

Contradicciones en la identidad mazateca: construyendo un objeto de estudio.

Boege, Eckart.

Cita:

Boege, Eckart (1992). *Contradicciones en la identidad mazateca: construyendo un objeto de estudio*. Nueva Antropología, XIII (43), 61-81.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/eckart.boege/3>

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



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>.

Contradicciones en la identidad étnica mazateca: construyendo un objeto de estudio*

Eckart Boege**

EL AMBIENTE DE LA INVESTIGACION

Es difícil hablar de la obra de uno mismo, aun cuando se encuentre objetivada en un libro y circule en el mercado. Todos los libros tienen una parte de historia personal, en ellos aparecen desde las motivaciones profundas hasta aquellos elementos que surgen en el bailoteo de la cotidianidad del quehacer científico, social y político. En ese sentido esta obra se encuentra encuadrada en lo que se vivía en los años setenta y primera parte de los ochenta.

El libro no fue concebido igual a como resultó al final. No soy de aquellas personas que saben planificar todo y que no se salen del esquema. Esto no quiere decir que la investigación

antropológica en la sierra mazateca se realizara sin un plan o concepto. Sabía lo que no quería. No quería hacer una etnografía como aquellas que exponen desde el clima hasta la religión sin ningún vínculo teórico. Este tipo de etnografía ya había sido desarrollado en la región de estudio por Weitlaner y Villa Rojas.¹ (Reconozco de ellos, su vasta y tenaz experiencia de campo, que sin embargo pocos antropólogos nuevos han impulsado.) Ver y describir sin reflexionar y sin problematizar lo que se mira, me parecía que era una manera acrítica de relacionarse con la realidad. No creo en la etnografía libre de teoría, como criterio científico. Me parecía

* Eckart Boege, *Construyendo un objeto de estudio: Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, Siglo XXI, México, 1988.

** Investigador en el Centro Regional de Veracruz del INAH.

¹ Roberto Weitlaner, *Los mazatecos y chinantecos*, Museo Nacional de Antropología, INAH (Serie Culturas de Oaxaca), México, 1967; R. Weitlaner y Walter Hope, "The Mazatec", en: *Handbook of Middle American Indians*, vol. 8, Texas, 1969; Alfonso Villa Rojas, *Los mazatecos y el problema indígena de la Cuenca del Papaloapan*, Memorias del Instituto Nacional Indigenista, vol. VII, 1955.

importante hacer, mediante un tipo particular de etnografía, un estudio concreto de una etnia en donde la descripción se confrontara con los principales problemas nacionales, así como con las tesis que manejábamos en el debate teórico y político. No se podía avanzar más sobre la teoría sin sumergirse en los dramas sociales y viceversa; las etnografías recientes de inspiración boasiana (o caricatura de ella) no ubicaban cada uno de los aspectos observados en su verdadera dimensión, para obtener así algo que se podría llamar fetichismo datista, como criterio de verdad.

Me siento partícipe del torrente creativo que se generó en la crítica por parte del movimiento estudiantil del sesenta y ocho hacia lo que podemos denominar el sistema político mexicano. Para la antropología social esto significaba necesariamente la crítica al indigenismo, al "Estado-centrismo" de la acción indigenista, que fue sistematizada por Bonfil y otros² en la clásica obra *De eso que llaman antropología*. Uno de los temas preferidos fue la búsqueda de los *sujetos sociales del cambio*, del movimiento popular, de la confrontación con los generadores de la miseria, con los desestructuradores de las *identidades* parciales para ir hacia la *teoría del conflicto social* emanada del enfoque marxista.

Con varias generaciones de alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia de 1975 a 1982 con un nivel que podría calificar en ocasiones

de excelencia, buscamos vincular el estudio y la sistematización de los datos con la acción de grupos sociales que luchaban por una nueva sociedad en la cual los trabajadores directos tomarían su destino en sus manos.

Encontramos en la Coalición de Promotores Bilingües de Oaxaca un interlocutor social distinto a aquél de la academia pura o de las instituciones estatales. Fueron los miembros regionales de la Coalición quienes marcaron los primeros rumbos de la investigación. En efecto, la región se escogió después de una larga discusión acerca del ámbito político en que se desarrollaban las actividades de los promotores y de los sujetos sociales involucrados en procesos de cambio. En la región de Tuxtepec, Oaxaca, en un espacio muy reducido, se presenta un desarrollo agroindustrial y comercial impresionante, y a muy pocos kilómetros, las serranías inaccesibles con una economía de subsistencia. La zona abarca una variedad ecológica tremenda que va desde las planicies costeras con bosque tropical, pasando por los bosques mesófilos de niebla, hasta comunidades de coníferas puras. En esta área de serranías formidables con sus distintas unidades ambientales los mazatecos adaptaron la cultura mesoamericana del maíz. Una buena parte de la etnia se encontraba afectada por el segundo megaproyecto —después de la presa Miguel Alemán—: la presa Cerro de Oro, gran proyecto del capital nacional e internacional y ubicada en la Cuenca Baja del Papaloapan. El conflicto generó un movimiento con varias facetas, que incluyen una de carácter milena-

² Guillermo Bonfil, et. al., *De eso que llaman antropología mexicana*, Nuestro Tiempo, México.

rista y al mismo tiempo, un movimiento social independiente (Coalición de campesinos obreros y estudiantes de Oaxaca, COCEO) disputaba las presidencias municipales a los caciques locales. También había intentos de organización independiente alrededor de la lucha por la comercialización del café y de la tierra.

Miembros de la Coalición nos proponían realizar un estudio que interpretase esta problemática. Había que buscar un ambiente propicio para confrontar con la realidad mexicana lo que habíamos elaborado en las aulas y en estudios regionales en otras zonas. Por ejemplo, con la investigación realizada bajo la dirección de Roger Bartra en el Valle del Mezquital, nos habíamos entrenado para analizar las contiendas de clase y de la organización del poder político en una región agraria. Mi reflexión después de esta experiencia, iba en el sentido de que habíamos dado poco peso al elemento étnico dentro del proceso regional a pesar de la importancia de su componente hñähñü (otomí).

LA DISCUSIÓN DE LO ETNICO Y LA REGION

En 1973 surge en México por primera vez el concepto de *etnocidio* aplicado por Alicia Barabas y Miguel Bartolomé³ quienes con esta perspectiva analizan la ruptura grupal que significa el desalojo de más de 25 mil chinante-

³ Alicia Barabas y Miguel Bartolomé, "Hydraulic development and ethnocide. The mazatec and chinantec people of Oaxaca", en: *International Workgroup for Indigenous Affairs*, núm. 15, Copenhague, 1973.

cos del embalse de la presa Cerro de Oro (hoy Miguel de la Madrid) y la historia del desplazamiento de 20 mil mazatecos de sus tierras más fértiles que se occasionó con la construcción de la enorme obra hidráulica de embalse de la presa Miguel Alemán. El "reacomodo" territorial de las poblaciones hacia otras partes dispersó a la etnia. El conflicto alrededor del desalojo por el embalse de la presa Cerro de Oro se generó porque de alguna manera los chinantecos habían asimilado las vicisitudes que experimentaron los mazatecos en su desalojo: por eso rehusaban a ser reubicados.

La discusión del etnocidio, las lecturas de Frantz Fanon⁴ y las de Bandalier,⁵ las impugnaciones contra la antropología generada de acuerdo con los intereses directos del *colonialismo* (Leclercq⁶) y de los intereses de las demandas en el mercado nacional e internacional en nuestro país, me volvieron especialmente sensible al desarrollo de una antropología respetuosa de los grupos étnicos (me preguntaba si realmente podía existir tal antropología). Un componente de la metodología empleada en el trabajo de campo fue el reconocimiento de que cada uno de los miembros del grupo étnico así como los caciques, los funcionarios o los curas manejan un criterio de realidad regional que requería ser ubicado socialmente. En innumerables pláticas y en-

⁴ Frantz Fanon, *Los condenados de la Tierra*, FCE, México, 1969. Del mismo autor: *Sociología de la Revolución*, Era, México, 1968.

⁵ G. Bandalier, *Antropología Política*, Alianza Editorial, España, 1966.

⁶ Gerard Leclercq, *Antropología y colonialismo*, Editorial THF, Medellín, Colombia, 1972.

trevidas, los distintos intelectuales mazatecos⁷ me infundieron gran respeto por la dignidad en el manejo de su conocimiento. Subjetivamente me identificaba con la oposición al caciquismo local, a los acaparadores y a la burguesía regional y, en general, a los intentos de penetración estatal en la región. Esta identificación no resultó del todo fácil ya que los procesos sociales regionales en general no se presentan en blanco y negro tanto como la identificación personal y la teoría querían expresarlos. Esta simpatía original hacia la oposición no me impidió realizar varias entrevistas con los poderosos locales y regionales.

Los mazatecos habían sido estudiantes principalmente bajo dos ejes básicos: uno, en torno a la revelación, para la Antropología y para el mundo, uno de sus secretos más celosamente guardados e íntimos: el uso ritual de los psicotrópicos (los hongos, la semilla virgen o el olloliuqui y la ska Santa Marfa). El otro, en referencia a la intervención masiva del Estado, sobre todo en la parte baja, y en relación a una ruptura traumática por la destrucción y arrebato de la cuarta parte de su mejor territorio a favor del llamado desarrollo nacional, con la construcción de dos presas. Cuando emprendimos la investigación en la región habían ya 25 años de acción indigenista y 50 años de estudios antropológicos.

Con estos antecedentes de la confrontación de la etnia con el exterior, era importante entonces definir como tema principal el de la identidad étnica

dentro de los parámetros analíticos de *etnia, clase, cultura subalterna, región, proyecto étnico, clase dominante, nación, cultura dominante*. Es obvio que habría que construir una teoría coherente que pusiera en juego estos conceptos. En especial, en mi reflexión adquiría gran presencia la cuestión de cómo manejar el concepto de cultura. Hay que recordar que a principios de los años setenta, los integrantes de una corriente pensábamos que con el concepto de totalidad del materialismo histórico podríamos superar la acepción omnímoda que del concepto cultura tenía un Kluckhohn por ejemplo, concepto que, al ser general, finalmente no nos decía nada. Pensábamos que los conceptos *modo de producción* y *formación social* históricamente construidos bastaban para acercarnos a las distintas realidades de nuestro país. Sin embargo, el elemento cultura adquiría una nueva dimensión analítica cuando nos introducíamos al estudio del modo de vida, de movilización, de organización y nos familiarizábamos con la discusión que desarrolló Gramsci y Almícar Cabral⁸ y que en diversas facetas introdujo Nestor García Canclini⁹ en nuestro ámbito.

El enfoque general sobre la cuestión nacional y étnica se perfiló en las discusiones generadas durante la maestría en antropología social en la ENAH, que en lo que a mí se refiere, se fundamentó en la lectura de Antonio Gram-

⁷ Uso el término intelectual en el sentido gramsciano.

⁸ Almícar Cabral, *Cultura y liberación nacional*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH, (Cuiculco), México, 1981.

⁹ Nestor García Canclini, *Las culturas populares en el capitalismo*, Nueva Imagen, México, 1982.

sci¹⁰ y en la antropología italiana¹¹ emanada de esta corriente de interpretación. Intervinieron en la discusión de la cuestión nacional y cultural José Luis Najenson¹² y Leo Zuckermann. Con Héctor Díaz Polanco y Gilberto López reflexionamos alrededor de lo étnico, en especial a la luz de las experiencias de Guatemala y la Costa Atlántica de Nicaragua, sobre todo en lo que se refiere a la autonomía regional.

Acontecimientos regionales en México como los movimientos de la COCEI (Coalición Obrero Campesino Estudiantil del Istmo) en el Istmo de Tehuantepec y en Santa Fe de la Laguna en Michoacán marcan el entorno socio-político de la discusión que planteo en el libro. Aquí la cuestión nacional se vuelve clave. El mismo título "Los mazatecos ante la Nación" me pareció que levantaba una pregunta: ¿no son parte de la nación los mazatecos? Lo que me quedaba claro es que no estaban fuera de la nación, pero que a la vez, su falta de reconocimiento como etnia o nacionalidad les negaba su es-

¹⁰ Aquí fueron especialmente revelatorias las discusiones de Gramsci alrededor de la articulación del norte desarrollado con el sur "campesino" subdesarrollado de Italia. *Los intelectuales y la organización de la cultura; Literatura y vida nacional y El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, México, Juan Pablos, 1976.

¹¹ Satriani Lombardo, *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas*, Nueva Imagen, México, 1978; Vittorio Lanternari, *Movimientos Religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*, Seix Barral, Barcelona. Del mismo autor: *Occidente y el tercer mundo*, siglo XXI, México 1974; Ernesto Martínez, *El mundo mágico*, UAM, Serie ensayo, núm. 32, México, 1985.

¹² José Luis Najenson, *Cultura nacional y cultura subalterna*, Universidad Autónoma de Toluca, México, 1979; "Etnia, clase, nación en América Latina", en: *Boletín de Antropología Americana*, núm. 5, Julio, 1982.

pecificidad y los convertía en una suerte de sujetos sociales nacionales clandestinos.

La nación no sólo se compone de la suma de todos sus integrantes, clases y fracciones y grupos sociales. También es producto de una *relación de fuerzas* en la cual se impone un proyecto dominante que afirma o niega la proyección grupal. Estoy convencido que un proyecto nacional, por más que se incorpore a la economía mundial, tiene que reconocer sus particularidades y desarrollar sus potencialidades específicas definiendo política y culturalmente un *projeto étnico*. Me decidí por el título que finalmente sustenta el libro porque pienso que si bien los grupos indígenas son parte de la nación, no existe un reconocimiento claro dentro del proyecto nacional de su ser específico.

Mi referencia analítica es el análisis *unitario* de lo étnico. Por ello parto de otra pregunta: ¿qué lugar tiene la etnia dentro del esquema contradictorio de las clases sociales en la región?

A la luz de este enfoque se desarrolló una reflexión crítica respecto a Aguirre Beltrán (*Regiones de Refugio*), de Rodolfo Stavenhagen (*Clases Sociales y la relación colonial en Chiapas*), de Guillermo Bonfil, Alicia Barabas y Miguel Bartolomé (estos últimos se inclinaban cada vez más hacia las Resoluciones de Barbados I y II). Mi propia experiencia en la Costa Atlántica de Nicaragua, me permitía observar de cerca cómo algunos dirigentes de grupos étnicos utilizaban la interpretación radical de la "teoría del cuarto mundo" para desarrollar una política beligerante en momentos en que el diálogo con

el Frente Sandinista era necesario y posible.

En el libro se interpreta la región étnica desde el marxismo. Desde esta perspectiva analítica, las preguntas básicas se construyen a raíz de la formación de la región a partir del desarrollo desigual generado por la división nacional e internacional del trabajo, por vocaciones ecológicas, ubicación dentro del mercado y composición de su población. El desarrollo desigual o el sometimiento de distintos capitales regionales (aun el usurero) al gran capital financiero tiene su expresión social y política y también cultural. Me interesó conocer los proyectos de desarrollo regional defendidos por los distintos grupos sociales pertenecientes a diferentes clases sociales. Dentro de esta perspectiva, el proyecto regional étnico no existía de manera explícita. ¿Quiénes son los interlocutores sociales para la construcción de un proyecto regional socioeconómico no saqueador?

Gramsci (*op. cit.*) me condujo a reflexionar sobre la función del Estado y de los *intelectuales orgánicos locales y regionales* (el cura, el maestro, el pastor, los agrónomos, los funcionarios, etcétera) en las mediaciones entre las ciudades y las regiones agrícolas étnicas y serranas. Es en el terreno del desarrollo desigual y de los fenómenos sociales y culturales que lo acompañan, donde la antropología puede hacer aportaciones creativas sin abandonar el paradigma globalizante. Uno de mis problemas teóricos fue la interpretación de procesos finos, que se han interiorizado o formado localmente mediante transacciones, hibridaciones o negaciones culturales

producto de la relación entre Mesoamérica y la dominación primero española y posteriormente nacional. El resultado adopta la forma de una controversia sorda y regional entre la interpretación mazateca del mundo y la de los agentes de los aparatos hegemónicos.

Este estudio se ubica dentro de lo que podríamos llamar la referencia regional en los estudios antropológicos. ¿Qué concepto de región usar? ¿Cuáles son sus límites y cómo se articula con el resto de la sociedad? El concepto de *regiones de refugio* que acuñó Aguirre Beltrán¹³ es una referencia obligada en la reflexión acerca de la región étnica. Llaman la atención varios de sus conceptos como el de ecología hostil o el de casta por ejemplo, para delinear los elementos constitutivos de las regiones de refugio. Recuerdo que en un principio participé en una especie de reacción crítica ante su conceptualización. Sin embargo, después del trabajo con los mazatecos creo comprender mejor los fenómenos sociales que quería describir y analizar. Su trabajo toca prácticamente todos los temas importantes para el estudio de una etnia. Su gran mérito estriba en hacer un trabajo pionero en México al conceptualizar la región étnica. Sin embargo, también es cierto que expresa confianza desmedida hacia el Estado en su incursión especializada en las regiones étnicas para resolver los problemas en que se halla inmersa la etnia, y poco interés en las reivindicaciones étnicas como tales.

¹³ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de Refugio*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1967.

La interpretación que hace Armando Bartra¹⁴ de la región como un subsistema en equilibrio precario en medio de los conflictos sociales, me parece más precisa para estudiar las regiones étnicas, por lo menos para la situación étnica de los años setenta, ya que según este enfoque se podrían tener distintos escenarios que van más allá de los descritos para las regiones de refugio. En la metodología de Bartra las regiones se enmarcan en las contradicciones estructurales e históricamente formadas, en las cuales un factor determinante es la división nacional e internacional del trabajo y del capital (y aprovechar ciertas vocaciones ecológicas en relación con el acceso al mercado E.B.).

En un subsistema socioeconómico en equilibrio precario se establecen relaciones de fuerza claras para impulsar los distintos proyectos regionales de los diferentes grupos sociales. Como parte del método, hay que identificar el "tema" básico que pone de manifiesto las contradicciones sociales y los grupos que intervienen, para relacionarlos con los proyectos regionales que imponen los distintos grupos sociales. Metodológicamente hablando, intenté buscar los procesos estructurantes de la región así como aquellos que se refieren a la desestructuración. Evidentemente los acontecimientos a largo plazo como la introducción del café o bien los de corto plazo como las relocalizaciones y la construcción misma de las dos presas son ejes definitarios para la vida mazateca. Con el análisis lógico-estructural

e histórico-genético intenté definir la región étnica complementando la cuestión de la explotación del trabajo regional con la de la destrucción de los recursos naturales por el capital global con sus puentes en la región. Respecto a la historia acudí únicamente bajo la pregunta ¿qué hace falta para entender tal o cuál situación?

Para mí ha sido importante reflexionar sobre el equilibrio precario entre los recursos naturales cada vez más escasos y una población que crece, no como un problema de aritmética malthusiana sino como producto de la explotación regional. Si corremos el modelo por unos años más, podemos ver escenarios de pobreza extrema y páramos desolados muy difíciles de reconstruir, parecidos a los de la mixteca alta. Cabe, desde luego, la contrapregunta ¿cuál podría ser la política para un intercambio igual entre regiones de tal manera que la riqueza de recursos naturales sea a su vez manejada por los propios mazatecos de manera sostenida, sin destruir la biodiversidad y que sea la base del bienestar regional?

Sobre esta matriz de aparente coherencia regional sustentada en las actividades socioeconómicas, se sobrepone otra que es la de la etnia, con su cultura y organización territorial y que no coincide necesariamente con las regiones económicas. De hecho, encuentro que lo que era una región unitaria como subsistema socioeconómico se ha disuelto en por lo menos dos regiones. En ellas, los mercados de intercambio regional entre distintos productos generados en diferentes pisos ecológicos son sustituidos por el comercio a larga

¹⁴ Armando Bartra, *Algunas notas en relación a los instrumentos que pueden ayudar a sistematizar la información*, mimeo, México.

distancia dentro de la división nacional e internacional del trabajo. La mazateca alta, que es la más poblada, tiene el papel de surtir a la mazateca media y a la zona de las planicies de fuerza de trabajo temporal para las plantaciones de caña de azúcar y de café, o bien en la industria de la construcción y el servicio doméstico en ciudades como Tuxtla Gutiérrez, Tehuacán, Puebla, en el D.F y en los Estados Unidos.

El recorte de región que utilicé pretendió señalar que el criterio étnico se sobrepone con el criterio lingüístico. De esto resultaba un territorio serrano de aproximadamente 2000 km². El criterio lingüístico se confirmó en el trabajo de campo, con la observación de que los mazatecos prefieren casarse entre ellos que con los chinantecos, nahuas y cuicatecos que habitan en sus límites.

Al tomar como preferencia teórica a los llamados "campesinistas" radicales (no oficialistas), me resultaban mucho más útiles las tesis de Armando Bartra acerca del campesinado, algunos de cuyos elementos comparte con la tesis de Eric Wolf.¹⁵ Estas me sirvieron para explicar la organización social y política, desde el punto de vista étnico, de un grupo mayoritariamente campesino. Dentro de las estrategias campesinas de producción me llamó la atención la conceptualización de Wolf de los distintos fondos de la producción, el *fondo ritual* que tiene para ciertas

tas comunidades étnicas una relevancia básica dentro de las alianzas sociales. Los gastos para la fiesta comunitaria del santo patrono, y para la fiesta semi-privada o de los *ritos de pasaje*¹⁶ cimentan alianzas sociales.

La economía y la sociedad basadas en la producción para la subsistencia dentro del desarrollo desigual constituyen para mí los goznes de la cultura étnica hoy en México. Cuando interpretamos un tanto más libremente el concepto de *economía moral* de Thompson¹⁷ podemos entrever la existencia de una serie de estrategias productivas que comprenden, entre otros elementos, el de las alianzas sociales con una lógica distinta a las decisiones relacionadas con las condiciones que dicta el mercado. Es por ello que hablo de una ética o moralidad dentro de la economía. Este hecho se manifiesta de manera dramática cuando el curandero trata de poner de manifiesto el origen de las enfermedades de sus pacientes. El intercambio que realiza al movilizar lo simbólico en los rituales así como el que se presenta en la vida cotidiana a través de distintas relaciones de reciprocidad (aún entre desiguales) tiene que ver con esta "economía moral". Expresiones como "la bruja ya mató a varios que se hicieron ricos teniendo tienda" denotan un igualitarismo como valor ético-social.

Me interesó incorporar en el análisis el concepto de *estrategias mesoamericanas*

¹⁵ Eric Wolf, *Los campesinos*, Labor, México 1971; Armando Bartra, "El comportamiento campesino de la producción campesina", en: *Cuadernos Universitarios, Ciencias Sociales*, Universidad de Chapingo, México, 1982.

¹⁶ Arnold Van Gennep, *The rites of passage*, University of Chicago Press, Chicago, 1960.

¹⁷ E. P. Thompson, *Tradición, revuelta y conciencia de clase, la economía moral de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII*, Grijalbo, Barcelona, 1979.

nas de producción alrededor de la cultura del maíz. En especial, el manejo de agroecosistemas con matices ecológicos marcados por la alternancia de la montaña con profundas barrancas en este ambiente de neblina de la mazateca media y alta. Aunque no hice un análisis medianamente satisfactorio tanto del manejo agrícola como del etnoconocimiento sedimentado en el idioma mazateco, lo tomo en cuenta para enmarcarlo en las estrategias de subsistencia de origen mesoamericano y actualmente articulado al mercado por varias vías. Mi formación mesoamericanista la obtuve con Paul Kirchhoff con quien trabajé varios años principalmente sobre religión y sociedad mesoamericana. Alfredo López Austin ha señalado en varias ocasiones que lo que yo definía como mazateco en realidad es una adaptación de Mesoamérica. Los trabajos de E. Hernández X.¹⁸ Silvia Terán y Daniel Zizumbo¹⁹ desarrollan una veta de lo que pudiesen ser las estrategias mesoamericanas de producción y su vinculación con los distintos agroecosistemas. Este enfoque adquiere en estos momentos una relevancia particular ya que no existe hoy en día una estrategia agrícola oficial para el cultivo en laderas y las técnicas modernas no han logrado superar la mesoamericana, que

hasta cierto punto ha mostrado una gran eficiencia. Sin estudios agronómicos sistemáticos de las estrategias productivas mesoamericanas, la agronomía oficial y las agencias extensionistas han dejado de lado un potencial de conocimiento empírico extraordinario.

El conocimiento de la geografía, sus matices ecológicos, el suelo, la humedad, los ciclos agrarios, en pocas palabras, el manejo de una "agricultura étnica de montaña" con la presencia de por lo menos cien productos confirma la tesis de Silvia Terán y Daniel Zizumbo²⁰ respecto a la existencia de estrategias múltiples de tipo botánico, para enfrentar la escasez generada por un clima adverso a la agricultura. Hay que reconocer también que en grandes territorios mazatecos, esta agricultura mesoamericana y este conocimiento se está deteriorando y cediendo el paso a una agricultura capitalista de los paquetes tecnológicos, misma que presenta graves problemas sociales cuando una gran parte del campesinado no puede acceder a ella, problemas de contaminación, de dependencia al mercado y destrucción de los suelos.

LA IDENTIDAD COMO HILO CONDUCTOR

La reflexión sobre lo étnico y sus proyectos explícitos o implícitos me llevó a otras preguntas alrededor de la cons-

¹⁸ Efraim Hernandez X., "Xolocotzia", en: *Revista de Geografía Agrícola*, Universidad Autónoma de Chapingo.

¹⁹ Efraim Hernandez X., "Xolocotzia", en: *Revista de Geografía Agrícola*, Universidad Autónoma de Chapingo; Silvia Terán y Daniel Zizumbo "Las semillas de la cultura, los agroecosistemas tradicionales como alternativa de desarrollo", en: *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, núm. 72, Mérida, Yucatán, 1985.

²⁰ Silvia Terán y Daniel Zizumbo, "Las semillas de la cultura. Los agrosistemas tradicionales como alternativa de desarrollo", en: *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, núm. 72, Mérida, Yucatán, 1985.

trucción de las identidades: ¿cómo se forman las identidades sociales de grupo, en especial la étnica? ¿qué papel tiene para la formación de la identidad la contradicción de la etnia con el exterior, *es decir*, con el otro? El tema de la identidad era nuevo en nuestro ámbito caracterizado por un escaso desarrollo en discusiones teóricas o en aplicaciones prácticas de la investigación. Me parecía entonces importante desarrollar una teoría de la identidad étnica de los indígenas de México a partir de la autoimagen ofrecida en las distintas entrevistas. Trabajar con la autoimagen es una empresa difícil ya que si se es mazateco, ante un entrevistador no mazateco fluye un discurso aprendido. Había que descifrar esa autoimagen "Nosotros los Ha shuta enima trabajamos en el monte, quiere decir que somos personas humildes, indígenas que no sabemos hablar..."

Yo tenía una influencia difusa de Roheim, de Erikson por parte de la vertiente de la etnología psicoanalítica, también de la discusión de los etnopsicólogos suizos como Maya Nadig, Mario Erdheim y los esposos Parin.²¹ Sin embargo, aunque muy sugerentes los enfoques, decidí mi propio camino aprendiendo de Erikson²² el tortuoso y complejo manejo del otro en el *afuera* y el *adentro* y el no menos contradictorio concepto de la *identidad* sobre todo

cuando se aplica a minorías sociales étnicas.

La territorialidad, el trabajo y la cultura del maíz reorganizada por los ejes estructurantes como el café o las disrupciones de la presa, la relación con las sierras, ríos, selvas, son el corazón de la creación de la identidad étnica de los mazatecos. Este reconocimiento no bastó para desarrollar la tesis de la identidad grupal. Varios mazatecos no se identificaban como mazatecos sino como jalapeños (Jalapa de Díaz), ixcatecos (Ixcatlán), ayautecos (Ayautla), etcétera. Sin embargo, a todos les une un idioma, contenido en la autodefinición. En efecto, el grupo hoy por hoy se identifica por sus relaciones sociales cimentadas en parte en el parentesco y en las alianzas de familias patrilocales alrededor de un consejo de ancianos. Si bien es cierto que en vastas regiones de la mazateca, el consejo de ancianos ha dejado de existir a favor del caciquismo y de organismos partidistas, sigue recomponiéndose en formas modernizadas por municipios y/o comunidades.

Este hecho me llevó a la pregunta ¿cómo los campesinos mazatecos se organizan socialmente, más allá de los organismos políticos oficiales? En la discusión del concepto de *lealtades primordiales* que desarrolla Hamza Alavi²³ encontré una base importante para analizar los motores sociales de la organización política e interpretar el quehacer del consejo de ancianos. No intenté aquí sustituir el concepto de clases so-

²¹ Nadig Maya, *Die verborgene Kultur der Frau, Ethnopsychanalytische Gespräche mit mexikanischen Bauerninnen*, Fischer Verlag, Frankfurt, 1986; Mario Erdheim, *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit. Eine Einführung in den ethnopsychanalytischen Prozess*, Suhrkamp Verlag, 1982.

²² Erik Erikson, *Identidad, juventud y crisis*, Taurus 1980; *Sociedad y adolescencia*, Siglo XXI, México.

²³ Hamza Alavi y Eric Hobsbawm, *Las clases sociales y las lealtades primordiales*, Cuadernos de Anagrama, Barcelona, 1976.

ciales por el de la primacía de la organización social y el parentesco. Más bien pensé en ubicar su papel ante nuevos problemas sociales y políticos. En efecto, más que describir el sistema de cargos y las clasificaciones de parentesco pero a la vez sin sobrevalorar o subestimar la importancia de cada uno de los aspectos de la organización social, mi enfoque buscó aclarar cuáles son los pivotes de la organización social inter e intraclase. Uno de ellos se da alrededor de las reciprocidades, aun entre desiguales, como en el caso del compadrazgo que es la fuente de poder de los ancianos (encontramos por ejemplo a ancianos socialmente reconocidos como tales con alrededor de cincuenta compadres), y el papel que éstos juegan en la toma de decisiones del grupo.

Con Neiburg,²⁴ hicimos una investigación exclusivamente alrededor del consejo de ancianos, su crisis y su recomposición. Aquí se conceptualiza el poder mazateco dentro de la discusión un tanto matizada del *indirect rule* inglés cuya unidad organizativa es entre otras, el municipio. Por ello, los intentos de reconcentración de tantos municipios oaxaqueños en unos pocos —intención del gobierno del estado, en varias ocasiones— han encontrado gran resistencia en la población indígena. Con las alianzas de familias extensas patrilocaes, descubrimos la tendencia de la *circulación extracomunitaria de mujeres* (y lo que implica en términos de las reciprocidades) dentro del municipio, pero también dominantemente

alrededor de las comunidades que se encuentran en los caminos hacia el mercado principal. Esta construcción de redes de organización social está fundamentada en el lenguaje, por cuanto al control de la economía sexual se refiere. Asimismo, este intercambio le asigna a la mujer el papel de aglutinadora cultural en la región.

Es evidente la influencia que tuvieron en mis lecturas Freud y Reich, y un texto muy temprano de Habermas sobre la familia en el capitalismo, para tratar de entender el papel de la familia en la economía sexual y el sentido del sometimiento de las mujeres. Analizo el papel social de la represión sexual y la ritualización de las relaciones entre hombres y mujeres, todo para sustentar las alianzas entre familias patrilocaes. Mujeres y hombres se saludan, según la distancia social, tanto por parentesco como por generaciones. Toda esta organización está fundamentada a través de los *ritos de pasaje*, de las *reciprocidades* y a través del poder de los ancianos mediante las lealtades primordiales. Los ancianos (donde todavía existen como consejo) representan la unidad social, política y simbólica del grupo, ya que a la estructura social fundamentada en el parentesco y el compadrazgo (conocimos ancianos que tienen hasta 50 compadres) se le sobrepone el consejo como organización política y a la vez simbólica, con el manejo de la curación, la hechicería y el uso de los psicótropicos. La lectura crítica de la obra de Meillassoux²⁵ me sirvió para com-

²⁴ Federico Neiburg, *Identidad y conflicto en la sierra mazateca*, INAH, México, 1988.

²⁵ Claude Meillassoux, *Mujeres, graneros y capitales*, Siglo XXI, México, 1977.

prender que estas estructuras sociales y políticas pueden reproducir la acumulación regional del capital sin ser destruidas. Habría que destacar la importancia de las *gerontocracias* y la circulación de mujeres que se sobreponen a las unidades domésticas de producción. Asimismo, resultó muy importante la organización de los chotos u homosexuales hombres, que tienen un papel preponderante en la organización del curanderismo y los rezanderos, en las nuevas situaciones actuales. Los temas sociales están muy permeados por la división según edades, roles sexuales y el parentesco.

Una de las conclusiones más sorprendentes respecto al conocimiento étnico generado a través de la experiencia, fue que un acto agronómico y agrícola es a la vez un acto social, religioso y político. Desde la perspectiva social de occidente y del desarrollo de la ciencia estamos acostumbrados a separar los campos de estudio como la economía, agronomía, geografía o religión. Sin embargo, en estas sociedades étnicas con trazos mesoamericanos no se hace esta separación. Por lo tanto, no hay una sobreposición de la disciplina científica que estudia aspectos especializados con la práctica múltiple de la vida de los grupos étnicos. El intelectual local que maneja e interpreta las distintas prácticas es a la vez agricultor o artesano, rezandero, curandero y agrónomo, psiquiatra y anciano. Por ello, el estudio del sistema de las representaciones tiene un peso importante en la reflexión sobre los mazatecos.

EL SISTEMA DE REPRESENTACIONES

La constatación anterior me llevó a estudiar un tercer aspecto en la creación de la identidad. ¿Cómo se ubica la relación entre el entorno geográfico, el trabajo en el monte y las relaciones sociales dentro del sistema de representaciones cuyos ejes estarían trazados según la concepción del tiempo y espacio del quehacer humano? ¿Cuál sería la versión mazateca del "ántropos"? De entrada diría que es una interpretación indisoluble de la relación del humano con la naturaleza. Hay una unidad interpretativa y práctica al respecto. No existe un concepto específico de naturaleza. Se refieren a ella como parte integral del devenir humano incuestionable para que pudiese "sobrevivir". El mito y el ritual fueron los temas favoritos para estudiar el sistema de representaciones.

La discusión que levanta Levi-Strauss en su *Finale*²⁶ sobre la definición de mito y su relación con el ritual me alertó sobre la necesidad de tomar con cuidado la interacción entre estas dos facetas del sistema de representaciones.

Creo que no hay mejor forma de conjuntar estos dos sistemas de representaciones estrechamente ligados que analizar el universo temático alrededor de lo que podríamos llamar los (as) curanderos (as) y hechiceros (as) o, en mazateco, los *hombres y mujeres de conocimiento* (*Tchinea, Teej o Taa*). Son verda-

²⁶ Claude Levi-Strauss, *El hombre desnudo*, Mito y religión IV, Siglo XXI, México, 1976.

deros intelectuales de un grupo social sin escritura en el que la experiencia y el aprendizaje recrean constantemente sin congelarlo en una imagen o en letras. Los rituales son un universo privilegiado para observar la producción, circulación y consumo de lo simbólico, aun cuando se destruyen otras instituciones sociales mazatecas como sería el consejo de ancianos. Sobreviven independientemente de los aparatos de hegemonía y en varias ocasiones históricas van en contra de ellos. Algunos mazatecos también utilizan su poder simbólico para obtener ventajas personales. Observé asimismo la maleabilidad del fenómeno chamánico cuando se moviliza para cuestiones políticas, desastres naturales y sociales o ante la intervención masiva por parte del Estado en la región.

Cuatro autores muy disímbolos son los que me ayudaron a esclarecer estos temas. Comencé con Mircea Eliade²⁷ cuya elaboración del chamanismo desde el punto de vista fenomenológico es extraordinaria. Me fue muy útil para organizar e interpretar un vasto material de campo, el ubicar el curanderismo y la hechicería mazatecas dentro del chamanismo (por las *técnicas del "extasis"*), y para formularme preguntas sobre el papel del *tiempo primordial*, el vuelo, mágicos viajes, el papel del psicótropico. Pero justamente había un área vedada en la fenomenología de Eliade: el contexto social y político del aquí y ahora en que se ubican los hom-

bres y mujeres de conocimiento mazatecos. ¿Cómo se convierte un hombre o mujer en curanderos o hechiceros? ¿Cómo se ubican socialmente? Al respecto observo que son especialmente los ancianos, las ancianas, las viudas y los homosexuales hombres que desarrollan esta vocación. Este elemento me remite a una discusión de etnografía comparada con las reflexiones de los bardajes en el grupo de los indios de las praderas norteamericanas. El tema permite vincular el chamanismo con la actividad sexual, la abstinencia, la posibilidad de fecundar y los roles sexuales.

Uno de los elementos más importantes del sistema de representaciones mazateco es el "viaje" del chamán y su paciente. ¿Es posible conocer desde afuera este tipo de experiencias? ¿Qué hace falta para tener una mínima idea de lo que ven y sienten los mazatecos en este viaje? ¿Cuál es el significado dentro de la contienda por la interpretación del mundo en el grupo social y en el exterior? Mi método de acercamiento ha sido no sólo observar el ritual sino pedir a cada uno de los participantes su versión de lo que vio o sintió. Ya en el trabajo de campo fue casi imposible efectuar todos los pasos necesarios por lo que me tuve que conformar con relatos en mazateco y la discusión de cada uno de los puntos con los traductores mazatecos. (Una gran debilidad del estudio fue que nunca aprendí el mazateco, deficiencia que también observo en la mayoría de los antropólogos(as) que estudian la cuestión étnica.)

Había conocido los textos de Bení-

²⁷ Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, FCE, México, 1976; *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid, 1967.

tez, Estrada y Wasson²⁸ que abordan el mismo problema. Sin embargo, ninguno de ellos incluyendo a Weitlaner y Furst se preocupó de ubicar a los hombres y mujeres de conocimiento en la organización de la cultura, de la sociedad y en la política.

Los dos textos de Levi-Strauss en su primera compilación de la *Antropología Estructural*, 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 algo que reconstruir, que el paciente tiene que saber, así como su entorno comunitario o la “opinión pública”. Hay realmente una analogía entre cura chamánica y psicoanalítica en el reavivamiento y dramatización de los hechos o situaciones traumáticas aparentemente ocultas. Es por esa interpretación que me animé a desarrollar la tesis de que el acto de curación traduce la *ansiedad culturalmente construida en un conflicto social oculto* que hay que dramatizar a través del ritual (que es el papel del ritual de curación). Al contrario de la curación, la hechicería traduce un conflicto social en ansiedad, que puede llevar si no a la muerte sí a la enfermedad.

Uno de los problemas de investigación más importantes es el de verificar las interpretaciones generadas en una entrevista, en un colectivo de una comunidad o de un municipio. ¿Hasta dónde los mazatecos comparten en ge-

neral esta concepción del mundo? La única respuesta que tendría es que si se da en un pequeño grupo, en una persona sí y en otras no, también se está observando un fenómeno grupal que hay que clarificar.

La interpretación mazateca del conflicto se basa en la violación de las reciprocidades (tanto en relación con la naturaleza como entre los humanos) mientras su dramatización ritual en lo simbólico se ubicaría en la reparación de lo mismo. A estas conclusiones llegué confrontando el material de campo con las interpretaciones de Malinowski y Mauss.²⁹ Sin embargo, las sociedades étnicas que estudiamos en México no son sociedades de tipo segmentario. Por lo tanto, la reciprocidad adquiere su sentido distinto dentro de las *alianzas* entre las familias patrilocales, cimentadas en los *ritos de pasaje*.³⁰ ¿Qué método usar para el análisis de lo simbólico y bajo qué definiciones? Las definiciones de lo simbólico y de los *símbolos rituales* de Turner³¹ me fueron muy útiles, intenté aplicar su propuesta metodológica, esto es, la forma externa y las características observables, las interpretaciones ofrecidas por los especialistas religiosos y los fieles, y los contextos significativos elaborados por el antropólogo.

La búsqueda de la relación entre el ritual de la curación y el mito de origen

²⁸ Bronislaw Malinowski, “The essentials of the Kula”, en: *Argonauts of the Western Pacific*, Dutton, Nueva York, 1961; Marcel Mauss, *Die Gabe*, Husser Verlag, Munich, 1925.

²⁹ Arnold Van Gennep, *The rites of passage*, University Press, Chicago, 1960.

³¹ Victor Turner, *La Selva de los Símbolos*, Siglo XXI, Madrid, 1966.

²⁸ Fernando Benítez, *Los hongos alucinantes*, ERA, México, 1964; Gordon Wasson y Valentina Wasson, *Mushrooms of Russia and History*, Patheon Books, 1957.

ya observado por Elíade, se refuerza indirectamente en el drama de la curación. Pero el enfoque del fenómeno de la interpretación del mundo sobre la base de este conocimiento me lo inspiró De Martino.³² Este extraordinario teórico de las religiones me ayudó a ubicar el chamanismo dentro del drama social actual y me llevó a otro autor, Vittorio Lanternari, que ha reflexionado sobre el papel de las religiones autóctonas y su transformación en la contienda colonial y anticolonial.³³ Sus tesis me sirvieron para poder interpretar el movimiento (¿de tipo milenarista?) de los chinantecos 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. Es aquí donde se expresó de manera descarnada la lucha en el plano de lo simbólico, ante las acciones externas que afectaban al grupo social. Este movimiento y sus códigos produjeron preguntas acerca del mito y el ritual como parte de una utopía mazateca. Desde distintos ángulos me han criticado por el uso de este concepto de *utopía* por ello quiero hacer aquí un comentario con respecto a lo que me imaginé cuando lo apliqué a la realidad mazateca, cuestión que probablemente no queda clara en el libro. Los mazatecos reiteradamente me hablaron de que mediante el viaje con el hongo o con otro psicotrópico podían ir al pasado, al momento del origen o bien a un hecho violatorio, a las reciprocidades para "enderezar" las situaciones adver-

sas momentáneas orientándolas hacia un futuro favorable tanto en el plano individual, familiar o colectivo. Por supuesto, esto representa una negociación con el "eterno" que no necesariamente siempre resulta. Este hecho, ligado a un mismo discurso presente en las leyendas mitificadas en las cuales el héroe local logra vencer al águila come-hombres externo y 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. Hay, como diría Levi-Strauss, una estructura permanente en donde, a partir de la lectura del *antes*, se interpreta el *ahora* en sus desviaciones para proyectarse de manera corregida en el presente y el *mañana*.³⁴ *Tiempo* y *espacio* son dos dimensiones básicas en la conformación de la concepción del mundo. Pero a diferencia de la concepción mística del mundo de los griegos —en la que el mito es historia de los dioses en continuidad con la humana,³⁵ en la cual los poderes del origen son los formadores de la identidad— en el mito mesoamericano la función de enlace de las genealogías de los dioses y los humanos desaparece para reaparecer en el viaje chamánico. En otras palabras, mediante la ingestión de los psicotrópicos, en este preciso instante se puede viajar al origen, *cuando sólo había moscas* y reconstruir el momento origi-

³² Ernesto De Martino, *El mundo mágico*, UAM, colección Cultura, núm. 32, México, 1985.

³³ Vittorio Lanternari, *op. cit.*

nal ante las distorsiones que la vida actual genera.

Otra vez estamos conceptualizando con Elsáde el papel del mito fundante como el tiempo primordial en que se dispuso cómo se ordenarfa el mundo para que el *humano* *sobreviviera*; su función, cuando se recurre al mito, es la de restituir el equilibrio afectado por las crisis sociales y naturales. El constante intento de restituir la desviación con el modelo ejemplar del origen pone al mito fundante como rasero o muleta para imaginar la creación. En varias ocasiones encontramos en los rituales la referencia al tiempo primordial como un elemento retórico de justificación de la efectividad de la medicina o de la oración.

Es en el relato mítico que se reflexiona sobre el origen. En este sentido, desde los distintos relatos que no presentan una coherencia interna a primera vista, ordené el *corpus mítico* en lo que se puede denominar la *trama del origen*, siguiendo más o menos la estructura del Popul Vuj. Al acudir al tiempo primordial se pretende lograr la transferencia de los poderes divinos a los humanos para sembrar, para desarrollar su agricultura y para explicar los fenómenos naturales que pondrían en peligro el éxito de una cosecha, por ejemplo. El tiempo primordial es la explicación de lo oculto que rige a la vida y con el que hay que entrar en contacto para resolver la tensión de la sociedad-naturaleza, cuando el hombre interviene o interactúa con ella. Es como si en la filogenia de la trama de origen que marca las cualidades de la tensión sociedad-naturaleza se dieran

las pautas para corregir los desórdenes o carencias posibles o consumados. Es evidente también que el entorno inmediato adquiere importancia sagrada, por ello tal cerro, tal río, tal árbol, es visto como morada de los señores de la tierra que son imaginados por analogía³⁶ al devenir humano. También se reflexiona sobre la conducta de los animales. El relato en sí no explica todo, sino que lo importante son los códigos del equilibrio y desequilibrio.

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. Con este rasero se incorporan los elementos de otras religiones como sería la católica colonial o la moderna y también las evangélicas que se desarrollan en la región. La producción, circulación y consumo de la concepción del mundo mazateca se genera y desarrolla alrededor del modo de organización étnica de la economía de subsistencia, adaptada a las condiciones de una diversidad ecológica extraordinaria; se trata de una forma étnica cuyo devenir se ubica en lo agrario. Su enfrentamiento con el exterior o con el resto de la nación no es necesariamente frontal sino desde varios ángulos, en la medida en que la etnia no reivindique globalmente su especificidad social. En este sentido es muy interesante analizar la narrativa alrededor del *adentro* y del *afuera* como uno de los pivotes conformadores de la identidad. ¿Quiénes

³⁶ Maurice Godelier, *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Siglo XXI, México, 1978.

somos nosotros, aun con nuestras contradicciones, y quiénes son los de afuera?

Cualquier organismo ajeno a la etnia que intervenga en la región y que ponga en entredicho la identidad mazateca tiene que luchar en el ámbito de lo imaginario y/o de lo simbólico. Así, el técnico agrícola que introduce una nueva tecnología lucha tenazmente en contra de la agricultura mesoamericana. Involuntariamente se está destruyendo todo un conocimiento, un germoplasma históricamente creado y sistemas agrícolas milenariamente probados. A estas prácticas, los rituales agrícolas acompañan conocimientos ecológicos interpretados con rasgos míticos, clasificaciones basadas en lo empírico, codificaciones y explicaciones que tienen sus expresiones precisas en mazateco, generadas y reproducidas por sus intelectuales, y en que no media el libro, la televisión o el especialista. En resumen, una forma de conocer y actuar distinta a la de las instituciones dominantes.

LOS APARATOS DE HEGEMONIA

Una parte medular del trabajo es el análisis de la intervención de distintos organismos de Estado y también de organismos privados en las regiones étnicas. Tal vez la influencia más importante para conceptualizar dicha intervención es el planteamiento de Gramsci acerca de los aparatos de *hegemonía*. Más allá de los intereses de la clase dominante local, los aparatos de hegemonía intervienen en la economía, en la

organización social y en la concepción del mundo; en resumen en la cultura. Son también aparatos de transformación de la cultura desarrollados en general desde la federación o de corte internacional. El concepto lo aplicó desde la perspectiva gramsciana que elaboró Buci-Glucksmann.³⁷ En especial me interesa destacar cómo en las relaciones distantes entre una sociedad étnica y el Estado en el desarrollo desigual se crean puentes especiales plasmados en instituciones, los cuales actúan intentando una transformación regional, algo así como la *revolución pasiva*. El protagonista no es el grupo sino la institución. En la medida en que la hegemonía, como política social, económica y cultural en una región se desarrolla en los aparatos, tiene que "transaccionar" con el grupo social según las relaciones de fuerza y la posibilidad de negociación de las dos partes. Para que exista *hegemonía*, tiene que desarrollarse el *consenso* y para que haya consenso, la *transacción*. La reforma agraria ha sido un instrumento importante del Estado mexicano para la transacción. Sobre ella se construyen los nuevos aparatos de hegemonía que permean a las instituciones étnicas con sus intelectuales mediadores. Así, el cacique actúa como el hombre fuerte de la región, se monta sobre las organizaciones de la reforma agraria, representando ante el Estado a los campesinos mazatecos, y ante los campesinos al Estado. En esta manifestación política se condensan además las transaccio-

³⁷ Christine Buci-Glucksmann, *Gramsci y el Estado (hacia una teoría materialista de la filosofía)*, Siglo XXI, México, 1978.

nes que se generan en las reciprocidades entre desiguales, y la violencia de un Estado no tan presente en la región. Además de generador de la violencia a cargo de sus matones y de establecer transacciones con personas claves de la población, el cacique es el puente entre una población étnica y culturalmente distinta y los que representan la hegemonía nacional, tanto política, económica y cultural. Se trata pues, de una lucha, en el plano 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.

El instrumento clave de la política del Estado lo son las instituciones dedicadas específicamente a la acción indigenista. Más allá de los primeros ensayos en Chiapas, la acción indigenista adquiere una dimensión nueva en el caso de la construcción del vaso de la presa Miguel Alemán, cuando más de 20 mil campesinos mazatecos tenían que ser desalojados de su territorio. Cómo vencer la oposición mazateca que además se alineaba a un posible levantamiento armado protagonizado por Henríquez Guzmán, después del gran fraude electoral en elecciones presidenciales.

El libro se ubica también dentro de la discusión sobre el indigenismo tanto oficial como el de los aparatos privados y su concepción desarrollista. Intenta hacer un recuento de lo que significa la intervención y de quiénes la propagan. Para ello, se analiza el Instituto Nacional Indigenista (INI) en su faceta instrumental, como apéndice de la Comisión del Papaloapan en una acción

que lo marcó regionalmente: el reacomodo de miles de campesinos que vivían en el vaso de la presa Miguel Alemán. Las consecuencias de estos reacomodos y de la política estatal que rebasa necesariamente al INI fue puesta a examen minucioso por Barabas y Bartolomé dentro de la perspectiva del concepto de etnocidio³⁸ y cuyo trabajo fue impugnado por Aguirre Beltrán desde un punto de vista de lo que se supone es la política indigenista oficial. Los ahora funcionarios antropólogos del Banco Internacional de Desarrollo, Brown y Patridge,³⁹ entraron en polémica con Barabas y Bartolomé, haciendo una apología del trabajo desarrollista de la Comisión del Papaloapan y en específico del INI. El éxito económico de reducidos sectores emergentes de mazatecos reacomodados y la polarización interna de las comunidades no son garantía de sobrevivencia grupal. Estoy de acuerdo con las apreciaciones de Barabas y Bartolomé sobre el significado de las relocalizaciones y me apoyo a su vez en dos textos de Poleman⁴⁰ y Lorenzen⁴¹ para entender el sentido económico, social y ecológico crítico del tipo de desarrollo que impulsaron los bancos internacionales y el Estado mexicano en ese gran experimento de la "marcha hacia los trópicos".

³⁸ *O.p. cit.*

³⁹ A. Brown y William Patridge, "Desarrollo agrícola entre los mazatecos reacomodados", en: *América Indígena*, vol. 2, XLIII, México, 1983.

⁴⁰ Thomas Poleman, *The Papaloapan Project*, Stanford University Press, Stanford, 1966.

⁴¹ Hans Lorenzen, *Kreditvergabe an Kleinbauern. Die Strategie der Weltbank zur Steigerung der Produktivität von Kleinbauern am Beispiel eines integrierten Entwicklungsprojekts (Papaloapan) in Mexiko*, Diplomarbeit an der fak, fuer Soziologie der Uni. Bielefeld.

En este contexto, el de una situación intercultural, el discurso de las escuelas manejadas por Educación Indígena de la Secretaría de Educación Pública es muy revelador. Para este último tema, más que un análisis lingüístico o de contenido, se hace un recuento del ambiente simbólico detectado en una comunidad mazateca, alrededor de la escuela. Otra vez tomo simplemente ejemplos y hago un análisis sintomático no exhaustivo.

Es en extremo notorio el trabajo de intervención de las distintas denominaciones religiosas de carácter protestante y misiones de distintos signos de la iglesia católica. ¿Cuál es su sentido? Dado que la religión de origen mesoamericano, con sus distintas redefiniciones coloniales, es omnímoda en la vida étnica, es de primordial interés para los aparatos de hegemonía reestructurar el aspecto religioso para poder entrar en los terrenos de lo agrícola, la salud, lo educativo. Otra vez Gramsci nos orienta sobre los mecanismos cuando reflexiona sobre la *política del lenguaje*,⁴² en nuestro caso, del Estado o de las instituciones indigenistas interventoras en la región, que en realidad discuten una nueva hegemonía que coloca al grupo étnico como apéndice de su propia historia, como base de la revolución cultural pasiva. La tendencia sería del *indirect rule* a la construcción de los aparatos nacionales dentro de la región étnica. Estamos ante la discusión de la introducción de la *modernidad capitalista* frente a lo *tradicional*, que se reproduce jus-

tamente por el desarrollo desigual a que vastas regiones son sometidas.

Me llamó fuertemente la atención el que todos los que intervienen en la región étnica tenían un concepto reivindicatorio de sus acciones, sin tomar en cuenta la opinión o el pensamiento del grupo social. Se me ocurrió que para los aparatos o entidades sociales que tienen que ver con el medio indígena, el "tiempo mítico" primordial era equiparable con el caos original al que le habría que meter orden con su accionar. El antes es el de la ignorancia, el de la semilla improductiva, el del paganismos, del monolingüismo, del curanderismo, etcétera. El antropólogo que se concibe como un "ingeniero social" habla de ignorancia, de insalubridad, de la baja productividad, del analfabetismo, del monolingüismo y del accionar del curandero. Y en efecto, las enfermedades endémicas y la alta tasa de mortalidad infantil le darían la razón. El maestro se concibe como el que abre los ojos a los indígenas cerrados e ignorantes, el misionero como el que introduce en la región el nuevo testamento impulsando el "misterio de la muerte indígena" para renacer como una sociedad en que prevalece el amor cristiano, y finalmente, el pastor protestante que anuncia el apocalipsis y que promete la libertad y bienestar después del juicio final y la segunda venida de Cristo.

Al analizar la intervención de las distintas instituciones religiosas en las regiones étnicas, habría que responder algunas preguntas: una de ellas se ubica en la temática de la identidad, anclada en la geografía étnica sacrifici-

⁴² Antonio Gramsci, *Literatura y vida nacional*, Juan Pablos, México, 1976.

cial de origen mesoamericano, en donde la naturaleza tiene una valencia sagrada. ¿Qué sentido tiene que lo sagrado se mande al cielo? sin probablemente reflexionarlo, lo que se está haciendo al desacralizar la naturaleza y su relación con el dar y el recibir, es que se abre paso para concebirla como un barril sin fondo del que puede extraerse todo ilimitadamente para vender en el mercado. Así, no hay que pedir perimiso para desmontar un acahuil o selva a cambio de un regalo, ni se cree que se genera alguna tensión afectiva colectiva. Al quemar y rasgar la tierra, no se viola una relación de reciprocidad.

¿HACIA DONDE MIRAR?

El análisis institucional realizado, lejos de ser exhaustivo y satisfactorio 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 una pregunta general sobre la posibilidad de un proyecto para la región del grupo étnico mismo.

Esta pregunta no es vana como lo han demostrado las luchas con rasgos étnicos en todo el mundo. Es más, ante los procesos globalizantes y omnímodos, la lucha por la sobrevivencia de la particularidad cultural (renovada se entiende) podría jugar un papel protagónico en el siglo XXI. Si me han interesado los conceptos de *hegemonía, cultura y proyectos dominantes* para una región

determinada, es porque en realidad estoy buscando elementos de la *contrahegemonía, contracultura y proyectos alternos* para la región étnica.

Ante esta cuestión, una de las conclusiones de la investigación se refiere al proceso de deterioro cultural y de empobrecimiento grupal, y de agotamiento de los recursos naturales como *bioregión*; como región étnica, no puede sostener a su creciente población por las condiciones de explotación del trabajo y el saqueo regional.

Un proyecto regional alternativo tendría que incorporar el concepto de una nueva cultura basada en lo étnico, en la organización de los trabajadores directos en torno a sus productos y en el uso sostenido de los recursos naturales que mantenga la biodiversidad como un bien negociable, de protección a sus suelos (por ejemplo, en la mazateca tenemos los más altos registros de lluvias de la república mexicana, 5 mil mm al año para Tenango, con un variiedad de germoplasma impresionante). Es evidente que la contradicción etnia-nación no sólo se da entre el grupo como tal y el exterior. Existen mazatecos caciques, con ejércitos privados de matones, acaparadores de tierras y de productos, que reproducen un sistema de dominación y de saqueo regional insostenible.

Pero también se van perfilando organizaciones independientes de productores de café (en algunas existen miembros del consejo de ancianos), independientes del control de los organismos oficiales, y que podrían por lo menos ser la base de proyectos regionales alternativos que buscan capitalizar a la

región y parar un poco el saqueo. Además, existen nuevos intelectuales mazatecos que reflexionan sobre el futuro de su región. En ellos se finca la esperanza de que en la sierra mazateca se desarrolle una política étnica impulsada

por mazatecos a pesar de los distintos indigenismos. Esta esperanza es parte de la propuesta de cambio generada en los años sesenta y setenta y que no ha llegado a la posmodernidad, al desencanto y al pesimismo.