

La etnografía que acompañó al estudio Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual.

Boege, Eckart.

Cita:

Boege, Eckart (2014). *La etnografía que acompañó al estudio Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual. Rutas de Campo, 1 (4-5), 118-128.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/eckart.boege/26>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pGRt/YPO>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

La etnografía que acompañó al estudio *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*¹

Eckart Boege*

El ambiente en que se insertó la investigación etnográfica en la sierra mazateca

Han pasado 27 años desde que se publicó el libro en cuestión. Esta obra fue resultado de 10 años de investigación etnográfica. Detrás del método etnográfico y de las reflexiones teóricas que la acompañaban estaba la búsqueda de cambios sociopolíticos que surgieron del quehacer científico, social y político en los años setenta y primera parte de los ochenta. Por ello, las preguntas que nos hacíamos estuvieron marcadas por la ruptura ético-social, cultural y política que el movimiento estudiantil del 68 imprimió a la sociedad en los años setenta y ochenta. La música de fondo que impulsaba el quehacer académico eran también las luchas sociales por la tierra y democracia en general –incluyendo la sindical– así como la pérdida de confianza generalizada hacia el Estado mexicano, de filiación priísta. También estuvieron presentes los movimientos de liberación nacional en África y Centroamérica, en especial en Guatemala, El Salvador y Nicaragua, los golpes de Estado en Chile y Argentina, la derrota de Estados Unidos de América en Vietnam, así como la participación de los alumnos y maestros de la ENAH en la Nicaragua sandinista antes y después de la derrota de Somoza. El flujo de intelectuales hacia México de los países del Cono Sur de América Latina que huían de la represión en sus países enriqueció indudablemente el ambiente académico de la ENAH y de otras universidades públicas.

Tal vez resulta una verdad de Perogrullo decir que los trabajos etnográficos son hijos de su tiempo, pero también de los tiempos de los pueblos originarios. En nuestro caso, estábamos en el momento de rupturas epistemológicas con la antropología reinante de corte indigenista. Cuando leímos los trabajos de la región que nos antecedieron,² vimos que era relativamente fácil describir etnográficamente *al otro* sin interconexiones y sin clarificar algunos conceptos implícitos o explícitos que acompañaban y organizaban entre sí los datos colectados, como serían los temas de la religión, la economía, la cultura material, los rituales, la comida, las lenguas, la narrativa, los huipiles y sus técnicas de manufactura. Es decir, el criterio de verdad era lo que se miraba y se describía “objetivamente”. En el imaginario antropológico de estos etnógrafos las fronteras entre los estudiosos y *los otros* estaban claramente establecidas y la etnografía mazateca o chinanteca y los interlocutores locales eran objeto de estudio, de descripción simple. No existía el concepto de etnia, de pueblo indígena en una tensión colonial o neocolonial, ni alguna idea de conflicto,

* Investigador emérito del Centro INAH Veracruz (eboege@prodigy.net.mx).

¹ Reproducido de Eckart Boege, *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, México, Siglo XXI, 1988.

² Por ejemplo, Robert Weitlaner, trabajos varios en la mazateca y Chinantla. Véase bibliografía en Boege, 1988.



Cargando cántaros con agua, s.f. **Fotografía** © Fototeca, Subdirección de Etnografía

ni necesidades de la transdisciplinariedad, ni crisis socioambientales, o despojos compulsivos. Para estos autores, se trataba de rastrear las huellas mesoamericanas en las culturas contemporáneas indígenas. Parecía que el antropólogo llegaba a un territorio que no pertenecía al país. Sin embargo, el examinar un simple inventario de los dramas sociales en que vivía la población mazateca y chinantecanos obligaba cambiar el enfoque de los trabajos etnográficos.

Lo que teníamos enfrente –en la Mazateca Baja– era la expulsión forzada de sus territorios de miles de indígenas mazatecos en los años cincuenta, la adhesión de cientos de mazatecos al alzamiento de Henríquez Guz-

mán por el despojo sufrido, y el proceso de una nueva expulsión de otros tantos chinantecos y algunos mazatecos por la venidera construcción de la presa Cerro de Oro. También estaba en nuestro inventario el poder de los pistoleros de los caciques locales relacionados con la comercialización usurera del café que documentó Carlos Incháustegui³ y el papel del Instituto Nacional Indigenista para romper los monopolios de los caciques locales. Estaba presente la intervención de un Estado dentro del estado de Oaxaca, la poderosa Comisión del Papaloapan con sus vastos “proyectos de desarrollo” en

³ Carlos Incháustegui, “Cambio cultural en Huautla”, tesis de maestría, México, ENAH, 1967.

los cuales los indígenas eran objeto de una política. Desde la Comisión del Papaloapan se dirigió la expulsión de miles de indígenas de la zona de embalse y la “relocalización” en las zonas aledañas o lejanas en las selvas del Uxpanapa. Estaba también el INMECAFE, que se establecía para romper los monopolios caciquiles que controlaban el mercado mediante la usura, los medios de transporte, las recuas de mulas y los pistoleros. Observamos despojos y recuperaciones de tierras (un alumno de la ENAH fue encarcelado por acompañar a los campesinos del ejido El Desengaño) y luchas anticaciquiles que no sólo se desarrollaron alrededor de movilizaciones visibles sino también a través de la hechicería de hombres de conocimiento poderosos.

Con la develación por antropólogos y micólogos (Weitlaner, Wasson, etcétera) a la sociedad nacional e internacional del uso de “enteógenos”,⁴ se desató un proceso de (neo)peregrinos nacionales e internacionales, que visitaban Huautla de Jiménez, una de las capitales mazatecas, para vivir sensaciones fuertes con los hongos y otras plantas psicoactivas. Estas “peregrinaciones” desataban nuevos procesos culturales en que las veladas (término local que se utiliza para nombrar las ceremonias con los hongos psicoactivos u otras plantas) cambiaban de sentido.

Convivían con nuestros trabajos de campo otras etnografías “interesadas”. Una fue de los misioneros católicos combonianos⁵ que justificaba la muerte cultural de los indígenas. Estaba la presencia en zonas monolingües indígenas de los lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano, que estudiaba los idiomas indígenas para traducir la Biblia y “neoevangelizarlos”. Estos autores aportaron materiales etnográficos valiosos a partir de

⁴ El término *enteógenos* (plantas que tienen a los dioses en su interior) es un neologismo para describir principalmente a los vegetales con propiedades psicotrópicas que, cuando se ingieren, provocan un estado modificado de conciencia. Lejos de una explicación naturalista (es decir, los componentes físico-químicos que generan procesos psicofisiológicos en cualquier persona que los toma), la construcción de las “conciencias alteradas” en el entorno cultural indígena evoca las funciones del mito incluso fundador (a veces con estructuras bíblicas) ligado al entorno natural inmediato que es concebido como sagrado. Estas movilizaciones en lo simbólico se realizan en rituales de sanación (cuando se usan las sustancias psicoactivas técnicas arcaicas del éxtasis según Eliade, 1976: 22) para resolver conflictos de reciprocidades entre los humanos y con los seres sagrados. Cuerpo y naturaleza son una unidad y hay que entablar relaciones con los seres (chikones o chaneques) que controlan el entorno (Estrada, 1977: 31; Boege, 1988).

⁵ “El misterio más profundo y salvador: el misterio de la muerte y resurrección de Cristo. Muerte al pecado y todo lo relacionado con Él. Y cuando llega el momento de la muerte física para el hombre, la cultura o la historia, no hay por qué rebelarse...”, F. Amattulli, *Los chinantecos: cultura y evangelización*, México, Misiones culturales, 1976.

la convivencia de larga duración en comunidades indígenas, pero su verdadero sentido para hacer etnografía respondía a la metapregunta de qué hacer para realizar mejor la actividad misionera. El creador del modelo lingüístico y de investigación etnográfica *etic-emic*, el lingüista K. Pike, trabajó con su esposa en la Mixteca y también en la zona mazateca, aportando materiales etnográficos y lingüísticos para el estudio de las lenguas tonales. Baste mencionar el carácter neocolonial de la investigación etnográfica (incluyendo la lingüística) de E. Pike y F. Cowan cuando acompañan a sus estudios lingüísticos sus reflexiones “Mushroom Ritual versus Christianity”.⁶ O bien obsérvese la expresión de un directivo del Instituto Lingüístico de Verano, Forest Zanders, que afirmaba: “Nosotros sólo llevamos la palabra de Dios. Si hay un proceso de desculturización, es cosa de Dios. Nosotros no transformamos a nadie, el único que tiene esa capacidad de cambiar los humanos es Dios”. Pero la declaración de muerte de la “vida tribal” (*sic*) de los mazatecos viene del indigenismo oficial, cuando se efectúa la expulsión compulsiva de más de 20 000 mazatecos de la cuarta parte de todo el territorio (500 km²) a causa de la construcción de la hidroeléctrica Miguel Alemán. La muerte por “tristeza” de pobladores mazatecos arrancados de sus territorios, documentada por varios de nosotros (Barabas y Bartolomé, 1973; Boege, 1988), no existía en el pensamiento de los etnógrafos indigenistas. Para los ideólogos de la expulsión de su territorio de miles de indígenas era un “reacomodo”, que escondía en esa expresión “neutral” la violencia de expulsiones forzadas. Fundamentaba Villa Rojas⁷ el proceso de la relocalización: “El cambio representa así no sólo un traslado geográfico, sino, fundamentalmente, el salto de la vida tribal a la vida civilizada de nuestro tiempo”.

Cuando llegamos a la región se perfilaba el otro gran megaproyecto hidráulico: la presa Cerro de Oro. El conflicto del despojo de los indígenas de sus territorios generó un movimiento de tipo milenarista⁸ que articuló a miles de chinantecos y algunos mazatecos afectados igualmente y con varias facetas.

Fueron centrales para nosotros los estudios de Alicia Barabas y Miguel Bartolomé,⁹ que introducen por

⁶ E. Pike y F. Cowan, “Mushroom Ritual versus Christianity”, en *Practical Anthropology*, núm. 4, vol. 6, 1959.

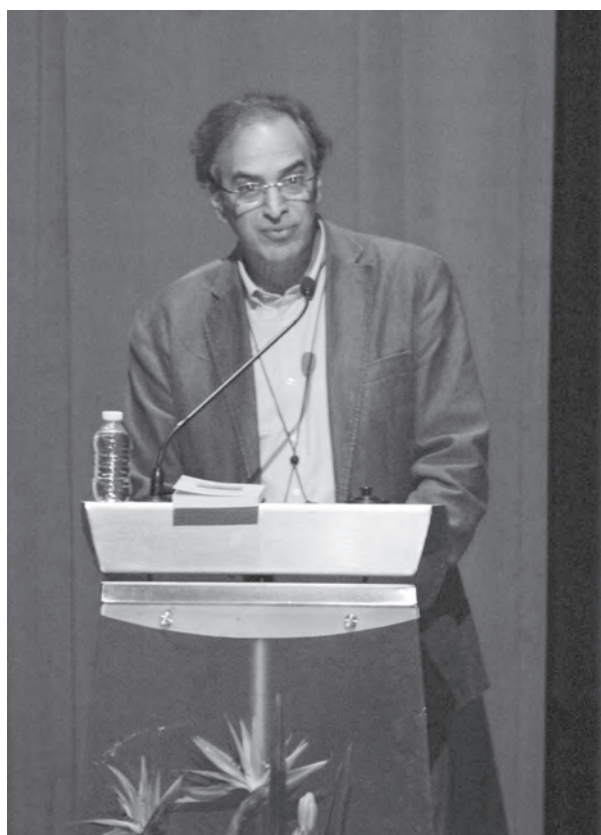
⁷ A. Villa Rojas, *Los mazatecos y el problema indígena de la cuenca del Papaloapan. Memorias del Instituto Nacional Indigenista*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1955, vol. VII, p. 133.

⁸ Alicia Barabas y Miguel A. Bartolomé, *La presa Cerro de Oro y el Ingeniero El gran Dios. Relocalización y etnocidio chinanteco en México*, México, Conaculta/INI (Presencias, 19 y 20), 1990.

primera vez el concepto de *etnocidio* en la discusión en México al analizar el desalojo de más de 25 000 chinantecos de la presa Cerro de Oro y la historia del desplazamiento de 20 000 mazatecos de sus tierras más fértiles que se ocasionó con la construcción de la enorme obra hidráulica de embalse de la presa Miguel Alemán. Asimismo, proporcionaron elementos importantes para caracterizar el tipo de movimiento que se estaba perfilando. Calificar como *etnocidio* la acción y los resultados de la expulsión por parte del Estado de la población indígena de sus territorios en nombre del desarrollo, marcó el descentramiento de la antropología del indigenismo estatal y fue clave para incursionar en otras maneras de acercarnos a los pueblos indígenas. Es decir, se introdujo a la discusión el carácter étnico de los indígenas. El *estado-centrismo* de la antropología y de la descripción etnográfica desde el indigenismo estaba en descrédito. Descentrar el interés antropológico de la política estatal y centrarlo alrededor de los intereses de los pueblos indígenas (cualesquiera que fueran) como protagonistas de proyectos implícitos o explícitos de sus pueblos fue parte del enfoque y de la búsqueda etnográfica. Es decir, pusieron de relieve –por primera vez para la región– el tema de la cuestión étnica ligada a la etnografía más allá de la curiosidad del objetivismo culturalista.

Acerca del método etnográfico

Con estos antecedentes, era importante definir como tema principal el de la identidad étnica dentro de los parámetros analíticos de la relación neocolonial y de descolonización generada en las contradicciones de *etnia, clase, cultura subalterna, región, proyecto de vida de los pueblos indígenas*,¹⁰ *clases dominantes, bloque histórico regional y nacional (las distintas formas en que se representan intereses grupales específicos incluyendo los de clase, nación, cultura dominante)*. Es decir, cuál es la función organizadora¹¹ de lo étnico dentro de la sociedad nacional cuando se ocupan tierra y territorios de grupos étnicos que tienen el control cultural, acceso a



la tierra, territorialidad a través de su organización y territorio contrastante con otros grupos étnicos.¹² Es obvio que había que construir una teoría que pusiera en juego estos conceptos dentro de la cuestión nacional. Intentamos así superar dos enfoques dominantes: uno, desde aquel marxismo chato que sólo veía clases sociales y campesinado; y el otro, que veía indígenas en un “culturalismo objetivista” (Bonfil citando a Barthy, una política indigenista). Complejizamos el concepto de cultura que adquiriría la dimensión de subalterna ante la intervención del Estado en los territorios indígenas. Era importante revisar el concepto de cultura¹³ y el carácter étnico de la misma, que en diversas facetas

¹² Frederick Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, Fondo de Cultural Económica, 1976.

¹³ El enfoque general sobre la cuestión nacional y étnica se perfiló en las discusiones generadas en la maestría en antropología social en la ENAH, que en lo que a mí se refiere, se fundamentó en la lectura de Antonio Gramsci y en la antropología italiana emanada de esta corriente de interpretación. Intervinieron en la discusión de la cuestión nacional y cultural José Luis Najenson y Leo Zuckermann, Héctor Díaz Polanco y Gilberto López, Andrés Medina, Gloria Artís, Juan Luis Sariago, y Augusto Urteaga, así como Miguel Bartolomé, entre otros. Con ellos reflexionamos alrededor de lo étnico, como parte de la cuestión nacional, en especial a la luz de las experiencias de Guatemala y la Costa Atlántica de Nicaragua, sobre todo en lo que se refiere a las autonomías regionales. El mismo título “Los mazatecos ante la Nación” me pareció que levantaba una pregunta: ¿qué sucedía con la multiculturalidad puesto que el indigenismo invisibilizaba a los pueblos originarios como sujetos sociales nacionales?

⁹ Alicia Barabas y Miguel A. Bartolomé, “Hydraulic Development and Ethnocide. The Mazatec and Chinantec People of Mexico”, en *International Workgroup for Indigenous Affairs*, Copenhague, núm. 15, 1973.

¹⁰ El concepto de proyecto que aquí manejamos tiene que ver con la proyección de autodeterminación y desarrollo endógeno decidida por los pueblos indígenas.

¹¹ Pregunta que se hace Guillermo Bonfil en su famoso texto: “La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos”, *Anuario Antropológico*, Universidade de Brasilia/Tempo Brasileiro, núm. 86, 1988, pp. 33-53.



introdujo N. García Canclini¹⁴ en la maestría de la ENAH. Respecto a la organización de las culturas subalternas que podíamos enfocar hacia lo étnico, nos gustaron las elaboraciones de antropólogos italianos como Sartriani¹⁵ y Lanternari.¹⁶

En la búsqueda de nuevos paradigmas de la organización de la cultura nos familiarizábamos con el pensamiento de A. Gramsci, A. Cabral,¹⁷ Frantz Fanon¹⁸ y G. Bandelier,¹⁹ G. Bonfil,²⁰ R. Stavenhagen²¹ y su concepto de colonialismo interno y las impugnaciones a la antropología colonial (Leclercq),²² etcétera.

Un componente de la metodología empleada en el trabajo de campo etnográfico fue el reconocimiento de

que cada uno de los actores del grupo étnico, así como los caciques locales, los funcionarios o los curas, manejan criterios distintos que esperaban alrededor de su intervención económica y cultural de la población.

El concepto de intelectual de A. Gramsci²³ (cada ser humano es un intelectual) nos convenció, en especial cuando se trata de un intelectual orgánico de grupos de interés o de los aparatos de hegemonía o del mismo pueblo indígena. Es decir, había que discernir las varias y “proyectos” regionales de territorio de cada grupo social actuante. No conocíamos la discusión *etic-emic*, Pike, y Pike-Marvin Harris, pero sí se observa en el libro un tema metodológico central, que los actores hablen e interpreten sus hechos y sus dichos. Pero también, y esto es central para el libro, la vinculación explícita de lo *etic-emic* de parte de los investigadores. La compleja trama, entonces, entre los datos etnográficos, su interpretación *emic* y la organización de las preguntas (*etic-emic*), incluyendo a los de los antropólogos, fue el hilo conductor de esta obra. La manera de *crear, saber y conocer* (Villoro 1982)²⁴ de todos los actores, incluyendo a los etnógrafos, abría espacios para remontar la discusión sujeto-objeto de la investigación; sería un intercambio de saberes entre distintos sujetos sociales. Es decir, estábamos convencidos de que el pueblo indígena no sólo se define a partir de la descripción de su cultura sino a partir de la conciencia y de la re-apropiación de su cultura con cara al futuro. Es lo que Bonfil llamó posteriormente “control cultural”; que es el sistema en el cual se ejerce la capacidad social de decisión sobre los elementos culturales desde una posición de autonómica. La Coalición de los Promotores y Maestros Bilingües de Oaxaca nos invitó a investigar con ellos sus regiones, entre otras la sierra Mazateca. Algunos miembros de “la Coali” se perfilaban como intelectuales indígenas *reflexivos* de su cultura de inspiración regional, y comenzó un intercambio de ideas sobre los problemas y los conocimientos locales. Así, más que interrogar, el método etnográfico que se impulsó era plantear el tema al grupo a veces en forma de talleres, grabar y observar lo que el imaginario indígena nos comunicaba en ese preciso momento de crisis por la intervención masiva por parte del Estado que encabezaba la poderosa Comisión del Papaloapan. Es una etnografía que parte de las preguntas que los grupos focales de las culturas locales y nosotros hacíamos.

¹⁴ Néstor García Canclini, *Las culturas populares en el capitalismo*, México, Nueva Imagen, 1982.

¹⁵ L. Sartriani, *Apropiación y destrucción de las culturas subalternas*, México, Nueva Imagen, 1978.

¹⁶ Vittorio Lanternari, *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*, Barcelona, Seix Barral, 1966.

¹⁷ Amílcar Cabral, *Cultura y liberación nacional*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia-INAH (Cuicuilco) 1981.

¹⁸ Frantz Fanon, *Los condenados de la Tierra*, México, FCE, 1969. Del mismo autor: *Sociología de la Revolución*, México, Era, 1968.

¹⁹ Georges Bandelier, *Antropología política*, Madrid, Alianza, 1966.

²⁰ Guillermo Bonfil Batalla, “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, *Anales de Antropología*, Vol. IX, México, UNAM, 1972.

²¹ Rodolfo Stavenhagen, *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, México, Siglo XXI, 1969.

²² Gerard Leclercq, *Antropología y colonialismo*, Medellín, THF, 1972.

²³ Antonio Gramsci, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, México, Juan Pablos, 1976.

²⁴ Luis Villoro, *Crear, saber y conocer*, México, Siglo XXI, 1982.

Este estudio se ubica dentro de lo que podríamos llamar la referencia étnica *regional y territorial* en los estudios antropológicos. ¿Qué concepto de región y territorio indígena desarrollar? ¿Cómo dibujar el territorio? ¿Cuáles son sus límites y cómo se articula con el resto de la sociedad? Para el mapeo del territorio que aparece en el libro usé un criterio social-lingüístico (municipios con inmensa mayoría indígena mazateca). Fue relativamente fácil ubicar fronteras basadas en las alianzas sociales determinadas por la lengua mazatecas (p. 18). Era claro que difícilmente los mazatecos establecían una alianza entre familias afuera de la etnia. Asimismo, observamos que el mito de origen que designa los nombres de los distintos cerros y corrientes de agua (territorio vivido con sus implicaciones míticas) apoyaría este mapa.

Al caracterizar las tres subzonas de la sierra mazateca (alta, mediana y baja) pensé en la interpretación que hace A. Bartra²⁵ de las regiones como un subsistema socioeconómico con sus respectivos nodos organizadores y que se encuentran en equilibrio precario respecto a los intereses socioeconómicos que se van imponiendo.

Me interesó incorporar en el análisis de los subsistemas el concepto de *estrategias mesoamericanas de producción* alrededor de la *cultura del maíz* como base de la identidad étnica en ese momento. En especial, fue importante establecer el sistema milpa en los distintos pisos ecológicos marcados por la alternancia de las montañas con barrancas profundas. Los mercados serranos semanales se perfilaron como una de las fuerzas integradoras socioculturales, ambientales y económicas más importantes, ya que esta circulación de producción de las milpas en los distintos pisos ecológicos en la Mazateca alta y media se refiere a la producción regional que acompaña la interpretación mazateca de su territorio. La apertura de las carreteras incorpora a estos mercados semanales productos industriales de larga distancia que compiten con los productos regionales.

En un subsistema socioeconómico en equilibrio precario se establecen relaciones de fuerza claras y se construye un "bloque histórico" de los grupos dominantes: caciques, acaparadores, comerciantes-usureros e instituciones como el INI en la Mazateca alta y media, así como organizaciones campesinas cañeras priístas de la CNC y CCI, la Comisión del Papaloapan, el INI y la burguesía agraria local en la zona baja *versus* el sistema mazateco de organización étnica. Evidentemente, los acontecimientos históricos de largo plazo

²⁵ Armando Bartra, "Algunas notas en relación a los instrumentos que pueden ayudar a sistematizar la información", mimeo, México, s. f.



que definieron las regiones, como fue la introducción del café, o bien los de corto-largo plazo, como las expulsiones de su territorio y la construcción misma de las dos presas, son ejes definitorios para la vida mazateca, así como los peregrinos modernos buscadores de sensaciones fuertes con los psicotrópicos en Huautla de Jiménez cambiaron la faz de la cultura local.

En las tesis de Eric Wolf²⁶ tuve un marco para explicar la organización, ritual, social y política, de la economía de subsistencia que tiene como eje estructurante el sistema milpa. Los tres subsistemas socioeconómicos contienen una organización social en la que se sustentan el sentido del patrilocalismo dominante y el sistema milpa, independientemente de si estamos en la región de la siembra de caña de azúcar, ganadera o cafetalera o milpera. El *fondo ritual* al que alude Wolf, se refiere en la Mazateca a los gastos para la fiesta comunitaria del santo patrono, y principalmente a la fiesta de los santos difuntos y las visitas, como las fiestas interfamilias que se expresan en los *ritos de pasaje*²⁷ -v. gr. la "cerrada de palabra"- y los bautizos, etcétera.

²⁶ Eric Wolf, *Los campesinos*, Barcelona, Labor, 1971; Armando Bartra, "El comportamiento campesino de la producción campesina", *Cuadernos Universitarios*, México, Ciencias Sociales, Universidad de Chapingo, 1982.

²⁷ Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*, Chicago, University of Chicago Press, 1960.



En la discusión del concepto de *lealtades primordiales* que desarrolla Hamza Alavi²⁸ encontré una base conceptual importante para analizar los ejes sociales de la organización política e interpretar el quehacer del consejo de ancianos. Varios campesinos se referían al consejo de ancianos o un *consejo de caracterizados* y no al sistema de cargos. En Tenango observamos que en el diseño entre cargos religiosos-políticos sólo funcionaba la parte política en relación con la asamblea comunitaria, como se observó en el papel de *los caracterizados*, que eran los que sugerían persuasivamente con un lenguaje especial qué se debiese decidir por consenso en las asambleas. Las lealtades primordiales a las que alude Hamza Alavi y la etnografía regional nos proporcionó un alud de informaciones que tiene detrás de sí relaciones de parentesco ritual y las reciprocidades, aun entre desiguales (encontramos por ejemplo a ancianos socialmente reconocidos como tales con alrededor de 50 compadres,²⁹ con un papel importante en la toma de decisiones del grupo). Con las alianzas de familias extensas patrilocales, descubrimos la tendencia de la *circulación extracomunitaria de mujeres* (y lo que implica en términos de las reciprocidades entre familias, los pagos en trabajo y especie de la familia del hombre para que la futura esposa vaya a vivir a su unidad doméstica) dentro del municipio, pero también predominantemente alrededor de las comunidades que se encuentran en los caminos hacia el mercado principal de la Mazateca Media y Alta. Esta construcción de redes de ocupación territorial mazateca por la organización social está fundamentada en expresiones específicas, en donde “ego”, dependiendo de su posición social y de género, saluda de manera distinta a las

distintas personas consanguíneas o no consanguíneas. Es decir, la cercanía o lejanía social está cimentada en la lengua mazateca. La “cerrada de palabra”, ceremonia de compromiso entre familias patrilocales, resultó ser el sistema ritual de alianza por excelencia para fundamentar el patrilocalismo y la circulación de las mujeres entre comunidades, así como la transferencia de poder del padre de la muchacha hacia la familia del joven. El consejo de ancianos –donde ha sobrevivido– representa la unidad social, política y simbólica del grupo, ya que la estructura social se fundamenta en el parentesco y el compadrazgo. Asimismo, resultó muy importante la organización de los *chotos* (homosexuales hombres), que tienen un papel preponderante como intermediarios (casamenteros) en las alianzas entre familias que van a enlazarse por “la cerrada de palabra”, en la organización del curanderismo y los rezanderos. Los temas sociales están muy permeados por la diferenciación etaria, los roles sexuales y el parentesco. Las alianzas primordiales y la consecuente ocupación territorial étnica representan, junto a la concepción del mundo, una especie de control cultural espacial importante. La organización del trabajo mediante “mano vuelta” en diferentes ámbitos públicos y privados está fundamentada en las reciprocidades antes aludidas.

La identidad como hilo conductor de la investigación etnográfica

La identidad es un componente importante para la definición de grupo étnico o pueblo indígena. La reflexión sobre lo étnico y sus proyectos de vida explícitos o implícitos me llevó a otras preguntas alrededor de la construcción de las identidades: ¿cómo se forman las identidades sociales contradictorias de grupo, en especial la étnica? ¿Qué papel tiene para la formación de la identidad en la contradicción de la etnia con el exterior, es decir, con la contradicción dentro y afuera?³⁰ El tema de la identidad era nuevo en nuestro ámbito, caracterizado por un escaso desarrollo en discusiones etnográficas o en aplicaciones prácticas de la investigación. Había que descifrar esa autoimagen y autodefinición que nos planteaba el anciano Ramos: “Nosotros los *Ha shutaenima* tra-

²⁸ Hamza Alavi y Eric Hobsbawm, *Las clases sociales y las lealtades primordiales*, Barcelona, Anagrama (Cuadernos), 1976.

²⁹ Federico Neiburg, *Identidad y conflicto en la sierra mazateca*, México, INAH, 1988.

²⁸ Hamza Alavi y Eric Hobsbawm, *op. cit.*

²⁹ Federico Neiburg, *Identidad y conflicto en la sierra mazateca*, México, INAH, 1988.

³⁰ Frederick Barth, *op. cit.*

bajamos en el monte, quiere decir que somos personas humildes, indígenas que no sabemos hablar...". Es decir, estamos ante el complejo manejo del otro en el *afuera* y el *adentro* de la comunidad, municipio, territorio o región.

¿Pero cómo se ve el adentro? Mujeres y hombres se saludan según la distancia social generada en el parentesco tanto consanguíneo como ritual, así como por grupos de edad. Toda esta organización social patrilocal está fundamentada a través de los *ritos de pasaje*, de las *reciprocidades* y del poder de los ancianos mediante las lealtades primordiales. Uno de los ejes centrales de la investigación etnográfica nos llevó a mirar las *reciprocidades* en el terreno de lo social, político, cultural y religioso fundado en un imaginario de dar para recibir o viceversa. A estas conclusiones llegué confrontando el material de campo con las interpretaciones de Malinowski y Mauss sobre las reciprocidades.³¹ La reciprocidad adquiere su sentido distinto dentro de las *alianzas* entre las familias patrilocales, cimentadas en los *ritos de pasaje*.³² Las lealtades primordiales no sólo organizan las relaciones dentro de las unidades domésticas patrilocales en donde varias familias del padre del muchacho que se casó viven en un solo case-río, sino que el muchacho tenía o tiene que trabajar un año en la unidad doméstica de la mujer. Es decir, es la forma de organizar el trabajo (no solo productivo, sino de construcción de las casas, o la organización de las fiestas, etcétera). Es decir, se trata de organizar también el trabajo de las unidades domésticas más allá de pagos en dinero.

Otro gran universo de la formación de la identidad a través de la cultura del maíz, el sistema milpero, son los recursos fitogenéticos y la memoria cultural referida a la naturaleza.

¿Dónde se ubica la relación sociedad naturaleza en una economía en donde la economía de subsistencia es el motor de la sociedad? En el trabajo en el monte y las relaciones sociales dentro del sistema de representaciones, cuyos ejes estarían trazados según la concepción del tiempo y el espacio. El tiempo anual representado por el ciclo climático en el calendario mesoamericano: 18 meses (tiempos en mazateco) de 20 días; y el tiempo mítico: el momento fundante en los mitos de origen (cuando había puras moscas en el



tiempo de las "tinieblas"), *el antes* ejemplar y *el ahora* con todos sus desajustes (enfermedades, calamidades climáticas, situaciones sociales críticas, etcétera) que hay que componer o garantizar *un mañana* seguro mediante los rituales agrícolas o de aflicción. De entrada, diría que en el imaginario indígena el humano y la naturaleza con agencia propia constituyen una unidad contradictoria en la cual los hombres y mujeres de conocimiento son los intermediarios entre las dos partes. La naturaleza sagrada rige la vida de los humanos y hay que entrar con ella en relaciones de reciprocidad: dar para recibir.

El mito fundador o el tiempo primordial y el ritual para componer *el antes*, *el ahora* y *el mañana* fueron los temas para estudiar el sistema de representaciones. Tanto de los indígenas como de los aparatos de hegemonía.

Creo que no hay mejor forma de conjuntar estos dos sistemas de representaciones estrechamente ligados que analizar el papel de los intelectuales locales: los *hombres y mujeres de conocimiento* (*Tchinae*, *Teej* o *Taa*). En la investigación descubrí que existen distintos linajes de hombres y mujeres de conocimiento, que tienen cada uno su estilo de curación o de viajar con los hongos, con la *ska María* o con la semilla virgen (*ololiuhqui*, náhuatl). Los rituales son un universo privilegiado para observar la producción, circulación y consumo de lo simbólico.

Mircea Eliade³³ fue básico para acompañar los temas que estaban relacionados *con los hombres y mujeres de conocimiento*. Me fue muy útil para organizar el gran material proporcionado por los propios hombres y mujeres de conocimiento e interpretar las pláticas que sostuve con varios de ellos sobre la iniciación, de sus viajes con las plantas psicoactivas, sobre los símbolos

³¹ Bronislaw Malinowski, "The Essentials of the Kula", en *Argonauts of the Western Pacific*, Nueva York, Dutton, 1961; Marcel Mauss, *Die Gabe*, Múnich, Hauser Verlag, 1925.

³² Arnold van Gennep, *op. cit.*

³³ Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, FCE, 1967; *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama, Madrid, 1976.



que me explicaban. Fue útil también definir el curanderismo y la hechicería mazatecas como chamanismo (la definición de este concepto se realiza por la presencia de las técnicas del “éxtasis” o el viaje con sustancia psicoactivas, según Eliade), y para formularme preguntas sobre el papel del tiempo primordial tanto en el *corpus* narrativo como en los relatos en el vuelo mágico. Nos encontramos en los relatos de iniciación de los y las chamanes siempre escenas de enfermedades graves, el revivir de la muerte y sobre todo de quiénes y en qué momento de su vida se dedican al viaje y su adscripción a linajes determinados.

¿Cómo se ubican socialmente? Al respecto observé que son especialmente los ancianos, las ancianas, principalmente las viudas y los homosexuales hombres que desarrollan esta vocación. El tema permite vincular el chamanismo con la abstinencia social y los roles sexuales en general.

Uno de los elementos más importantes del sistema de representaciones mazateco es el “viaje” del chamán con su paciente, el grupo que los acompaña y la interpretación de los hechos que causaron la enfermedad revelados en el “viaje”. Mi método de acercamiento ha sido no sólo observar cómo se desarrolla el ritual, sino pedir a cada uno de los participantes su versión de lo que vio y sintió en esos momentos dramáticos. Casi cada viaje con las sustancias psicoactivas recuerda el viaje mítico de los héroes fundadores.

Los dos textos de Lévi-Strauss en la primera compilación de la *Antropología estructural*³⁴ me acompañaron básicamente en la interpretación de los hombres y mujeres de conocimiento (*El hechicero y su magia* y *La efectividad de los símbolos*). Parten del supuesto de que con su técnica de comunicación con lo “oculto” hay al-

go que reconstruir, que el paciente tiene que saber, así como su entorno comunitario o testigos invitados que forman la “opinión pública comunitaria”. Hay realmente una analogía entre cura chamánica y psicoanalítica en el reavivamiento y dramatización de los hechos o situaciones traumáticas aparentemente ocultas o reprimidas por el individuo o la colectividad. Es por esa interpretación que me animé a desarrollar la tesis de que el acto de curación pone de manifiesto al o la paciente cargados de *ansiedad* culturalmente construida y lo traduce en un *conflicto social* que estaba oculto. La dramatización en el viaje de hechos que rompen las reciprocidades y que hay que componer en el proceso de curación es una constante. Al contrario de la curación, la hechicería traduce un conflicto social en ansiedad, que puede llevar a la muerte o a la enfermedad. Por supuesto que la intervención de los distintos linajes de chamanes no se agota en el ámbito de la salud-enfermedad y con ello, en su relación con lo sagrado de la naturaleza, también participan en los rituales del calendario anual, el primero de enero, para asegurar el bienestar de las familias así como los agrarios –los ritos antes y después de las cosechas– para pasar los productos del control de los *chikones* al control humano, o de emergencia grupal como es la construcción de las represas Miguel Alemán y Cerro de Oro.

La búsqueda de la relación entre el ritual de la curación y el mito de origen ya observada por Eliade,³⁵ se refuerza indirectamente en la puesta en escena de los rituales, sobre todo cuando se toman los “enteógenos”.

Por otro lado, Vittorio Lanternari ha reflexionado sobre el papel de las religiones autóctonas y su transformación en la contienda colonial y anticolonial.³⁶ Sus tesis me sirvieron para interpretar el movimiento de resistencia religioso de los mazatecos y chinantecos³⁷ cuando, sobre la base de la movilización de sus recursos simbólicos, efectuaron un proceso vigoroso de oposición a la construcción de la presa Cerro de Oro. Este movimiento y sus códigos produjeron preguntas acerca del mito y el ritual como parte de vislumbrar otro futuro diferente al que les estaban imponiendo.³⁸

³⁵ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama, 1967.

³⁶ Vittorio Lanternari, *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*, Barcelona, Seix Barral, 1966; *Occidente y el tercer mundo*, México, Siglo XXI, 1974.

³⁷ Eckart Boege, *op. cit.*, pp. 221-223.

³⁸ Véase, entre otros trabajos al respecto de la misma autora, Alicia Barabas, “Mesianismo chinanteco: una respuesta político-religiosa ante la crisis”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, UNAM, núm. 88, 1977.

³⁴ Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, México, Siglo XXI, 1979.

Los mazatecos reiteradamente me hablaron que mediante el viaje con el hongo o con la *ska María* podían ir al pasado, al momento del origen o bien a “ver” un hecho que consideraban violatorio y explicativo a las reciprocidades, para “enderezar” las situaciones adversas momentáneas orientándolas hacia un futuro favorable tanto en el plano individual, familiar o colectivo. Por supuesto, esto representa una negociación con el “eterno”. Este hecho –ligado a un mismo imaginario que está presente en leyendas mitificadas en las cuales el héroe local vence al águila come-hombres externo que pone en peligro al grupo– me llevó a explicar la acción ritual además de los discursos de reforzamiento grupal de los cuentos, como la visión que los mazatecos tienen acerca de su futuro. Se viaja al antes primordial ejemplar,³⁹ y desde ahí se interpreta el *ahora* en sus “desviaciones” para proyectarse de manera corregida al *mañana*. Tiempo y espacio son dos dimensiones básicas en la conformación de la concepción del mundo, en la cual los poderes del origen son los formadores y devoradores de la identidad. A diferencia del mito griego, en el mito mesoamericano la función de enlace de las genealogías de los dioses y los humanos⁴⁰ desaparece para reaparecer en el viaje chamánico. En otras palabras, mediante la ingestión de las sustancias psicoactivas, en el instante se puede viajar al origen, *cuando sólo había moscas* (como nos decía don Sabino en Nueva Patria, Soyaltepec) y reconstruir en este instante el momento original ante las distorsiones que la vida actual genera. A partir de estas y otras expresiones, el *corpus* de los mitos de origen o de sus fragmentos se puede organizar la *trama del origen*, siguiendo más o menos la estructura del *Popul Vuj* maya.

El relato mítico en sí no sólo explica la ejemplaridad del tiempo primordial, también proporciona los códigos del equilibrio-desequilibrio-equilibrio y reciprocidad que se movilizan indirectamente en los rituales. Se protege la milpa y las cosechas mediante un ritual en el que se sacrifica a un guajolote y se entierra como ofrenda para el *Chikón Nanguí* (chaneque mayor) o se bebe tepache con la madre tierra. En este sentido, la concepción del mundo mesoamericana, en su expresión mazateca, se basa en una *geografía étnica (sacrificial)* como referencia de un *intercambio recíproco* en lo simbólico entre desiguales, entre los humanos y la na-



turalidad sagrada con capacidad de agencia y de la cual los humanos forman parte. La producción, circulación y consumo de la concepción del mundo mazateca se genera y desarrolla alrededor del modo de concebir la naturaleza y las relaciones entre humanos.

Los aparatos de hegemonía

Cualquier organismo ajeno a la etnia que intervenga en la región tiene que reinterpretar cualquier actividad con los indígenas en el ámbito de lo imaginario o de lo simbólico. Se trata de lo que Bonfil, en un trabajo contemporáneo al nuestro, clasificaría como *cultura impuesta*.⁴¹ O Antonio Gramsci diría colocar a las clases subalternas en una situación *revolución pasiva*. Así, por ejemplo, estuvimos presentes en reuniones con el técnico agrícola de una institución bancaria que promovía créditos y paquetes tecnológicos e intentaba convencer que las semillas híbridas eran más productivas. Inmediatamente entra en una relación colonial de destrucción simbólica, del significado de las semillas milenarias, de la actividad de escogerlas, de adaptarlas por las propias mujeres y hombres indígenas. Se destruye sin mediación alguna un conocimiento, un germoplasma históricamente creado y sistemas agrícolas milenariamente probados. El campesino indígena pierde su soberanía alimentaria e intelectual cuando se vuelve consumidor de semillas industriales o procedimientos agrícolas ajenos a la milpa. Todos los que intervienen desde los aparatos de hegemonía tienen una visión del antes –un tiempo primordial mítico– pero esta vez como concreción del caos, la ignorancia, la insalubridad.

Una parte medular del trabajo etnográfico fue el análisis de la intervención de distintos organismos de Estado y también de organismos privados en las regio-

³⁹ Mircea Eliade, *op. cit.*

⁴⁰ Klaus Heinrich, *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältniss von Philosophie und Mythologie*, Fráncfort, Suhrkamp Verlag, 1966.

⁴¹ Guillermo Bonfil, *op. cit.*, p. 7.



nes étnicas. El trabajo etnográfico consistió en entrevistar a los distintos intelectuales de los aparatos sobre la interpretación de su quehacer en la región indígena. Tal vez la influencia más importante para conceptualizar dicha intervención colonial es el planteamiento de Gramsci acerca de los aparatos de *hegemonía y sus intelectuales orgánicos*. Los aparatos de hegemonía intervienen en la economía, en la organización social y en la concepción del mundo; en resumen, imponen consenso hacia la cultura dominante con matices locales y regionales. Son también aparatos de transformación de la cultura desarrollados en general desde la federación o de corte internacional. El concepto lo apliqué desde la perspectiva gramsciana que elaboró Buci-Glucksmann.⁴² En especial me interesó destacar cómo en las relaciones distantes entre una sociedad étnica y el Estado se crean puentes especiales plasmados en instituciones, los cuales actúan intentando una transformación regional, algo así como una *revolución pasiva* o cultura enajenada.⁴³ Para que exista *hegemonía* tiene que desarrollarse el consenso hacia lo impuesto, por lo menos desde algunos intelectuales de los aparatos hegemónicos locales (maestros, pastores, curas, ingenieros, licenciados en derecho, etcétera) y para que haya consenso se requiere una *transacción simbólica*. Esto es, se trata de la reelaboración de las interpretaciones de casi todos los ámbitos de la vida. Así, el cacique que actúa como el hombre fuerte de la región, se monta sobre el compadrazgo, a la vez que es generador de violencia a través de matones para imponer sus intereses a cargo de las relaciones de reciprocidad entre desiguales. El cacique que observamos en Jalapa de Díaz, era hablante de mazateco y puente entre una población étnica y culturalmente distinta y los que re-

⁴² Christine Buci-Glucksmann, *Gramsci y el Estado (hacia una teoría materialista de la filosofía)*, México, Siglo XXI, 1978.

⁴³ Guillermo Bonfil, *op. cit.*

presentan la hegemonía nacional, tanto política, económica y cultural. Se envenenó por un hechizo que le hizo la gente agraviada (se decía en la comunidad). Se trata, pues, de una lucha –en todos los ámbitos de lo simbólico– por la interpretación del grupo, de su geografía, de su economía y recursos naturales, de su historia y de su futuro, en resumen, de su vida.

¿Hacia dónde mirar?

El análisis realizado a partir de la etnografía de la región, lejos de ser exhaustivo, pretende cumplir con una de las premisas de entrada del estudio antropológico de lo regional: los distintos proyectos que de las regiones étnicas tienen los grupos sociales y el propio Estado en su versión federal y local. Por ello, la trama compleja del libro apunta a una pregunta general sobre la posibilidad de un proyecto propio (del control cultural por el pueblo indígena) en un territorio determinado.

Esta pregunta no es vana, como lo han demostrado las luchas posteriores como la de los zapatistas, que desarrollan su control cultural a través de la autonomía y libertad sobre un vasto territorio que abarca varios municipios, o de la reapropiación de los bosques en la sierra de Juárez, o el movimiento de cooperativas indígenas de la Tosepan Titataniske en la sierra de Puebla. Habría que apostarle a la reapropiación del territorio, de la cultura, del idioma, con cara a un proyecto endógeno biocultural. Creo que a G. Bonfil le gustaría esta idea.

