerrado al exterior, ya que mantenía relaciones de dependencia económica con la ciudad mestiza más próxima, Teotitlán del Camino. Como lo señala Aguirre Beltrán, las comunidades indígenas no constituyen culturas cerradas y autosuficientes, sino que participan de una estructura regional que tiene como epicentro una ciudad mestiza con la cual mantienen lazos de dependencia (Aguirre Beltrán, 1957-1982: 22). Estas relaciones se establecían, a través de intermediarios mestizos e indígenas, entre la sociedad colonial y los más desposeídos. Asimismo, en el curso del periodo colonial, las relaciones de sumisión entre "caciques" y pequeños campesinos no estaban excluidas. Danielle Dehouve muestra al respecto cómo la ilusión de comunidades indígenas, cerradas hasta la "aceleración de la historia" del siglo XX, debe de ponerse en tela de juicio: "La ausencia total de vías de comunicación de las escuelas no debe [...] de crear una ilusión: los indios no están aislados y dejados a su suerte, sino integrados en un sistema político que los controla a través de una jerarquía de 'caciques' pequeños y medios, de igual modo que el sistema económico difunde la 'habilitación' y el crédito por medio de una jerarquía de comerciantes intermediarios" (1990: 284).

<sup>35</sup> Tal vez aquí, en vez de desacralización, deberíamos hablar más bien de ruptura en el reconocimiento contractual de un "poder" tradicional reconocido por todos, ruptura que implica divergencias en cuanto a las fuentes de legitimidad, cada una de ellas estando impregnadas de sacralidad. (Cf. Luc de Heush. *Le Pouvoir et le sacré*, 1962). Un estudio sistemático de las nuevas razones que motivan estas legitimidades políticas está por hacerse.

sistema de elecciones permitiría frenar las antiguas formas de dominación local, enraizadas en la perpetuación del "caciquismo":

*La gente de ahora ya no quiere que el Consejo de Ancianos elija al presidente. La gente de ahora quiere que todos los de Huautla participen, porque, el Consejo es el que decidía antes f.,] El consejo pues lo integraban los Ancianos. Todos, sin excepción todos los ancianos que les interesa la política, que viven de la política. Porque estos Ancianos son los que acaparan las tierras, las mejores tierras, son caciques... (RH)*

El Consejo se confunde, entonces, con el partido de gobierno, el PRI, que desde el tiempo del unipartidismo se había infiltrado en el Consejo: *ya al nombre del PRI dejó de ser el Consejo, ahora es el PRP*<sup>36</sup>. De hecho, lo que sobrevive oficialmente al antiguo Consejo de ancianos -*chjota chinga*- es una asociación formada por Ancianos que fueron presidentes municipales,<sup>37</sup> e inevitablemente captados por el "partido oficial". Para ellos, como lo atestigua ARO, ex presidente municipal, simpatizar con una organización política no altera en nada la autonomía del Consejo:

*Existe el Consejo de Ancianos, no es invento. Que haya divisionismo por los partidos políticos, cada grupo quiere ser o quiere tener su Consejo. Pero la verdad, un partido en este caso, no tiene que ver nada con el Consejo de Ancianos. El Consejo de Ancianos es independiente de cualquier partido político. Puede el Consejo de Ancianos simpatizar a tal o cual partido. Pero no el partido. El partido no se supedita, pues, a las actividades del Consejo. El Consejo es independiente, el Consejo debe estar con todo el pueblo.*

El hecho de haber ejercido el cargo de presidente municipal es una función prestigiosa que tiende a destacarse del sistema piramidal de cargos clásicos, adquiriendo un fuerte valor añadido con relación al conjunto de los otros cargos. Sin embargo, se trata más bien aquí de una reconstrucción de lo que fue el Consejo. De acuerdo con las observaciones de Federico Neiburg en San José Tenango, aunque el Consejo designa a quienes son llevados a

---

<sup>36</sup> En 1994, como se ha dicho, el PAN no se había implantado aún en el Consejo.

<sup>37</sup> El Consejo Indígena Municipal de Ancianos.

integrar el puesto de presidente municipal, los Ancianos no son intermediarios entre la comunidad y la nación. Este papel de intermediación es asumido por los elegidos localmente y, en particular, por el presidente municipal, que constituye una especie de pantalla entre el Consejo y las estructuras políticas regionales ("estatales") y nacionales (Neiburg, *op. cit.*: 165-166).<sup>38</sup> El predominio de esa forma de legitimación que se enraíza en las estructuras políticas extracomunitarias -los partidos políticos- hace evidente la dificultad actual de asegurar esta mediación entre el sistema político "tradicional" y el del exterior. A tal punto que Huautla se ha visto, en los últimos años, prácticamente privada de estos "intermediarios". La comunidad huauteca, fuertemente dividida, no ha llegado a entenderse respecto a la designación del presidente municipal (*efnota 27*).

Esta ausencia de intermediación está claramente expresada por la opinión de algunos, según los cuales, el Consejo se encuentra en la cabecera totalmente devorado y corrompido por los partidos políticos. Como lo ha expresado un miembro del Consejo Central Indígena Mazateco del Frente Cívico, en coordinación con el Consejo Nacional Indígena:

*Primero, no hay credibilidad en los partidos políticos; dos, no se tiene la cultura de la votación, porque los pueblos indios, [los] indígenas tienen su propio sistema de cómo elegir sus autoridades [oo.] El conocimiento tan importante que nos han aportado nuestros ancianos, nuestros pueblos, es de que se tienen varias formas de cómo hacer una democracia. En un momento dado, los Consejos de Ancianos serán aquellos que habían cumplido una función dentro de su comunidad, como son topiles, alcaldes, mayordomos, principales y guías espirituales de la comunidad, gente de edad avanzada. Eran los que determinaban en un momento dado quién era el probable personaje que podía conducir los destinos del pueblo. Cuando hablamos conducir los destinos del pueblo era darle un cargo, o sea cumplir una función de ese Consejo de Ancianos que estaba determinado por los intereses del pueblo. Entonces en Huautla, este Consejo ya no existe. Sin embargo en las*

---

<sup>38</sup> Asimismo, E. Boege hace una afinación similar: "... 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 [...] los presidentes municipales no son los ancianos sino que son nombrados por ellos" (Boege, *op. cit.*: 59).



*comunidades, en las agencias municipales, sí existe y lo podemos ver. Aquí en Huautla ya no existe, hacen uso de él, que es distinto [oo.] lo utilizan [los partidos políticos]. (INM)*

El Consejo sería entonces un instrumento de poder de las estructuras políticas exteriores y se trataría, a imagen de las "agencias" que demuestren la posibilidad de reiniciar una gestión "tradicional", excluyendo toda forma de institucionalización partidista ajena a la comunidad.

Hemos constatado que se enfrentan diversas formas de legitimación de lo político. El Consejo es visto a su vez como detentador de un poder coercitivo, cuando sus dirigentes son percibidos como "caciques", o a la inversa, no coercitivo, "portado por el pueblo", "es la voz del pueblo", cuando el marco de referencia es el de los "usos y costumbres", de las "leyes indígenas".<sup>39</sup> Ahora bien, estas dos legitimaciones políticas remiten a un mismo problema, el que refiere al grado de asimilación a la sociedad exterior.

En el primer caso, lo hemos visto, el Consejo en tanto que dirigido por los "caciques", y luego confundido con el PRI, es percibido como un aparato de la sociedad dominante. Mientras que, el multipartidismo, si bien divide, contribuye también a intentar romper una presencia hasta ahora justificada por los *usos y costumbres*. En cuanto a la voluntad de un retorno a una gestión política tradicional, correspondiente a la Edad de Oro de una democracia comunitaria e idealizada, remite a la no-penetración de instituciones estatales. Del mismo modo esta percepción denuncia el intervencionismo del Estado, visto como una intrusión y origen de la corrupción.<sup>40</sup>

En todo caso, cualesquiera que sean las implicaciones de cada uno, es la intromisión -vía el "caciquismo" o vía los partidos políticos- de los aparatos de la sociedad mexicana los que son incriminados. Es importante hacer notar aquí que esta "intrusión" está estrechamente asimilada a actividades relacionadas con el dinero, es decir, a la economía de

---

<sup>39</sup> Aquí nos inspiramos en la distribución operada por Pierre Clastres entre las dos formas de poder político -coercitivo y no coercitivo-, ante la asimilación demasiado rápida del poder político al poder coercitivo, asimilación que había conducido a considerar que las sociedades llamadas tradicionales desconocían una verdadera gestión política (1974: 20).

<sup>40</sup> No ofrecemos un análisis de los problemas políticos en sí, sino los puntos de vista de los actores sociales de la comunidad a fin de destacar como son percibidos estos problemas. Ni que decir tiene que no se transparenta necesariamente en estos puntos de vista los problemas de corrupción y de intereses diferenciados que son la base de los problemas políticos bajo presión del comercio del café y de los "acaparadores" de tierra. En efecto, los "caciques" y los "manipuladores" de la costumbre, son siempre "los demás".

mercado que viene a corromper una economía basada en los sistemas ideales de reciprocidad:

*Cuando nosotros servíamos nuestro pueblo, no había dinero, teníamos que sacar de nuestra bolsa para poder ocupar nuestro puesto. Usted sabe para estar allá los gastos de todos los días, para que una copa, que un papel, era de bolsa. Porque no había dinero. (A TG)*

### *El indígena no maneja dinero*

La identificación de los desórdenes políticos -y por extensión, sociales- con la aparición del dinero es significativamente enfatizada por los huautecos y más particularmente por los Ancianos. La intromisión del Estado, por medio de las ayudas, implica la aparición del afán del lucro, del individualismo, contra las antiguas formas de sociabilidad comunales y, notablemente, del trabajo colectivo *para el bienestar del pueblo*, como el *tequio*. Es lo que se afirma por numerosos huautecos, cuales quiera que sean sus implicaciones políticas:

*Así era antes. Así nació nuestra costumbre. Así formó nuestra gente, nuestro anciano que ya manejaba tierra, así manejaron nuestro pueblo. Así se lo manejaba porque no había partido, no intervenía el partido, no intervenía el gobierno. Cuando decía eso va a ser, ya era esto; porque no se votaba antes, no se ponía casillas, sino una reunión del pueblo. Porque todos, hombres y mujeres, se concertaban para decir éste va a ser, y todos levantaban la mano. Porque era una alegría para ellos para poder nombrar su autoridad. y todo ese sentir que se depositaba en aquella persona, tenía que respetar, tenía que obedecer al pueblo, lo que quisiera o lo que el pueblo pedía. Todo lo que usted vio en Huautla, todas las construcciones, aunque sea un puente pequeño, lo que sea, eran el sudor del pueblo, el tequio de un pueblo, los centavos de un pueblo. Porque antes Huautla no recibía ni una participación del gobierno. Pero ahora sí, mal invertido. Porque los que son autoridades, para la bolsa. (A TG)*

En este sentido, la aparición de los partidos políticos es con frecuencia percibida como corruptora de una forma de gestión política y económica "tradicional".

*Si usted vive en Puebla, se da cuenta qué cosa es el partido. El partido viene manejando mal, porque el partido, ¡cuánto dinero maneja el partido! Y la costumbre de lo indígena no maneja el dinero, maneja el bienestar del pueblo, el sentir de un pueblo, lo que diga el pueblo.*

El intervencionismo del Estado está en el espíritu de los huautecos, asociado a la corrupción de los partidos políticos, a la gestión de ayudas financieras que son otorgadas del exterior y al divisionismo que de ello se deriva. Las especulaciones relativas al dinero se oponen a lo que constituye la costumbre y a lo que es parte integrante de la "indianidad" y, estando identificado como origen de una disfunción de la costumbre, ellas constituyen un riesgo para la integridad de esta "indianidad". Tal antagonismo e incompatibilidad están radicalizados en los discursos de los actores locales, a través de las descripciones de un pasado idealizado, tiempo de abundancia y de prosperidad, que contrasta con el presente, tiempo de penuria donde *el maíz ya no se da*, porque ahora es necesario importarlo de Tehuacán. Hablando del *Kjien-Kjon*, fiesta importante del calendario agrícola mazateco, este campesino del municipio de Tenango nos explica:

*De esta manera hicieron las personas que vivían antes de nosotros. Y cuando hacían de esta manera, pues se producía maíz y frijol suficiente, calabazas, chayotes suficientes y nadie le echaba un fertilizante [...] Así hizo mi finado tío, se dedicó a hacerles fiesta a las milpas, a los elotes y les habló a los cerros, a los valles, a las lomas, a los ríos. Invocó a una serie de deidades naturales que nosotros conocemos. Ahora que ya no practicamos esta costumbre, pues ya no se da bien el maíz, ya no se produce como cuando nuestros viejos lo producían. Y en aquel tiempo sí se daba bien el maíz, y lo suficiente, alcanzaba hasta un año para poder alimentarse de este grano. (FGA)*

La "riqueza pasada" no es nada comparable a una riqueza proveniente de la acumulación de bienes. Como añade este campesino: *nuestros antepasados produjeron para subsistir en la vida y no para acumular riquezas*. Sin embargo esta prosperidad no es tan radical. Se trata también de una época de penuria, donde cada instante es una lucha por

la subsistencia, cuando los viejos, para hacer frente a *las crisis que se presentaban en cada momento, buscaron la manera de sobrevivir*. El pasado es descrito como el tiempo ido y a la vez de escasez y de prosperidad. En materia de riqueza pasada, debemos recordar esta afirmación de lean Braudrillard con respecto a la "economía de subsistencia":

... lo que es muestra de la "subsistencia", del "intercambio económico" -en tanto se pueda usar estos términos- , es el residuo del intercambio simbólico [...] La circulación simbólica es primordial [...] y los frutos de la cosecha [...] vienen como un acrecentamiento del mantenimiento del intercambio de la coherencia simbólica del grupo con los dioses de la naturaleza [...] Esto (tomar y devolver, dar y recibir) es esencial: en todos los casos se trata de una actualización del intercambio simbólico a través de los dioses. (Baudrillard, 1973: 64-68)

La riqueza de antaño es la del intercambio, ya que la sustancia de la riqueza no se sitúa en el plano de su acumulación sino en el de su circulación. No hay duda de que el nivel de vida de los mazatecos, y más particularmente de los huautecos, se ha mejorado -sin olvidar, por eso el estancamiento, o sea, la degradación en una pobreza extrema de los pequeños campesinos y peones-. Esta época ya fenecida de abundancia, sin cesar evocada por los huautecos, refiere al tiempo en que los seres humanos perpetraban un intercambio simbólico con la naturaleza, a imagen de un intercambio simbólico entre ellos, tiempos de los ritos agrarios colectivos que reforzaban los sistemas de ayuda mutua. A través de esta "edad de oro" casi desaparecida, se expresa el ideal social que los actores locales tienen de su comunidad y de las costumbres que la cimientan y la particularizan como grupo.

### **Transformación de la economía de los bienes simbólicos<sup>41</sup>**

La "apertura económica" de las comunidades indígenas es indiscutiblemente el origen de la pauperización de los estratos sociales más desfavorecidos, y de otras desigualdades

---

<sup>41</sup>Para Pierre Bourdieu, los bienes simbólicos están definidos por las dicotomías comunes (material/espiritual; cuerpo/espíritu, etc.). Más allá de una "economía de la ofrenda", se trata de revelar al interior de las "economías económicas", los islotes de economía "no económica", que el autor designa como economía de bienes simbólicos, a saber la familia, la religión, la cultura, el Estado. En esta parte, no tratamos las formas "tradicionales" de la economía de bienes simbólicos dentro de la comunidad mazateca, sino de sus nuevas adaptaciones en relación con las transformaciones evocadas más arriba (Bourdieu, 1994).

generadoras de anomia social. No obstante, la apertura genera también nuevas formas de solidaridad. La costumbre -como sistema de prácticas- es un complejo lábil y en constante adaptación. De manera general, se observa en Huautla, y sobre todo entre los huastecos más afectados por la modernidad (que trabajan en la ciudad, hacen comercio entre la comunidad y la sociedad mexicana, etc.),<sup>42</sup> un aumento de estrategias individuales, en particular, en el sector del trabajo.

¿Estas estrategias individuales significan la desaparición de la cohesión social basada en los sistemas de parentesco? ¿En qué ámbito se expresan los intercambios simbólicos entre los miembros de una misma familia?

#### *Lazo social de parentesco y "economía económica"*

En primer lugar en el dominio del trabajo. Se desarrollan nuevas empresas mazatecas de bienes y servicios situadas en la intersección de la comunidad en cuyo seno se dinamizan, y de la sociedad de consumo mexicana, de donde obtienen sus insumos. Tal desarrollo genera discursos por parte de los interesados que valoran menos el trabajo colectivo que el éxito individual. Ahora bien, más allá de esta ostentación sobre la individualidad de la empresa, notamos que ésta ha nacido y funciona gracias a los servicios puntuales y a las inversiones *de gente de corifianza, de mucha confianza*, pertenecientes a la familia extensa patrilineal.

En apariencia, si los miembros de estas empresas insisten en su carácter no familiar, es porque falta un elemento esencial del intercambio de bienes y servicios. Es el intervalo de tiempo que hace pantalla entre el don y el contra don y que permite que actos perfectamente simétricos aparezcan como actos únicos, sin relación (Bourdieu; 1994: 10). En caso de una inversión, por ejemplo, un documento de reconocimiento de deuda es firmado entre los inversionistas, documento que da fe de los intereses previstos a prorrata por el tiempo que se otorgó el préstamo. Sin embargo, hay ciertos elementos que nos impiden llegar a conclusiones apresuradas sobre la desaparición de los intercambios de bienes y servicios. Los inversionistas son, ante todo, escogidos sobre la base del parentesco.

---

<sup>42</sup> Remarcamos en Huautla una diversificación de las actividades lucrativas. Frecuentemente los mazatecos tienen que conjuntar la cultura del café con otras actividades comerciales que se organizan entre la sociedad mexicana y la comunidad.

Por otra parte, la elección de comercios, de servicios remunerados, cualesquiera que sean, se hace siempre en función de la posición del comerciante dentro de la familia. Ir a comprar con cierto comerciante supone que éste vendrá también a mi comercio cuando él tenga necesidad de hacerla. Dentro de esta misma "economía económica", estamos en presencia de una perpetuación del lazo social del parentesco. El intercambio económico parece yuxtaponerse al intercambio simbólico. Nadie obliga, después de todo, ir a comprar con talo cual comerciante o de elegir como inversionista a determinada persona más que a otra, sino el intercambio recíproco subyacente entre miembros de un mismo linaje.

Los éxitos socio-profesionales raramente son sustraídos de todo referente comunitario, incluso si son logros obtenidos al exterior de la comunidad, y ellos tienen sentido sólo si son reubicados en el marco de ésta. Las estrategias, aun siendo individuales, puesto que se dan dentro de una lógica de acumulación, implican una participación de los parientes que ya no responde al antiguo modelo de la economía de los bienes simbólicos. ¿Cuáles son, pues, los ritos que perpetúan estas alianzas que son aún subyacentes?

#### *Un precio a pagar a la naturaleza para las estrategias individuales*

Los ritos colectivos que se efectúan en el ámbito de un "chamanismo agrario" juegan cada vez menos este papel, ya que tienden poco a poco a desaparecer con el monocultivo intensivo del café, por una parte, y con el abandono de la cultura milpera en la cabecera, por la otra. Lo que no significa, por lo demás, que las ceremonias chamánicas no sean utilizadas en el área de trabajo. Uno de los miembros de una pequeña empresa familiar de comercio de computadoras y de antenas parabólicas, con sede en Tehuacán, y filial en la Sierra explica:

*... fíjate que las grandes empresas, los grandes políticos de aquí [...] o sea la gente táctica que conoce de esas cosas hace ese tipo de ceremonia [...] porque aquí se manejan dos cosas, lo material y lo espiritual. Entonces, por ejemplo, hasta cuando estamos en la carrera, para hacer la tesis se bendice todo espiritualmente. Por ejemplo tú, ahorita que estás haciendo este documento, si tú estás entrada un poco más en eso, tú debes haber pedido permiso, y pagarlo antes de que estés haciendo.*

*¿Por qué? Para que todo te salga bien, bien, bien [...] pedir permiso a los dueños, a los dueños de Huautla, a los duendes de Chikon, a toda la gente para que te diera esa visión, de que verás mejor las cosas, y no verlo de una manera como aparte de tu trabajo, como una obligación, y así es más fácil de abrir las puertas. (MCG)*

El recurrir a los sabios, retornando los términos de Jean Pierre Chaumeil (1983), permite *ver, saber* y, sobre todo, *poder*: Poder levantar su comercio o empresa en un mercado en crisis, poder vencer los obstáculos. Pero este poder se concibe siempre en estrecha relación con los Señores de la Naturaleza, los *Chikon*: "*Para estudiar, para aprender, para el negocio, siempre se tiene que pagar, pagar espiritualmente, pagamos con el cacao, con todos esos precios y es natural*", explica un comerciante restaurantero. La resolución de "nuevos problemas" continúa efectuándose en el marco de un chamanismo agrario, cuya eficacia rebasa el marco del mundo natural. Es lo que afirma un sabio cultivador:

*Todo lo que sentimos viene del mensaje de nuestros sueños, y ahí podemos esperar todo lo que deseamos en esta vida: el trabajo de casa, de secretaria, de profesor, de comerciante, de todos esos trabajos que hay en la vida y podemos siempre lograr cuando respetemos estas costumbres que tenemos en nuestro pueblo. (FGA)*

El saber y el poder del sabio, gracias a la "bendición de esas maravillosas *Casitas*", se enfrentan a los obstáculos que siembra la sociedad moderna, en donde aquél, paradójicamente, sigue excluido (recordemos que los sabios son, por lo común, "gentes de costumbre": el sabio citado arriba es monolingüe).

El poder adquirido a través de los ritos chamánicos se concibe, entonces, como un contrapoder con relación a la sociedad exterior, en la cual los mazatecos participan cada vez más. Toda lucha de poder, entendida en su sentido más general (obtener un título, ascenso profesional o político), implica, o se supone que implica, el recurrir a los sabios y sabias. Como lo afirma un comerciante: *la gente táctica hace ese tipo de ceremonia*. Es también lo que comprueba la constatación hecha por los mazatecos: "aquí, hay mucha

envidia".\* Los sabios y sabias son así consultados para resolver problemas individuales, lograr el éxito profesional o contrarrestar la enfermedad enviada mediante la brujería, teniendo uno y otro la misma dinámica, o sea, la de la emulación y de la envidia activadas por el aumento de las diferencias socioculturales y de las estrategias individuales. Esta es la razón por la cual, a pesar de la ostentación que envuelve al "culto del hongo sagrado" masificado por los occidentales, los mazatecos guardan a menudo mucha discreción con respeto a sus propias prácticas, *porque son cosas que no se dicen* y que *la gente es muy reservada para estos asuntos de costumbre*. Esta reserva nos remite en realidad al binomio brujería/envidia, tal como lo sugiere una mujer huauteca:

*Mucha de las gentes de la familia de... [X, su esposo]... son curanderos. Tienen envidia, y hacen ceremonias contra nosotros para hacer maldad, para que ya no tenga clientes, para que me enferme, para que ya no funcione bien el comercio. Por eso, cuando me preguntan si veo un curandero, digo que no, ya no creo en esas cosas.* (JCG)

Gracias a la ceremonia, como lo afirma un comerciante huauteco, *se abren las puertas* porque *ya trajiste esta bendición, ya trajiste este respaldo para que la gente no te diga ¡ah!* (no te desprecien), *no debe saber más de lo que estás bien* .....Las estrategias individuales que triunfan sobre las colectivas aparecen aquí en estrecha relación con la *envidia*. Si el chamanismo permite vencer la enfermedad, consecuencia de la malevolencia *de los que tienen envidia*, aquí nos encontramos con la fase positiva de la envidia: se recurre a los sabios y sabias para no inducir el menosprecio, para suscitar la admiración (Gouy Gilbert, *op. cit.*). Del mismo modo que se les consulta individualmente -o bien en el recinto restringido de la familia nuclear- para desactivar una maldad o una brujería, se les consulta también en forma individual para el éxito de una empresa. El recurrir a los sabios y sabias tiende cada vez más a ser parte de la dinámica de los conflictos sociales. Las estrategias individuales son así sostenidas por lo que es de "costumbre", y se realizan al precio del respeto del intercambio simbólico con la naturaleza. Pero más que esto, tales estrategias se inscriben en una dinámica social, que es reinterpretada en el secreto de los

---

\* Frase original en mazateco, traducida al francés. (JRGM)



rituales que permiten el saber y el poder. Si la individualidad está en el centro del ritual, los males o los problemas del paciente son siempre proyectados en lo colectivo. El ritual conduce entonces a identificados en términos "de situación, de posición, de relación" (Auge;1994: 61). Como lo vamos a ver ahora, es paradójicamente sobre la base de esta misma emulación que se refuerza una nueva cohesión social.

### *Un "Potlach moderno"*

Las estrategias individuales no han hecho abortar los ritos de alianza. Pero los ritos colectivos que se efectúan en Huautla son, en gran medida, de carácter católico, entre los cuales se destacan los de alianza, como lo son el matrimonio, el bautismo, etc. La emulación -generada por la envidia- que se manifiesta en las prácticas profesionales individuales, se encuentra a escala colectiva y en particular en lo que concierne a los rituales de alianza. Estas fiestas requieren gastos cada vez mayores. Los elementos costosos y "modernos" son ahora componentes obligatorios a incluir en las fiestas. El matrimonio, por ejemplo, consistía en una comida de tamales seguida de un baile amenizado por músicos tradicionales. Al presente, este banquete está también acompañado de un pastel de bodas, de mariachis, de un baile con un grupo de "música moderna" (con equipo de sonido y demás), de un animador, sin contar con el vestido de novia que ha reemplazado al huipil.

El costo cada vez más elevado de una fiesta decente -una humilde es demasiado deshonrosa- entraña diversas estrategias por parte de los interesados. Algunos prefieren anular la fiesta con el riesgo de romper con la ley del intercambio recíproco. He aquí la razón por la cual una mujer huauteca no ha invitado a comer a su comadre que ha participado en el bautismo de su hija: *Hay gente que hace fiestas, y hay gente que no las hace [...] las hacen los que pueden*. Esta anulación responde en realidad a una decisión de su parte, ya que todas las economías de la familia nuclear financiarán los estudios de la hija en la Escuela Normal de Maestros en Oaxaca. La madre, que ha elegido una estrategia individual en detrimento del *uso y la costumbre*, ha sufrido demasiado de falta de instrucción y de dinero, y espera así una vida mejor para su hija. A pesar de ello, es a esta misma comadre hacia la cual nos ha remitido para conseguir alojamiento. El intercambio de servicios menores entre ambas comadres no ha sido por eso abandonado. El boicot de la fiesta no significa aquí un rechazo de la costumbre sino una voluntad de integración

económica.

Esta mujer y su descendencia serán también *gentes que pueden*. Otros aplazarán la fiesta a fin de reunir los fondos necesarios a ésta. Se hace esperar, pues, por la celebración de eventos tales como el bautismo o el matrimonio de los hijos. Pero en la mayoría de los casos, el número de compadres aumenta proporcionalmente a los gastos invertidos. Además de los compadres solicitados en fiestas de otra época, tenemos ahora los compadres de pastel, los compadres de músicos, los compadres de fotos (es la ocasión de invitar a extranjeros que visitan Huautla, para ser "compadres de una estancia"), los compadres de los "aparatos de sonido", los compadres "del vestido", etc. Aquí se trata de hacerse oír (con el sonido), de invitar a la mayor gente posible, y de organizar una fiesta memorable para eclipsar la precedente.

Estas estrategias diferentes -anulación, reducción de gastos y, sobre todo, el recurrir a numerosos compadres- para celebrar un bello matrimonio, un bautismo digno de este nombre, no son la consecuencia de una pauperización sino que están en relación con el aumento de las diferencias de riqueza a que hemos hecho alusión. Tanto el incremento de las desigualdades sociales como la voluntad de dejar transparentar un cierto éxito económico implican esta emulación festiva. La reciprocidad desigual implícita en este tipo de fiestas (ofrecer una fiesta siempre más costosa *-por aquellos que pueden-* a riesgo de la imposibilidad de devolver aquello que se ofrece) nos conduce a comparado con el *potlatch*, donde, según Marcel Mauss, domina el "principio de la rivalidad y del antagonismo" (1953; 1997: 152). Lo que es particularmente interesante es que en este *potlatch*, la rivalidad entre los participantes se extiende a la integración de elementos modernos en el marco de las festividades. Éstas se presentan entonces como a imagen de la ciudad, *donde hay más civilización*. Tal como lo expresa una maestra: *Nuestra gente aquí quiere copiar lo de una ciudad. Porque ves que en una ciudad, que hay pastel, que hay mariachis. Esto muestra que vamos copiando la ciudad. Por eso las comunidades más lejanas, solamente su familia tiene que soportar los gastos. Y aquí, actualmente no. Se consigue padrino de "pastel", padrino de "mariachis", padrino de "brandy", de "anillo", etc.* (Maestra EY)

Esta carrera a la modernidad conduce a crear lazos sociales a profusión. Según esta misma maestra, lo más importante de estas fiestas es:

*Este apoyo que nos damos, es un apoyo más para mí. Se va formando un compromiso más que nada. Pero ese compromiso, a veces, no llega a cumplir. Por lo menos, si no llegas a cumplir ese compromiso como lo he dicho antes, lo que existe es respetamos toda la vida, y tenerse presente ese apoyo que se da.*

Más allá de las estrategias individuales que generan el cambio económico y contra la desagregación política de la comunidad y de los antiguos sistemas de ayuda mutua, esta emulación a la modernidad tiende a tejer en la comunidad una nueva forma de cohesión social, que se concibe en la periferia de la familia "tradicional". No son solamente las estructuras inherentes a los sistemas de parentesco que inducen la conducta de los actores sociales implicados, sino que es esta misma conducta la fundadora de las relaciones (Sahlins, 1985: 11).<sup>43</sup> Si los lazos de parentesco estaban antes relativamente localizados en el espacio, la elasticidad que confiere a la familia esta forma de *compadrazgo* exponencial, tiende a tejer entre el espacio comunitario y extracomunitario toda una red de "gente de confianza". Estos cambios, en los cuales la conducta es también determinante del sistema, nos conducen a la hipótesis siguiente: bajo la presión de los cambios que conoce la comunidad, el sistema de parentesco no será exclusivamente *prescriptivo* sino también un sistema *performativo*, es decir, un sistema en donde lo vivido es fundador de las relaciones. Este parentesco "fabricado" *a posteriori* permite entonces recrear una empresa familiar integrando en la familia a los empleados que anteriormente no tenían ligas de parentesco con el empleador.<sup>44</sup> Pero esto conduce asimismo a justificar las simpatías políticas, también fundadoras de relaciones de *compadrazgo*.<sup>45</sup> Entendemos así que las estrategias políticas de ciertos "caciques" que *manipulan el dinero* están, en todos los casos, legitimadas por la

---

<sup>43</sup> Como lo señala el autor: "La amistad engendra los servicios materiales: la relación prescribe normalmente [...] un modo apropiado de interacción. Sin embargo, si los amigos se hacen regalos, los regalos hacen los buenos amigos o, como dicen los esquimales, "los regalos hacen al esclavo como el fute hace al perro". La forma cultural (o la morfología social) puede ser producida tomando las cosas en sentido inverso, el acto creando por sí mismo una relación determinada, exactamente como ocurre con cierta frase ritual: "Yo les declaro marido y mujer".

<sup>44</sup> Así por ejemplo un señor tiene un comercio en el cual emplea a una mujer que, según él, no tiene ninguna relación con su familia. Pero el *compadrazgo* se ha hecho después, ya que la hermana de este dueño ha bautizado al niño de su empleada. Ahora, esta reciente comadre pertenece indirectamente a la familia y este señor le ha prestado el dinero para que compre una casa. Aquí, la relación primero de orden económico ha inducido una relación de parentesco, que es ella misma instigadora de otra de orden económico.

<sup>45</sup> Tal es el caso de las simpatías políticas, que no están determinadas únicamente por el parentesco, sino que tienden también a crear relaciones de este tipo.

costumbre, pero lo son solamente a los ojos de los interesados ya que tal legitimación se hace después. Individuales al comienzo, las estrategias tienden a volver a ser parcialmente colectivas, a través del prestigio -y determinadas ventajas- que cierto *aliado* pueda aportar a los nuevos compadres. Por esta razón, las infracciones a las reglas inherentes a la costumbre serán siempre hechas por otros. Estas legitimaciones de poder recreadas en el marco de la costumbre coadyuvan a fomentar la confusión que reina en materia política.

Según Federico Neiburg, el matrimonio constituye "un mecanismo que renueva las relaciones sociales y establece una gran cantidad de vínculos nuevos" (*op. cit.*: 112). Entre estos "nuevos vínculos", el autor recalca la búsqueda del compadrazgo de Ancianos -*chjota chinga*- o "personas caracterizadas" que, además del prestigio y la respetabilidad que le aportan a la fiesta como representantes de la comunidad, permiten reforzar y establecer lazos de parentesco que sirven en una perspectiva económica.

El terreno económico al cual hace alusión el autor corresponde al desarrollo de los sistemas de ayuda mutua, que se funda en el intercambio simbólico que ya hemos evocado. No obstante, parece que el desarrollo del compadrazgo no es únicamente dictado por la indigencia y las exigencias económicas. Las observaciones hechas arriba revelan que la modernización de la comunidad, la migración de mazatecos hacia las ciudades, el aumento para algunos del poder de compra, todo esto dinamiza un sistema de alianza que va también más allá del linaje patrilineal y que la necesidad económica no explica. En efecto, el dinero gastado en esas fiestas sobrepasa largamente el conjunto de servicios menores prospectivos e hipotéticos. Lo que es importante de notar, es que este parentesco "fabricado" aparece en la intersección de la "costumbre" y de la "modernidad", es decir entre las prácticas de reciprocidad ("*lo que debe de ser*") y la disgregación de las antiguas formas de sociabilidad bajo la presión de estrategias individuales; en fin, entre los confines de la comunidad (a través de los ancianos, representantes de *lo que siempre se hizo*) y la sociedad mexicana, por mediación de los migrantes.

Los migrantes, temporales o no, tienen un papel relativamente importante. Para los mazatecos cuya situación es más desfavorecida, un compadre que posee una cámara, un aparato de video, o simplemente una situación valorada dentro de la sociedad global, constituye un aporte de prestigio no desdeñable para la fiesta. Sin embargo este intercambio no es únicamente unilateral ya que como lo hemos visto, para esos "paisanos de la ciudad",

se trata de *no perder lo nuestro*. Así, para los mazatecos urbanizados, el regreso regular y la participación en reuniones familiares es de primera importancia puesto que les permite establecer "prácticas de identificación" (Pavageau,1992: 107).<sup>46</sup> Es dentro de la misma perspectiva de estas prácticas identitarias, o sea sobre la base de las relaciones establecidas entre lo de "adentro" y lo de "afuera", que los mazatecos conciben sus prácticas chamánicas y negocian ciertos emblemas representativos del fenómeno turístico.

### **La otra riqueza**

*María Sabina, ¿una "sabia" mazateca o la "chamana" de los otros?* Muchas obras mazatecas se apropian de lo que fue masificado al comienzo por la cultura occidental. No se trata aquí sólo de revertir una "tradicción" magnificada por Occidente, sino más bien y yendo más allá, de volver a trazar el evento turístico que ha conducido al "descubrimiento" de la tradición. Este es el caso, por ejemplo, del último libro de Álvaro Estrada, *Huautla en tiempo de hippies* (1996), en el cual el autor se dedica a describir el comienzo de una nueva era, la de "Huautla en el mundo". El texto es un vaivén entre anécdotas de esa época - esencialmente de encuentros - y lo que es presentado como propio a los mazatecos: "nuestra costumbre". Nosotros y los otros. La primera obra del autor constituye una conversación con María Sabina, a quien él le cede la palabra, la segunda concierne a los "Otros", desconocidos hallados en un recodo del camino o celebridades que han hecho famosa a la *Ciudad de los Hongos Alucinantes*<sup>47</sup> y a "la curandera número uno de la Sierra Mazateca, la más conocida en el mundo" (García Carrera, 1986).

Este vaivén nos parece particularmente significativo porque traduce la situación "entre ambos mundos" de los huautecos. Es el caso, por ejemplo, del hotelero citado, educado en la ciudad y reintegrado a Huautla, donde fundó su comercio. Éste tiene por objetivo recibir a los extranjeros y ponerlos en relación con los "practicantes de la

---

<sup>46</sup> El autor escribe: "Para mucha gente, la comunidad ya no es el lugar de existencia y de producción -ya que ellos encuentran afuera, en parte o totalmente, sus medios de existencia-, pero en ella sigue estando el lugar de pertenencia y de identidad, de cohesión y de reproducción de la vida social; es la razón por la cual los migrantes apetece regresar para las fiestas que constituyen para ellos la ocasión de prácticas de identificación".

<sup>47</sup> Título de un libro de Gutierre Tibón, México (1985).

tradición" de la cual ellos ignoran el sentido, ignorancia que este hotelero colma alimentando su conocimiento gracias a sus lecturas. Es también el caso de un joven mazateco que vive en México, DF., que regresa en periodos vacacionales a fin de guiar a sus "amigos de allá" hacia los "auténticos curanderos". Para el primero, se trata de un negocio que permite que la *costumbre se perpetúe a través del rito*, para el otro es la ocasión de comunicar con Dios y los extranjeros. Para el uno como para el otro, el turismo aparece como el pretexto de reanudar -a través de otros- las prácticas que pierden en gran parte su fundamento mágico-religioso original: curar, transmutar el desorden en orden.

La ruptura con la comunidad y el divorcio de la costumbre parecen ser aquí el origen de estas nuevas prácticas. Sin embargo, la reflexión sobre la tradición se inscribe también en la vida de la comunidad y sobrepasa con amplitud el marco de esta tradición inventada por Occidente. Se trata entonces de rehabilitar una interpretación exterior, pero también y, sobre todo, de conservar ciertos rasgos culturales que tienden a perderse en Huautla: la lengua -de ahí la escritura de obras en lengua mazateca-. Es en esta perspectiva que ciertos intelectuales mazatecos se dedican a registrar por escrito la palabra de las gentes de costumbre, para que, según afirman, los extranjeros y los jóvenes conozcan su cultura. Así, la difunta María Sabina, emblema de una cultura que los mazatecos se han reapropiado,<sup>48</sup> y símbolo de la intersección de ambos mundos, representa mucho más que el solo ritual de los hongos. Es la razón por la cual ella es el objeto de aseveraciones en apariencia contradictorias, pero que son significativas en este vaivén entre lo de "adentro" y lo de "afuera".

En efecto, observamos que los huastecos alaban menos el *saber* "de la curandera", según ellos relativo, que su celebridad propiamente dicha: *Ella fue famosa pero no sabía qué cosa es fama. Porque otra gente que está preparada, por ejemplo, los artistas, los escritores, llegan a ser famosos pero sacan dinero [...] Los que escribieron sus libros, los que hicieron propaganda, sí le sacaron dinero, pero ella no. Ella no sabía.* (DG)

---

<sup>48</sup> Recordemos que este nombre se le ha puesto a la Casa de la Cultura de Huautla. Al comienzo, explica el exdirector de ésta, "María Sabina" era un nombre vacío que ha sido necesario llenar gracias a la recuperación de informaciones: *Era la Casa de María Sabina [...] que así lo consideramos nosotros, pero no había ni un retrato de ella, ni un documento de ella, ni la gente que estaban ahí no sabían [...] te das cuenta de una contradicción, de un título que le dan, sin saber, un título que debe de ser como un momento real, un momento con la situación de identidad. Entonces nosotros empezamos a llevar información de María Sabina, cuál era su contexto, quién era María Sabina.*

La ignorancia de María Sabina se acerca a la idea de esta incapacidad del indio para "manipular el dinero" a la que hicimos ya alusión. María Sabina habría recibido de los extranjeros numerosos regalos, pero encerrada en su condición de india monolingüe, no habría sabido sacarles provecho: *María Sabina ha sido muy célebre. Según lo que yo he entendido, se le han dado muchas cosas, se le ha construido una casa, sin embargo, no se sabe dónde puso ella todas estas cosas que se le han dado. Porque se dice que le han otorgado muchos beneficios. Pero ella no ha sacado provecho de éstos, ella murió en una pobreza total sin poseer nada* (chjota chjine FP).<sup>49</sup>

A esta ignorancia de las cosas de la "civilización", se añade su incapacidad de sabia: *Al principio, a nadie le agradó que ella se prestara a realizar este trabajo, porque había gente que sabía más. Entonces la mayoría de la gente de acá, pues, decía María Sabina no sabe nada, nada va a enseñar, ¿por qué? Porque no sabe nada. Pero la gente de afuera, pues, sí dijeron que es grande, pero la de acá, nadie la respetó* (RH).

María Sabina está descrita como doblemente ignorante: por una parte ella no posee el arte "de las cosas del dinero", supuestamente dominio de los extranjeros, y en consecuencia ella permanece confinada dentro de "la ignorancia del indio", y por otra parte, ella mal conoce la "otra riqueza", la de la sensibilidad exacerbada con "el otro mundo". Ella se sitúa exactamente en esa tierra de nadie entre ambos mundos, india atrapada por la sociedad exterior, de vez en vez alabada cuando se trata de hacer valer la celebridad de Huautla y de sus "tradiciones", o bien presentada como una miserable sabia, cuando el punto de comparación es el saber de los sabios y sabias mazatecos. La complejidad y el juego sutil de las identidades mazatecas se transparenta aquí: El valor del objeto cultural mediador fluctúa en función del grado de alejamiento del Otro implicado en la relación, y en función del tema evocado: la celebridad de una chamana o el saber de una sabia en el entorno de la comunidad. Este doble movimiento -valoración a través de la celebridad en la otra sociedad, y descrédito al interior, entendido, como un espacio localizado- revela toda la ambivalencia que se tiene en contra del "ser indio".

Despreciado durante el periodo colonial y, de una manera más equívoca, en el periodo posrevolucionario, a través de las políticas indigenistas -notablemente en el marco

---

<sup>49</sup> Traducción del mazateco.

de los programas de "castellanización" de los años cincuenta que dejaron su huella en la comunidad-, el patrimonio cultural indio se ha convertido hoy día en una apuesta identitaria y política para el país (Ariel de Vidas, 1994). Estos retornos en cuanto a la aprehensión de la "indianidad" por parte del Estado y de los indios mismos, ahora promotores de su cultura, no se dan sin generar fuertes ambivalencia locales. Dentro de la comunidad huauteca, el "ser indio" es a veces exaltado y en otras subvaluado, en función del tema tratado y según la posición sociocultural del interlocutor. Al seno de esta ambivalencia, el problema de la lengua es central y particularmente revelador de las diferentes políticas de "integración". "Ser indio", mal hablando el español, es tener menos "cultura" y menos "civilización": *Nosotros somos de la sierra, del monte. No tenemos mucho... como la cultura que hay en la ciudad. No sabemos qué cosa quiere decir [...] porque en la ciudad es más distinto, como hay más civilización.*

Encontramos aquí la "identidad" negativa que Judith Friedlander había encontrado en Hueyapan, Morelos (1979: 85).<sup>50</sup> Esta negación está estrechamente asociada a hablar español, que la gente de "dialecto" usa mal. Es este mismo "dialecto" el que, a partir de 1948, la "educación formal" tuvo por misión reemplazar por el español. Los huautecos escolarizados en esta época y que han alcanzado un cierto grado de "instrucción" tienen conciencia de esta depreciación, desde el tiempo en que *los maestros castigaban a los niños porque los oyen hablar su lengua*, porque según ellos se trataba de un *dialecto de animales* (maestro jubilado bilingüe). Los "intelectuales" mazatecos, esencialmente maestros bilingües, reivindican la necesidad de seguir hablando mazateco. En cambio, muchos mazatecos afectados por la política de "castellanización" dicen haberlo "olvidado" cuando se encuentran ante "gentes civilizadas". Hablar mal el español, es "*no saber*" y, a imagen de María Sabina, ignorar el uso "civilizado" del dinero: *Hay mucha gente que si tiene dinero, no tiene estudio, no saben para qué sirve. Prefieren guardarlo, y no comer bien, no vivir bien [...] se conforman a vivir en una casa humilde, y así es la costumbre, porque no saben.* Sin embargo, si bien el dialecto es el patrimonio "de las gentes humildes", es ante todo la lengua utilizada sistemáticamente por los sabios y sabias, bilingües o monolingües, en sus,

---

<sup>50</sup> Así lo explica el autor: "La indianidad mide lo que los indios no tienen -o no son- con arreglo a la elite hispánica, mucho más que define lo que tienen o lo que son".



rituales chamánicos. La identidad mazateca no es a este respecto reducible a una "identidad negativa" porque esta negación se transforma en algo positivo, desde que es una cuestión de sabios y sabias. Es sobre la base de esta misma actitud negativa -el *no ser civilizado*- en que se establece lo positivo del *ser indio*: el saber de las reglas que presiden los rituales chamánicos y la aptitud de comunicarse e interceder ante el *otro mundo*. *Ser del monte* es también estar *más cerca de Dios*.

María Sabina es así una figura ambigua. Ella reúne la co-ausencia de dos tipos de saber -y de poder-: el que se ejerce en el orden de una realidad que podríamos calificar de "sagrada" -mágico religiosa- y el que se establece en el marco de una realidad profana -la manipulación de las cosas del dinero-. Esta ambigüedad revela la ambivalencia de los mazatecos con respecto al saber, es decir, la coexistencia de dos niveles de referencia: uno que se enmarca en la "indianidad" como valor positivo: el saber de los sabios y sabias y/o la valoración del saber de las "gentes de costumbre"; o como valor negativo, cuando es cuestión de ser "civilizado". El otro nivel nos remite a la sociedad mexicana, la de la "civilización" y del "progreso", a cuya integración supone al mismo tiempo, un mal conocimiento -o incapacidad- en materia de sensibilidad religiosa. En el marco de esta "dialéctica identitaria", la "indianidad" está cargada de valores positivos o negativos según la posición sociocultural dentro de la comunidad o de la sociedad mexicana, pero también en función del tema evocado: las prácticas chamánicas o la tradición reconstruida, están en todos los casos investidas de valores positivos incluso si no lo están por las mismas razones. Estas diversas relaciones establecidas con el *ser indio* y el *ser civilizado* están en la base de la elección de sabios y de sabias y de la diversificación de las prácticas rituales.

#### *Entre el lugar de la modernidad y los "lugares protegidos del cambio"*

Hemos observado en Huautla una clara tendencia a consultar a sabios y sabias en lugares alejados, situados a veces a más de un día de marcha de la cabecera municipal. Numerosos huautecos justifican esta búsqueda con el hecho de que Huautla carece de "curanderos buenos" o de "verdaderos sabios". Según los lugareños, Huautla ya no cuenta con "curanderos". "¿Cuántos curanderos hay en Huautla? ¡Ninguno!", me contestan unos, o "puede ser que uno o dos", dicen otros, lacónicamente. ¿Qué es un verdadero curandero?

Un verdadero curandero es alguien que hace la ceremonia *como debe de ser*. Lo que debe ser, es 10 que ya no está, y es en el transcurso de esta "permanencia de 10 sagrado" y la "prosperidad" que los huautecos le hablan al pasado. Se trata entonces de consultar a un sabio *que sigue como antes, que invoca a Dios todo el tiempo, que se conforma al sistema natural que existe en esta tierra*. La implicación dentro de la modernidad entraña una voluntad de negar el cambio, de reencontrar las prácticas chamánicas inalteradas que se realizan en el marco de un chamanismo agrario y aparecen como en desfase con la vida "real". Este desfase se transforma en una verdadera ruptura cuando se trata de relacionar a los extranjeros con los "curanderos auténticos" en el marco de la "comercialización" de la tradición. Aquí encontramos este "carácter voluntariamente conservador e inmovilista de la religión, este papel de freno u obstáculo levantado contra el cambio, las transformaciones y las mutaciones de mentalidades, de estructuras, de lo social bajo todos sus aspectos" (Roger Bastide; 1969: 6). Pero no es el único motivo de esta elección. Si la cabecera no cuenta con "curanderos buenos", ella es al mismo tiempo considerada por sus habitantes como el lugar de una actividad intensa de brujería. Los sabios y sabias de Huautla son, o bien "charlatanes" sin poder, o bien sabios y sabias, pero que trabajan *al revés, de manera equivocada*. Se tiene entonces que consultar un sabio que sea considerado como tal, fuera de los cambios que afectan la costumbre, pero que tampoco esté implicado en la dinámica de los conflictos sociales. Los sabios y sabias son escogidos, sea 10 suficientemente lejos, fuera de la familia patrilineal, o 10 suficientemente cerca, pertenecientes a la familianuclear, con el fin de garantizar su no implicación nefasta en el binomio envidia-brujería. Como 10 afirma un comerciante huauteco que explica la razón por la cual no les tiene confianza a los curanderos, a quienes considera gente "envidiosa": *los curanderos son gente que te van guiando, pero al mismo tiempo te van atacando, porque ellos se dan cuenta [...] al principio te tratan bien, pero después se enteran de tu vida y te ponen clavos*. Es necesario, pues, encontrar *un hombre recto, un hombre íntegro para que te salgan bien las cosas, y no un hombre sucio, un hombre corrupto, porque esto es bien delicado*. Muy seguido, la elección de sabios y sabias fuera de la familia implica reinsertarlos en ésta por un lazo de parentesco que, a la inversa de las alianzas con los migrantes, implica la constitución de una conexión particularmente significativa con la interioridad.

Los sabios y sabias campesinos se adaptan a los nuevos problemas de sus pacientes,

problemas ligados a un comercio, a un hijo que estudia en la ciudad, a tantas perturbaciones que se sitúan en la intersección de lo antiguo y de lo nuevo, de lo de "adentro" y de lo de "afuera". Durante la ceremonia, las fisuras sociales se borran, los huastecos impregnados de modernidad reencuentran la voz de los ancianos y los sabios campesinos rozan esta "modernidad" que resplandece, amenaza y fascina. Mientras que sus pacientes deploran la pérdida de la lengua mazateca, los sabios dicen: *¡Hijole! Si yo supiera leer, sabría muchas cosas! O bien: Es bonito aprender dos o tres maneras de hablar, cómo comunicar. Por ejemplo, nosotros que no sabemos español y sólo conocemos el mazateco nos enfrentamos a un obstáculo. Sin embargo, las personas que pueden hablar de dos maneras se pueden comunicar con personas que vienen de fuera para discutir, para dialogar.*<sup>51</sup>

Lo que algunos abandonan, es la "impureza" y la incertidumbre generada por las transformaciones y las rupturas que afectan la costumbre en Huautla, lo que reencuentran los demás, es un poco de esta "impureza" de esta universalidad con la cual son investidos los mazatecos "civilizados".

Huautla y sus alrededores inmediatos es, en efecto, el lugar de la alteración de los usos y costumbres, pero también el sitio de la celebridad, por el cual transitan los extranjeros del "mundo entero". En el área de Huautla, numerosos sabios y sabias, para hacer frente al caos de la modernidad -la construcción de una carretera sobre el territorio de un *Chikon*, la desorganización política, las dificultades con la sociedad mexicana-, se adaptan y recurren a nuevas fuentes de poder. El uso de pinturas esotéricas y de libros de magia comprados en la ciudad, la participación de extranjeros en los nuevos tipos de ceremonias colectivas, la popularidad ante los extranjeros son otros tantos elementos modernos a los que los sabios recurren para vencer a "la magia de la ciudad". Estos nuevos tipos de prácticas rituales ensambladas a la manera del *bricolage* responden a una necesidad de participar indirectamente en el prestigio atribuido a esta misma modernidad, mas sobre todo a la necesidad de canalizar el desorden.

Los factores de desorden inherentes a la modernidad son entonces tratados de tal

---

<sup>51</sup> Traducido del mazateco. En francés en el original. *Bricolage* es una palabra que designa el arte de crear, con trozos y retazos de objetos inservibles, nuevos objetos. Esta especie de reciclaje ha sido utilizada metafóricamente por Claude Lévy-Strauss para caracterizar el proceso de reconstrucción de las antiguas estructuras míticas a través de los restos que nos ha quedado: cuentos, leyendas y mitos. Ver de este autor, entre otros, *El pensamiento salvaje*. México, FCE. (Nota del traductor JRGM).

forma que pueden ser convertidos en fuerzas que trabajen para el orden. Así, a consecuencia de la construcción de la carretera en el Cerro de la Adoración, dominio del *Chikon Tokoxo*, un sabio se alía con el ingeniero de los trabajos, durante los rituales de sacrificio en otro cerro, más lejano y no "contaminado". El ritual integra así los factores de desorden para captar su fuerza y controlados mejor (Balandier, 1988: 34).<sup>52</sup> Es en esta misma perspectiva de transmutar el desorden en orden, que los sabios y sabias hacen valer su popularidad internacional, testigo de un poder ante la "otra sociedad". Ser filmado, entrevistado, fotografiado es, como María Sabina, aparecer sobre la escena del mundo y mostrar un dominio de las cosas de ese mundo. La reputación de los sabios y sabias se funda así sobre esta proeza y sobre la popularidad que ellos gozan ante los extranjeros. Esta reputación de los sabios, aunque sea prestigiosa para unos, es maléfica para otros. ¿El maleficio no sería, sin embargo, el reverso del prestigio?

#### *El turismo místico ¿Beneficio o maleficio?*

Los mazatecos dividen a los seres que habitan el "otro mundo" en benéficos y maléficos. Los *Chikon*, Señores de la naturaleza y *el Chato*, cuya morada se sitúa al Occidente. En Huautla, esta oposición se resume más frecuentemente entre el *Chikon Nindo Tokoxo*, Señor de los cerros, y el Chato: *el dios de nosotros, es el dios bueno. Porque hay otro dios malo que le denominan como en mazateco el Chato. Es el señor del mal. Pero el señor del bien es el Tokoxo*.<sup>53</sup> Esta distinción se funda sobre una doble partición horizontal y vertical del espacio (alto/bajo): en la perspectiva vertical, el *Chikon Tokoxo* tiene por dominio el Cerro de la Adoración, montaña situada frente al centro urbano, mientras que *el Chato* vive en una gruta, al fondo de las gargantas de un torrente encañonado. En la perspectiva

---

<sup>52</sup> Como dice el autor: "Por el rito, los conflictos, las desorganizaciones, los malos son temporalmente transportados [...] él capta las energías que se desprenden de situaciones a fin de convertirlas en algo positivo; hay que hacer que lo que es provocador de enfrentamiento, de desgarré social y de la desgracia individual, sea un factor de reconstrucción y de cohesión".

<sup>53</sup> Se tiene que agregar que esta posición es mucho más compleja. Como lo señala Eckart Boege, los *Chikon* no son ni buenos ni malos o sea, son seres ambiguos que se sitúan fuera de una clasificación dualista entre el bien y el mal. Esta ambigüedad retoma en realidad la ambivalencia de su comportamiento, puesto que ellos pueden ser de vez en vez benéficos o maléficos, en función de las circunstancias del encuentro (ver sobre este tema la distinción entre las nociones de ambivalencia y de ambigüedad establecida por Marc Augé (1994: 49-63). Lo que lleva a identificar el *Chikon Tokoxo* como "bueno", es decir como un Ser sin el doble carácter de ambivalencia y ambigüedad, es la relación de comparación con el Chato en que está integrado.

horizontal, *el Chato* está ubicado al Occidente, ahí en donde hay un *abrigo negro*, en oposición al Oriente, en donde rezan los sabios que *trabajan para el bien, para iluminar el camino de sus pacientes*. La idea de luz para los mazateco está estrechamente asociada a la de pureza. Si bien el *Chikon Tokoxo* no está claramente ubicado al Oriente, posee ciertas de sus características: el *Chikon* es *güero*,<sup>54</sup> *porque es alguien con mucha fuerza; muy sano, muy bello*, y se desplaza montado en un caballo blanco de gran alzada.

La línea de demarcación entre lo puro y lo impuro, la luz y la oscuridad, el "bien" y el "mal" es una frontera frágil, movable, que los sabios y los humanos deben de establecer respetando un conjunto de ritos prescriptivos. Durante los rituales, la elección de la orientación de los sabios y sabias en el marco de esta demarcación entre Este/Oeste determina toda la intencionalidad benéfica o maléfica de la ceremonia:

*Se debe hablar o dirigirse hacia donde están los cerros, las montañas, incluyendo aquí el Cerro de Adoración, porque ahí se encuentra la bondad, ahí se encuentra la prosperidad. Y también, todos estos sitios son lugares sagrados, son lugares a los cuales nuestros viejos se dirigieron para pedir por su prosperidad. Sin embargo, el sitio que se denomina el Chato, este es un lugar que está dirigido hacia el Oeste, a donde no se debe dirigir, puesto que la riqueza que podría obtenerse no duraría. Sin embargo, allá, hacia el Este, es donde hay la prosperidad, la riqueza, una riqueza que dará frutos. Para cualquiera limpia que se haga al enfermo, hay que dirigirse al Este. Hay que dirigir su mirada hacia el Este para hacer la limpia. Y aquellos que trabajan de manera diferente, aquellos que se denominan "brujos" o "contrarios a los que dicen la pureza, la limpieza, contrarios a las personas que trabajan seriamente", pues estos brujos se dirigen hacia el Oeste. Pero esta manera de obrar no es la buena, se trata de personas que trabajan de manera errónea. Ellos se dirigen hacia ahí para hacer la limpia como si estuvieran bajo un abrigo negro, como se está en la oscuridad... (Chjota chjine FP).*<sup>55</sup>

Las dos riquezas a las cuales este sabio hace referencia difieren según la lógica de la antinomia observada en las oposiciones: una conduce a la prosperidad, es decir a una

---

<sup>54</sup> El término *Chikon* en mazateco designa a los Dueños de la Naturaleza, y significa también "claro", "güero". En español, el *Chikon Tokoxo* se denomina "el Güero". Según el maestro Isauro Nava, *N'io tjinle ngan'io, k'oa Chikon kji'* es alguien con mucho poder, claro, brillante".

<sup>55</sup> Traducido del mazateco.

riqueza en estado de fructificar, de perdurar, la otra es una riqueza efímera, estéril. Una remite al movimiento mismo de la vida, la otra al vacío de la muerte, de antes de la conformación del mundo, cuando todo estaba en tinieblas. En esta misma perspectiva de oposiciones, los huautecos cuentan que a consecuencia de los encuentros con el *Chikon* o el *Chato*, éstos pueden otorgar inmensas riquezas, *mucho oro, una montaña de oro*. Pero a la inversa de la riqueza ofrecida por el *Chikon*, la del *Chato* es una riqueza impura, corrupta. Aceptar esta riqueza sucia provoca en contrapartida una indisposición mensual como ocurre a la mujer, y tener que cumplir deberes de esposa con *el Chato*. La víctima del *Chato* se vuelve asexual, ya no es ni hombre ni mujer, y se hunde en la indeterminación.

La cualidad benéfica del "Güero" no le es intrínseca ya que constituye una figura ambigua desde que ya no está situado en una relación de oposición con el *Chato*.<sup>56</sup> De hecho, los *Chikon* no son ni buenos ni malos, y el beneficio otorgado en el momento de su encuentro depende de sus circunstancias. Así por ejemplo, un huauteco cuenta: *Pues éste se fue a Puebla a comprar ropa. Hizo su carga, ¿no? Ya llegando a Teotitlán, le dice un señor: "Oye, ¡lleva mi bulto a Huautla!" Se trajo los dos bultos de ropa. Ya llegando aquí se quedó esperando que llegase el señor por sus bultos, y nadie, ¡nadie! meses y meses pasaron. Por eso dicen que es de origen malo el dinero que tiene ese señor. Pero se lo dio el Güero.* (Recogido por Inchaústegui, 1983-1984: 42)

Aquí el "valor" de la riqueza -mala, infructuosa, impura- está condicionada por su origen y por las circunstancias de su obtención: ella proviene de un desconocido, un mercader de la ciudad. Por lo demás, los principios en la base del intercambio recíproco no se cumplen, ya que el receptor de la mercancía se encontrará en la imposibilidad de devolver lo que ha recibido y, en espera de su dueño, no podrá tampoco vender ese producto. La calidad de la riqueza no es, pues, únicamente dependiente de una división dualista entre "bien" y "mal", dado que ella, aunque puede ser provocada por el *Chikon*, no es menos Impura.

Esta ambigüedad que caracteriza a los *Chikon*, seres susceptibles, caprichosos, traviosos, impenetrables, se vuelve a encontrar en las percepciones con respecto a los sabios y sabias. Así, los mazatecos no ofrecen ninguna definición precisa de brujo *Chjota tee*. Éste

---

<sup>56</sup> Fuera de la relación de posición con el *Chato*, el *Chikon Tokoxo* reúne las dos clasificaciones alto/bajo: aunque localizado en las colinas, vive al mismo tiempo en las grutas del Inframundo.

no puede estar identificado más que en una relación de oposición con los sabios que trabajan para el bien, *Chjota Chjine*. Cómo lo hemos visto, las prácticas del brujo se conciben como el reflejo de espejo invertido del de *Chjota chjine* (Este/Oeste, luz/oscuridad, pureza/impureza). Pero incluso aquí, fuera de esta relación de oposición, el sabio es de manera general un ser "ambiguo", como nos lo sugiere esta observación de un huauteco: *El curandero es un hombre que sí cura, ¿no? Te ayuda a curar y el brujo te hace mal. Pero por lo general los curanderos y brujos ya casi es lo mismo*. Quien se supone que tenga el poder de curar, de oponerse a la "maldad" de alguna otra persona, del mismo modo es inevitablemente sospechoso de poder enviar la enfermedad. La dificultad de distinguir los brujos de los curanderos muestra la confusión actual de la comunidad huauteca, siendo también imagen de la percepción del *Otro Mundo*, con el cual los sabios y sabias mantienen relaciones privilegiadas. La aprehensión del mundo invisible pero que aflora en el mundo visible está en estrecha relación con la concepción de la categoría de lo "sagrado" para los mazatecos. Lo que es sagrado se designa en español con el término de "delicado" en el sentido de precario e inestable, en incesante equilibrio sobre la frágil demarcación entre la "luz" y la "oscuridad". "Delicado" corresponde a una traducción del término mazateca *xkon*: es decir, lo que es *sagrado, delicado, malo, pero no malo de maldición, pero con el riesgo de ofender*. El poder de los sabios y sabias consiste en transmutar estos reflejos de espejo: la oscuridad en luz, la confusión del enfermo en conocimiento, la impureza en pureza, e inversamente para aquellos que trabajan "de manera equivocada".

El turismo místico, en la medida en que está en contacto con los hongos, es decir, con algo particularmente "delicado" y "peligroso", está también ubicado en estos juegos de oposición. Por un extraño azar, sucede que el lugar predilecto de los hippies era la orilla del río, más abajo de Huautla. Numerosas rumores corren sobre su presencia cerca de las grutas en donde vive el *Chato*: ellos se bañaban desnudos en el río, consumían los hongos en pleno día sin respetar las prescripciones, muchos se habrían vuelto locos, otros vivirían aún en cuevas aisladas. Un joven huauteco explica que en 1968, a consecuencia de la intervención del ejército, había habido una masacre a la orilla del río, con muchos muertos y sangre, porque los extranjeros se rehusaron a obedecer las órdenes del ejército. Aquí, la historia "real" -la masacre de la Plaza de las Tres Culturas- se confunde con la historia local -la expulsión de los hippies por el ejército- y con los mitos vernáculos -el peligro de no

respetar lo que es "delicado", el castigo de los Chikon por haber ensuciado su agua y su comida.

La asimilación de los hippies a la inversión relativa al *Chato*, a lo "sagrado impuro", está en estrecha relación con la brujería. Se dice, por ejemplo, de ciertos huautecos propietarios de un hotel e implicados en la vida política, que habrían hecho un pacto con el *Chato*, siendo la razón por la cual se hicieron ricos en poco tiempo. Los que son acusados de tener relaciones -en sentido propio y figurado- con el *Chato*, son frecuentemente gente cuyo enriquecimiento tiene orígenes equívocos: corrupción política, acuerdos dudosos con los bancos, etc. El pacto con el *Chato* entremezcla, pues, la manipulación de la costumbre en función de sus propios intereses y la comercialización de la "tradición". Los vendedores de "tradición", sospechosos de obtener cualquier riqueza son, en efecto, considerados como "usurpadores" en la medida en que venden un "bien" que pertenece a todos. Las relaciones de los "ricos" con el *Chato* suscitan mucha risa y burlas. Pero la brujería no es siempre burla. Ella asusta también. Es el caso del hijo de una hostelera particularmente buscada por los extranjeros, puesto que ella les brinda la posibilidad de residir con una familia, ofreciéndoles una ventana abierta a la "vida tradicional mazateca". A este hijo, objeto de temor y de numerosos rumores, le apodan "el diablo". Del mismo modo, los hijos de María Sabina se habrían beneficiado de la popularidad de su madre y recibirían muchos extranjeros. Se cuenta que habrían desvalijado y asesinado a turistas bajo el efecto de los hongos y violado a sus mujeres. Por lo que respecta a los sabios y sabias que albergan a forasteros, se les denomina "brujos" o "brujas".<sup>57</sup> Los sabios y sabias huautecos que han tenido un contacto privilegiado con los extranjeros, que gozan de cierta popularidad ante ellos y que, sobre todo, han instituido un comercio directo -sin intermediarios- con los turistas, están constantemente identificados con la brujería.

Parece que a través de las acusaciones de brujería, los mazatecos asimilan al fenómeno turístico -tenido por responsable de la impureza de los "Pequeños Santos"-, a la "corrupción" política, o sea el ascenso social en el seno de la comunidad gracias a las estructuras de poder que le son exteriores. La acusación de brujería señala a aquel que no se

---

<sup>57</sup> Es el caso de una sabia que había sido filmada por un japonés y que fue acusada de ser una bruja, o el de un sabio que recibe extranjeros en una cabaña colindante con su casa, a quienes les vende hongos. Este sabio es el objeto de rumores que lo presentan como un brujo que posee un aura maléfica.



comporta conforme a las normas sociales y que manipula la costumbre en función de sus propios intereses. Se identifican así las desviaciones de lo que podría poner en peligro la definición de la comunidad (Balandier, 1974: 231). La brujería contribuye a confirmar la imagen que los mazatecos tienen de su sociedad, dentro del juego de oposiciones, de los movimientos de espejo que ocurren en la aprehensión del Otro Mundo (bien/mal; pureza/impureza). En esta perspectiva, la brujería no existe más que a través de estas acusaciones: los brujos, los que contravienen el orden establecido, son siempre los demás. Las acusaciones de brujería permiten reforzar la frontera entre lo que separa el ideal social que los actores locales tienen de su sociedad, y lo que mancharía esta imagen: la corrupción fuera de "lo que debe ser", y entre otros la impureza de la Otra sociedad -o sea, la *que manipula el dinero*.

A pesar de eso, hemos mostrado que la riqueza, según los criterios de la sociedad mexicana, es también, y sobre todo, generadora de prestigio, puesto que su posesión se sitúa al centro de la relación envidia/brujería y de las rivalidades que dinamizan los rituales de alianzas. La riqueza constituye un valor positivo estrechamente dependiente de una percepción negativa de la "indianidad": la de la ignorancia del indio que "María Sabina" representa. De estas acusaciones de brujería, a la envidia que genera el prestigio de una posición, no hay más que un paso. Así los extranjeros son ricos, y numerosos son los rumores que corren sobre las fabulosas sumas que habrían dejado. Si el contacto con el extranjero genera la impureza, esto es también atributo de un poder y de un dominio sobre la sociedad mexicana. Impureza que se trata entonces de relativizar, ya que el Otro mundo es también un juego de inversiones con demarcaciones cambiantes. Así la asimilación de los hippies al *Chato* puede también tomar otro rostro, tal que es el caso de la narración de un joven huauteco, según el cual Jim Morrison, que habría venido a Huautla a probar la experiencia extática, viviría aún y se disimularía en las montañas. El ídolo de los años setenta, "güero" venido de fuera, deambula por esas montañas, dominio de los *Chikon*.

El ritual que implica la toma de "los hongos" cuesta caro. Una ceremonia alcanza 150 pesos para los huautecos y hasta 300 pesos para los extranjeros, lo que corresponde a más del doble de una visita al doctor. No obstante, los sabios y sabias se niegan a cobrar por su saber *porque es un don de Dios y que Dios no cobra*. Un sabio explica a este respecto cómo él concibe la "recompensa" de su oficio:

*Es una práctica de caridad que se hace para atender a las personas porque si no hubiera esta práctica tan natural que nos pertenece, y además no tenemos dinero para atendernos con los médicos que han estudiado, que se han formado de esta manera. Nosotros investigamos nuestros males, nuestros problemas, nuestras enfermedades, todo lo que pasa al interior de nuestras casas, el pueblo, nuestra sociedad (chjota chjine FG, Tenango).<sup>58</sup>*

Los sabios y sabias se definen como los curanderos de los pobres, que la pobreza impide tener recursos para la medicina moderna. Recordemos la célebre frase de María Sabina, cuya indigencia había seducido a los extranjeros: *Dios nos los dio (los hongos) porque somos pobres*. Hoy, sin embargo, la posibilidad de recurrir al médico no implica por eso el abandono de las prácticas chamánicas. Éstas, lejos de ser concebidas como competitivas de la medicina moderna, constituyen los complementos indispensables en la elaboración de una relación significativa entre un desequilibrio corporal y la situación del individuo en la colectividad y en la sociedad. La ausencia de precio parece concernir, sobre todo, a los mazatecos cuya situación no les permite pagar, como lo observa este sabio:

*En este trabajo que yo hago no establezco una tarifa para hacer pagar a las gentes y, aun menos, a las gentes de aquí, a nuestras gentes de nuestra región. Sobre todo en razón de la gran pobreza en la que estamos inmersos. Yo no tengo el atrevimiento de decir/es un precio determinado para realizar esta ceremonia, y si la persona está muy enferma y que ella no tiene con qué pagarme, yo les digo que vean por la recompensa, lo que ellos quieran darme, ésta será su participación (chjota chjine FP, Huautla).<sup>59</sup>*

"Hacer pagar aún menos a las gentes de la región inmersas en una gran pobreza", es también hacer pagar más a aquellos que están considerados como situados fuera de esta pobreza. El ejercer el oficio de sabio constituye indudablemente una fuente de ingresos complementaria: *A través de lo poco que nos dan las gentes, nosotros podemos mantenernos, pero al mismo tiempo debemos de combinar esto con otras actividades [...]*

---

<sup>58</sup> Traducción del mazateco.

<sup>59</sup> Traducido del mazateco.

*El cultivo (de la milpa) y este poco de dinero sirve para alimentar a la familia.*<sup>60</sup>

Aquí, es paradójicamente, el oficio de sabio lo que proporciona **un** ingreso en dinero supliendo la producción de la milpa destinada esencialmente al autoconsumo. El atribuir **un** valor mercantil a los rituales de los hongos, aunque esté enunciado por los sabios de forma poco clara, ya que toca directamente la retribución de su saber, se hace inequívoco cuando se trata del precio de los hongos:

*Hay personas que se dedican al comercio de los "Pequeños que crecen", cada paquetito, los dan a 20, 25 pesos, dependiendo del tamaño [...] Antes los "Pequeños que crecen" eran tan sagrados que no se podía pedir dinero como si fueran una mercancía. Era solamente lo que la persona quería dar; así era antes. Por supuesto, actualmente muchos se consagran por completo a su venta para subvenir a las necesidades familiares. (Chjota chjine FP).*<sup>61</sup>

Los revendedores de hongos están en estrecha relación con los sabios y sabias, ya que ellos son a menudo miembros de sus familias. El sabio es el garante de las reglas que presiden la recolección de los "Pequeños Santos", y se trata de pagar por esta prueba de pureza. En Huautla, la mancilla del Divino Alimento y su presunta escasez están estrechamente identificadas con la modernización de la comunidad: *Antes, el suelo estaba lleno de hongos, pero ahora, con todo ese cemento que tenemos en Huautla, ya no pueden crecer*, constata **un** comerciante huauteco. Encontrar hongos no contaminados, recogidos según las reglas, implica ponerles precio. Es pues la causa misma de la corrupción de los "Pequeños Santos" -el dinero-, que le da una garantía de su pureza.

Aunque el hongo pueda ser objeto de **un** intercambio mercantil directo, el que se realiza con los sabios y sabias se hace siempre de manera indirecta, es decir, sea bajo la forma de una retribución diferida, sea por **un** intermediario -un miembro de la familia- que recibe el dinero. Cuando el acuerdo tácito no es establecido, este intermediario se encargará de hacer saber al paciente -de manera indirecta- las sumas dejadas por los visitantes precedentes. Al sugerirse el precio a pagar, el papel de los turistas que habrían pagado

---

<sup>60</sup> Traducido del mazateco.

<sup>61</sup> Traducido del mazateco.

sumas importantes es determinante y contribuye a justificar el valor mercantil del ritual. El intercambio mercantil queda así transfigurado por la ausencia de contacto directo y por el tono disimulado -de modo sugestivo- que adopta el establecimiento de la tarifa. En este no confesado negocio, donde la relación mercantil se diluye bajo el efecto del eufemismo, todo tiende a instituir a los "clientes" como los únicos actores de su donación. Algunos no se hacen ilusiones y deploran el abuso de sabios y sabias que habrían sustraído sumas harto prohibitivas por un juego de influencias sutiles. La suma fijada lo es aquí sólo cuando se trata de un sabio o de una sabia que no pertenece a la familia nuclear. En el marco de esta última, la retribución en especie, y a cuenta de posible contraprestación, parece muy ligada a la proximidad del sabio y de sus pacientes que comparten estatutos socioeconómicos cercanos. En cambio, la consulta de un sabio fuera de la familia nuclear implica, muy seguido, una diferencia entre los estatutos socioculturales respectivos; por lo demás, tal consulta no está integrada en la reciprocidad basada en el sistema de parentesco. Se genera, en consecuencia, un intercambio desigual que opera entre los dos tipos de riqueza que hemos distinguido, la prosperidad a la cual conduce el sabio, y la riqueza "profana" del demandante.

Contradictoriamente -pero sólo en apariencia-, este encarecimiento concierne sobre todo a los rituales que implican la toma de los hongos. Como ya lo hemos visto, se trata de algo particularmente "delicado". Entendemos entonces toda la importancia de la negación del intercambio mercantil por los sabios y sabias. Pero más allá de estas observaciones, ¿se puede concluir por lo demás que esta circulación de riqueza sea únicamente guiada por un interés mercantil? En nuestra opinión, el significado de esta puesta de precio rebasa ampliamente el marco de una simple comercialización de la costumbre. Aquí se trata de una circulación que tiene un valor altamente simbólico y que adquiere todo su sentido cuando de nuevo interrogamos a los sabios y sabias. Otra vez es la figura de María Sabina la que es invocada:

*Yo conozco personas de San Francisco, en California, y doctores y especialistas que me vienen a ver. Pero yo tengo mucho cuidado en no procurarles mucha información, porque no es bueno que hagan publicidad a costa mía, es decir, que toda información que se les da, ellos sacan libros y revistas. Yo no estoy de acuerdo con esto porque finalmente son*

*ellos que se benefician, ¿no? La misma cosa pasó con María Sabina, ella ha dado mucha información, ella ha dado muchas cosas y sin embargo, ella murió en la miseria, ¿no? (chjotachjineFG).<sup>62</sup>*

Beneficiándose del prestigio de las visitas de gente del mundo entero, se trata de no caer en el mercado del engaño y la desposesión. En otros términos, los sabios y sabias se dedican a conjuntar un valor positivo de la indianidad -un saber que los otros no tienen, la celebridad de la imagen de María Sabina- defendiéndose de los valores negativos: la ignorancia del indio y la incapacidad ante las cosas del dinero. Un sabio nos explica cómo el intercambio recíproco, subyacente entre los sabios y los que los consultan, se ve inevitablemente roto cuando los visitantes son extranjeros:

*Es frecuente que las gentes que vienen del exterior no tengan dinero, y después que los hemos atendido, se van. Dos o tres meses más tarde ellos dan una suma de dinero que cubre dos o tres ceremonias en las cuales han participado, porque ellos se dieron cuenta de que fueron bien atendidos, y tomaron conciencia del valor de la ceremonia de los hongos, y ellos se dieron cuenta del proceso. Pero hay otros que no están satisfechos y que se van y no dicen ni siquiera "adiós". Y los hongos que han consumido, si fueron a crédito, yo tengo que pagarlos (chjota chj ine FP ).<sup>63</sup>*

Haber recibido importantes sumas de dinero implica hacer valer el reconocimiento del "valor" de la costumbre ante las sociedades exteriores, pero también mostrar implícitamente una aptitud de no dejarse engañar como lo fue María Sabina. La popularidad de los sabios y sabias, sus hazañas de curanderos con extranjeros que padecen de enfermedades incurables, y también los precios pagados por la ceremonia, son otras tantas pruebas de su capacidad de enfrentar los obstáculos de la sociedad moderna, a la cual los mazatecos se encuentran confrontados. Las sumas de dinero dejadas por los extranjeros tienden a acreditar el valor de esta "riqueza espiritual", de un saber propio de los mazatecos ante la sociedad circundante. Así, para los mazatecos más integrados a la vida económica

---

<sup>62</sup> Traducido del mazateco.

<sup>63</sup> Traducción del mazateco.

de la sociedad mexicana, la postura identitaria consiste en valorizar la "riqueza espiritual" de las "gentes de costumbre" en una relación de oposición con la vida económica. Este hecho económico no está, sin embargo, ausente de las prácticas chamánicas, aunque el mismo se diluya en un sistema de intercambios sinuosos, garante de la integridad de los sabios y sabias, para ser transmutado en un nuevo poder híbrido, eficaz en el mundo moderno.

## Epílogo

La presencia del dinero en las prácticas chamánicas no entra necesariamente en contradicción con la costumbre, si se reconsidera la oposición entre los dos tipos de riqueza, una en estado de fructificar, la otra aprisionada en un proceso de acumulación condenada a la esterilidad. Las estrategias individuales no tienen sentido si no están reinsertas en la comunidad, notablemente a través de la dinámica emuladora de las fiestas de alianzas. Ellas se cumplen en el orden de una competencia simbólica, al seno de la cual la realización individual es sistemáticamente reformulada a través de la "brujería" y de los sabios y sabias. Los que son solicitados en el marco de esta dinámica son los que "viven en relación con Dios", es decir, a menudo campesinos y "gentes de costumbre", fuera de la "servidumbre del dinero". Simbólicamente se trata también de una redistribución, a veces más fantaseada que real, que implica la puesta de precio de las prácticas chamánicas. En este caso, es cuestión de riquezas que circulan, siendo finalmente esto lo propio de la "prosperidad". El reverso de esta prosperidad se expresa a través del sentimiento que los huautecos tienen de una intensificación de la brujería. Si la proliferación de ésta da cuenta de la aparición de nuevas desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales, ella concurre a reforzar la comunidad regulando los conflictos sociales.

La brujería no es probablemente un hecho verdaderamente nuevo, si se considera que, desde el periodo colonial, la comunidad mazateca no era un islote totalmente cerrado al exterior y exento de desigualdades sociales. Nada nos permite concluir por demás que el oficio de sabios y sabias estaba, en el pasado; totalmente desprovisto de este tipo de transacciones: "dos reales de plata y un jarro de pulque", tal era la suma pagada a un "brujo" en la jurisdicción de Cuautla Amilpa en 1815, como lo testimonia el ramo Criminal

del Archivo General de la Nación (Arnauld, Dehouve, 1977).

Aunque no dispongamos de información histórica sobre la comunidad mazateca, parece no obstante, que las prácticas chamánicas se realizaban más particularmente en relación con las actividades agrícolas. Es sobre la base de este chamanismo agrario, de sus significantes, cuyos significados tienden a transformarse, que se conciben nuevas actividades profesionales alejadas de toda referencia agrícola. Este otro saber, sea aprehendido en la perspectiva "mágico-religiosa", o como "riqueza cultural y espiritual", toma toda su importancia ante el saber del Otro, mientras que la apertura acelerada sobre la sociedad mexicana, el aumento de las diferencias de riqueza y el trastorno de los usos y costumbres generan una situación confusa. Es, en efecto, aún más necesario ahora que sean reformuladas e identificadas las tensiones internas de la comunidad, así como también las nuevas relaciones establecidas con la sociedad mexicana. ¿Pero no es acaso el arte de los sabios y sabias saber componer, con lo que hay entre los humanos, las culturas y los diferentes niveles del mundo?

## BIBLIOGRAFÍA

- ADAMS M., Kathleen, "Ethnic tourism and the Renegotiation of Tradition in Tana Toraja" (Sulawesi, Indonesia), *Ethnology. An international Journal of Cultural and Social Anthropology*, N°4, vol. XXXVI (1997), pp.309-320.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *El Proceso de Aculturación*, México, 1957 y 1982.
- ARIEL DE VIDAS, Anath, "Identité de l' Autre, identité pour l' Autre: la gestion du patrimoine culturel indien dans le nord-est du Mexique", *Cahiers des Sciences Humaines*, 30 (3), 1994, pp.373-389.
- ARNAULD, Charlotte; DEHOUE, Daniele, "Poder y magia en los pueblos indios de México y Guatemala", *Tiempos de América*, N° 1, 1997, pp.25-41.
- AUGÉ, Marc, *Le Sens des Autres*, París, 1994.
- BALANDIER, Georges, *Anthropo-Logiques*, París, 1974-1995. *Le Désordre. Eloge du mouvement*, París, 1988.
- BARTRA, Roger, *Estructura agraria y clases sociales en México*, 1974-1980.
- BASTIDE, Roger, "Mutations religieuses", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XLVI, 1969.
- BAUDRILLARD, Jean, "Le matérialisme historique et les sociétés primitives", en *Le Miroir de la Production*, París, 1973, pp.56-77.
- BOEGE, Eckart, *Los mazatecos ante la Nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual.*, México, 1988.
- BOURDIEU, Pierre, *L'Economie des Biens Symboliques*, Lyon, 1994.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre, *Voir, Savoir, Pouvoir. Le chamanisme chez les Yaguas du Nord-Est péruvien*, París, 1983.
- CLASTRE, Pierre, *La Société contre l'Etat*, París, 1974.
- DEHOUE, Daniele, *Quand les Banquiers étaient des Saints. 450 ans de l'histoire économique et sociale d'une province indienne du Mexique*, París, 1990.
- ESTRADA, Álvaro, *Vida de María Sabina, Sabia de los Hongos Sagrados*, México, 1977. *Huautla en Tiempo de Hippies*, México, 1996.



- FRIEDLANDER, Judith, *L'Indien des Autres. Son identité dans le Mexique contemporain*, París, 1979.
- GARCIA CARRERA, Juan, *La otra vida de María Sabina*, México, 1987.
- GARCIA CARRERA, Juan (textos) ; Miranda, Juan (fotografías), *Curanderos de la Sierra*, México, 1997.
- GEERTZ VAN DERBURG, Bastian y CARRERA GONZÁLEZ, Florencio, "Chan-Chaon y oma, el calendario agrícola mazateco", en *Códice Ixtlilxóchitl. Apuntes y pinturas de un historiador*, México, 1996, pp.163-233.
- GOUY-GILBERT, Cécile, "Entre tradición y modernidad: la gestión de la envidia", *México en el Imaginario*, México, 1995, pp.27-43.
- INCHÁUSTEGUI DÍAZ, Carlos, "Cinco años y un programa. El Centro Coordinador Indigenista de la Sierra Mazateca", *América Indígena*, vol.XXVI, N°1, enero de 1966; *Figuras en la Niebla (relatos y creencias de los Mazatecos)*, México, 1984.
- INEGI, *Oaxaca. Resultados definitivos, tomo XII. VII Censo Agrícola-ganadero*, Oaxaca, 1994.
- LANFANT, Marie Françoise, "Identité, mémoire, patrimoine et 'touristification' de nos sociétés", *Sociétés. Revue des Sciences Humaines et Sociales.*, N°46, París, 1994, pp.433-439.
- MARY, André, "Religion de la tradition et religieux post-traditionnel", *Usages de la Tradition, Enquete*, N° 2, París, 1995, pp.121-142.
- MAUSS, Marcel, *Sociologie et Anthropologie*, París, 1950-1983.
- NEIBURG, Federico, *Identidad y conflicto en la Sierra Mazateca. El caso del Consejo de Ancianos de San José Tenango.*, México, 1988.
- SAHLINS, Marshall, *Des Iles dans l'Histoire*, París, 1985-1989.
- VILLA ROJAS, Alfonso, *Los mazatecos y el problema de la cuenca de Papaloapan*, México,
- WASSON, Gordon, "Le Champignon Divin de l'immortalité", *La Chair des Dieux*, París, 1974.
- WEIL, E., "Tradition et traditionalisme", *Essais et Conférences*, 1. 11, París, 1971, pp.9-21.



**Cuadernos de Trabajo**, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales  
Universidad Veracruzana, Diego Leño 8, C.P. 91000, Col. Centro, Xalapa,  
Veracruz, México  
Telfax (01228) 812 47 19  
Email: [iihs@uv.mx](mailto:iihs@uv.mx)