



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO**

---

---

FACULTAD DE PSICOLOGIA

"CHAMANISMO E IDENTIDAD MAZATECA. EL RITUAL DE LOS HONGOS  
EN HUAUTLA DE JIMÉNEZ"

**TESIS PROFESIONAL**  
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:  
**LICENCIADO EN PSICOLOGÍA**  
P R E S E N T A :  
**DIEGO FALCÓN MANZANO**

DIRECTORA: DRA. Ma. EMILY REIKO ITO SUGIYAMA  
REVISORA: MTRA. FRANCISCA CRUZ SERRANO



FACULTAD  
DE PSICOLOGÍA

MÉXICO, D. F.

2005

0349927

## *Agradecimientos*

Cuando se ha realizado un trabajo que implica casi tres años en la vida de cualquier persona, resulta muy difícil enlistar a todos aquellos que de una u otra forma se han visto involucrados dentro de dicho proceso, sin embargo, a continuación me voy a aventurar a nombrar a algunas personas que en todo momento estuvieron presentes física o moralmente durante este largo y extraño viaje que ahora se materializa en el presente documento.

Dedico cariñosamente este trabajo a:

La Dra. Emily Ito, por ser, antes que una magnífica maestra, una gran amiga, por apoyarme desde siempre para la realización de esta investigación, por enseñarme la importancia de la *Bibliografía* en cualquier documento y por tener siempre palabras de aliento durante los momentos más duros del trabajo de campo y de la sistematización de la información.

La Mtra. Francisca Cruz, por su paciencia y el entusiasmo que siempre me manifestó para que terminara de mejor manera este documento.

La Dra. Shoshana Berenzon, quien siempre me alentó con su gran entusiasmo para desarrollar un tema como este desde la psicología, y por guiarme tan pacientemente (a partir de sus propias experiencias) durante la elaboración del método adecuado para acercarme a los chamanes.

Al Lic. Rafael Luna, por sus observaciones y el gran interés y apoyo que manifiesta a todos sus estudiantes para que nos titulemos.

Al Dr. Pablo Fernández, por enseñarme durante sus hermosas clases, una forma más simple y cotidiana, no tan solo de ver, sino de vivir la psicología.

Y ya en un plano más personal, dedico este trabajo a:

Salomón y Bertha, quienes antes que ser mis padres, son dos de mis mejores amigos y mis más grandes maestros en la vida, en verdad que ustedes dos son el mejor regalo que el universo pudo darme, ¡Gracias! por enseñarme a siempre aspirar en grande para lograr grandes cosas. Miren este documento como un pequeño homenaje de su hijo que los ama.

A Eloir e Itzel, mis hermanos, quienes siempre me han apoyado en cada proyecto de vida y quienes han soportado con amor mis malos humores y gozado con pasión mis grandes triunfos; nenes, este trabajo es todito de ustedes.

A mis tíos Tere y Gerardo, así como a mis primos Eduardo, Emmanuel, Vanessa y Elena, quienes siempre han sido mi segunda familia, y sin los cuales, no podría siquiera imaginarme mi vida, gracias por estar siempre conmigo.

A todos aquellos que se me adelantaron en este proceso de volverse cosmos, al abuelo Gildo y a la abuela Elena, a tía Pancha, Moy y Solé, estarán por siempre en mi corazón.

A mis amigos de aquí y de allá, a Ivonne, Alejandro, Gabilunga, Rahe, Armando (enojón), Armando Torres, René, María, Bere, Erika, Paola Caballero, Sandrucha hermosa, Rosa, Elsa, Alejandro, Geno, Nickthel, Itza, Fer, Vania, Federico (Chicharrín), Toño, Kokis, Ariadna, Luis A., Gabo, Christian Islas y familia (nunca olvidaré el apoyo que nos dieron), Luis, Susana, Hassel,

Momo, Zoe, Tania, Gohan, Rafa, Negro, Miriam, Elí y si alguien se me olvida, disculpe, saben que la memoria no es lo mío pero igual los quiero.

Especialmente, a Ivonne Galindo, por siempre animarme a no claudicar, a Vania Gabucio, por ayudarme a transcribir y a Itza por sus lindas observaciones para este trabajo, a Eloy Morales y Willibaldo González, por contagiarme de ese orgullo por su cultura y su hermosa sierra mazateca.

Con mucho cariño y respeto a la familia Morales Pastelín (Don León y Doña Aída, Eloy, Nato, Soco, Alfredo, Toño, Johny, Michelle y Liz) por adoptarme en su casa y en sus vidas, haciéndome sentir como un integrante más de su familia durante mi estadía en la sierra mazateca, en verdad gracias y miren este trabajo como un humilde homenaje de mi parte.

A ti Ivonne, mi amada compañera de mil batallas, este trabajo es también tuyo porque sin ti y sin tu apoyo, jamás lo hubiera realizado, en verdad linda, gracias por enseñarme a pintar el cielo de colores, y a sentir en el alma, que si no hubiera gravedad, nos caeríamos en las estrellas. Verde, Blanco y Amarillo por siempre...

Finalmente, agradezco a mis queridos chamanes mazatecos por compartir conmigo episodios muy importantes de su vida personal y por adoptarme en diversas ocasiones en sus casas y compartirme un plato de comida y un rico café mazateco.

A Doña Gudelia Cerqueda, por ser una verdadera mamá espiritual, y por siempre tener palabras hermosas y una vibra positiva para conmigo y mis amigos, gracias Doña Gude, en verdad extraño su *Tezmole* y aprecio sus oraciones hacia mí.

A Doña Inés Cortés, por compartirme sus conocimientos y su confianza desde el primer día en que nos conocimos.

A Don Alfonso García y Doña Betty, por compartirme sus conocimientos del chamanismo y de la cultura mazateca, por las largas tardes de charla y café, y por siempre ayudarme cuando lo necesité.

A Doña Silveria y Doña Aurelia, por compartir conmigo sus experiencias de vida más allá de las dificultades del lenguaje, que sus respectivos hija e hijo, me ayudaron a saldar.

De igual forma agradezco a todos mis entrevistados, Aidelam, Pedro, Arquímedes, Ana Delia, Concepción, Martina, Doña María Luisa (y familia), Doña Estela, Doña Cleotilde, Doña Felicitas, Don Alfredo, Don Valentín, Don Daniel y todos aquellos otros que de manera informal, contribuyeron para que este trabajo se concretara de mejor manera.

Finalmente doy gracias a la sierra mazateca y sus diversas comunidades, por permitirme aprender un poco de su hermosa cosmogonía y por maravillarme con su mágica geografía. Agradezco a las comunidades de San Jerónimo Tecóatl, y Huautla de Jiménez, por hacerme sentir como en casa y así, ayudarme a soportar la nostalgia de estar lejos de aquellos a quienes amo.

Por último, agradezco infinitamente a los *Ntí Shitoó* (Honguitos Sagrados) por permitirme hablar de ellos, espero sinceramente haber sido lo suficientemente responsable para transmitir de manera correcta, un poquito de la impresionante sabiduría que encarnan ocultos tras la niebla y las cascadas, pero que parte del centro de la tierra, hasta el universo sideral del que todos somos partícipes.

*Paz, amor y comprensión.*

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	i
1) HUAUTLA, CORAZÓN DE LA SIERRA MAZATECA	
1.1 Mazatecos, tres misterios un mismo pueblo.....	2
1.1.1 Primer misterio (del nombre).....	2
1.1.2 Segundo misterio (del origen).....	4
1.1.3 Tercer misterio (de la lengua).....	5
1.2 Zonas alta y baja, el territorio mazateco.....	7
1.3 Entre nubes y cafetales, la sierra mazateca.....	8
1.4 Las águilas del general Jiménez.....	10
1.5 Huautla, un pueblo tras la niebla.....	11
1.6 El precio del progreso.....	12
1.6.1 La ciudad en el cerro.....	12
1.6.2 Entre dos ciudades.....	14
1.6.3 Vicios que migran.....	14
1.7 Un pueblo estratégico.....	17
1.7.1 Los domingos “de plaza”.....	17
1.7.2 Instancias de gobierno.....	19
1.7.3 Necesidades educativas.....	20
1.8 Comercio, autotransporte y magisterio: la oferta laboral en Huautla.....	22
1.9 Identidad cultural mazateca en Huautla de Jiménez.....	24
1.9.1 Lengua.....	25
1.9.2 Ropa típica.....	26
1.9.3 Fiestas tradicionales.....	26
1.9.4 Convites, tequios y faenas.....	26
1.9.5 Organización familiar y social.....	27
1.9.6 Calendario agrícola mazateco.....	27
1.10 A manera de cierre.....	27
2) PSICOLOGÍA, CULTURA E IDENTIDAD	
2.1 Antecedentes.....	30
2.1.1 Acerca de la cultura.....	32
2.1.2 Acerca de la psicología.....	36
2.2 La psicología experimental de Wundt.....	39
2.3 La Völkerpsychologie.....	42
2.4 La psicología cultural.....	45
2.4.1 Psicología cultural vs. psicología general.....	48
2.4.2 Psicología cultural vs. psicología transcultural.....	48
2.4.3 Psicología cultural vs. antropología social.....	49
2.4.4 Psicología cultural vs. Etnopsicología.....	49
2.4.5 Observaciones finales acerca de la psicología cultural.....	50
2.5 Teorías sobre la identidad.....	52
2.5.1 El concepto de “grupo”.....	53
2.6 Teorías de identidad social.....	54
2.7 El concepto de “identidad”.....	55
2.8 Identidad cultural.....	59
2.9 Identidad étnica.....	61
2.10 El ritual de los hongos alucinógenos como elemento de identidad cultural mazateca.....	64

### 3) MÉTODO

3.1	Objetivos.....	70
3.1.1	Objetivo general.....	70
3.1.2	Objetivos específicos.....	70
3.2	Preparación para el trabajo de investigación.....	71
3.3	Participantes.....	72
3.4	Procedimiento.....	73
3.5	Aproximación a los informantes.....	75
3.6	Escenarios.....	78
3.7	Realización del estudio.....	78
3.7.1	Primera fase, estudio de campo.....	79
3.7.2	Segunda fase, entrevistas.....	80
3.8	Análisis de información.....	83
3.8.1	Transcripción de entrevistas.....	83
3.8.2	Primera edición de entrevistas.....	84
3.8.3	Segunda edición y categorización de significados.....	84
3.9	Comentarios finales.....	86

### 4) IDENTIDAD CULTURAL MAZATECA (ICM)

4.1	Características de la población general.....	90
4.2	ICM, el primer acercamiento.....	92
4.3	La ICM en voz de los habitantes de Huautla.....	95
4.3.1	El eterno retorno, la fiesta de <i>Todos Santos</i> .....	99
4.3.2	Las “veladas”, un primer y breve acercamiento.....	101
4.3.3	Entre agua de rosas y flores naranjo: Las bodas mazatecas.....	103
4.3.4	Ropa y lenguaje, dos elementos aparte.....	107
4.3.5	Ropa típica, la sierra bordada al pecho.....	108
4.3.6	La lengua mazateca: “No te entiendo, pero sé dónde vives”.....	111
4.4	Origen y consecuencia de la pérdida y/o modificación de los elementos de la ICM... 114	
4.4.1	ICM en general.....	117
4.4.2	<i>Todos Santos</i> .....	120
4.4.3	Las “veladas”.....	122
4.4.4	La ropa típica.....	124
4.4.5	La lengua.....	126
4.5	A manera de conclusión.....	132

### 5) CHAMANISMO E IDENTIDAD CULTURAL MAZATECA

5.1	En busca de una caracterización de la voz <i>chamán mazateco</i> .....	136
5.2	La iniciación chamánica.....	139
5.2.1	Primera ingesta de hongos en una “velada”.....	144
5.3	La vida chamánica y sus implicaciones familiares y personales.....	151
5.4	Transmisión del conocimiento.....	154
5.4.1	Características de los iniciados en el chamanismo.....	156
5.4.2	Cualidades requeridas para ser chamán.....	157
5.5	Función social del chamán.....	160
5.5.1	Diferencias con otros curanderos.....	161
5.5.1.1	Estilos de curación entre los mazatecos.....	162
5.5.2	Diferencia con otros miembros de la comunidad.....	165
5.6	Los chamanes en voz de la Población General.....	168
5.7	Chamanes, guías y charlatanes.....	170
5.8	A manera de conclusión.....	176

6) “VELADAS” RITUALES E IDENTIDAD CULTURAL MAZATECA	
6.1 Antecedentes del estudio de las “veladas”	180
6.2 Velar y vigilar, en busca de una definición de “velada”	181
6.3 Preparativos para el ritual	184
6.3.1 La dieta previa y posterior al ritual	185
6.3.2 Momentos en los que se realizan las “veladas”	189
6.3.3 Lugar de desarrollo del ritual	191
6.3.3.1 Uso y significado de los elementos utilizados en una “velada”	193
6.4 Desarrollo secuencial de una “velada”	198
6.4.1 Estructura general de una “velada” en Huautla de Jiménez	198
6.4.2 Repartición e ingesta de los honguitos	201
6.4.3 Los cantos y los rezos	204
6.4.4 La interpretación	207
6.4.5 Finalización de la “velada”	210
6.5 Función sociocultural de las “veladas”	211
6.6 Comentarios finales	216
7) TEORÍA Y PRÁCTICA: LA PSICOLOGÍA EN LOS EXTERIORES. DISCUSIÓN Y REFLEXIONES FINALES	219
BIBLIOGRAFÍA	246
APÉNDICES	
1) Mapa y tablas de Huautla	251
2) Ejemplo de una Nota de Campo	255
3) Guías de observación	259
4) “Velada” con doña Gudelia (registro observacional de una “velada”)	261
5) Guías de entrevista	276
6) Organización de material / elaboración de categorías	285
7) Días chamánicos más importantes	291
8) Los hongos. Información general	293

## INTRODUCCIÓN

La presente investigación surgió como consecuencia de una experiencia de intervención comunitaria realizada con un grupo de compañeros de la Facultad de Psicología y una amiga de la entonces ENEP Aragón. Aquel proyecto marcó mi primer acercamiento a la cultura mazateca y sus diversas comunidades, teniendo como resultado que la compañera proveniente de la ENEP (quien, por cierto, no es psicóloga sino Planificadora para el Desarrollo Agropecuario) lograra cimentar las bases de lo que a la larga sería su proyecto de tesis que constó de la elaboración de una sociedad productora de miel con apicultores mazatecos\*. Desde el inicio de dicha investigación y de manera intermitente, tuve la oportunidad de colaborar con ella, situación que me permitió involucrarme con habitantes de diversas poblaciones de la sierra.

Más allá del proyecto formal (del que aprendí mucho de apicultura y organizaciones productivas, pero que no era de mi interés profesional), es decir, en las charlas cotidianas con los productores después las asambleas o compartiendo una taza de café, fue que me empezaron a contar de los diversos elementos que consideran como parte integral de su identidad cultural. Yo, al igual que muchos visitantes de la región, constantemente sacaba a colación el tema de los mitos culturales y del ritual de los hongos alucinógenos; sin embargo, a lo largo de las muchas visitas que realicé a la sierra, me di cuenta que lo que ellos pensaban y sabían acerca de las "veladas" distaba, en algunos sentidos, de lo que había leído en la literatura especializada en el tema. Estas discrepancias y la búsqueda de respuestas fue lo que cimentó mi interés por realizar esta investigación.

Uno de los principales factores que me motivó a desarrollar este proyecto, fue que la identidad cultural de los mazatecos así como el uso ritual que hacen sus chamanes de los hongos alucinógenos, han sido abordados por investigadores que provienen tanto de disciplinas sociales tales como la historia (Benítez, 1970); la antropología (Boege, 1988); la etnomicología (Wasson, 1963); la etnografía (Quintanar y Maldonado, 1999), como de

---

\* Beltrán R. (2004) *La planificación como herramienta para el refuerzo de la organización productiva entre agricultores mazatecos de San Pedro Ocopetatlillo, Teotitlán, Oaxaca*. México, Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México.

orientaciones teóricas aparentemente tan poco afines como la química (Heim, 1956; Hoffman, 1958) pero que, irónicamente, en el caso de la psicología han sido prácticamente omitidas salvo por la pequeña referencia que al respecto hace el maestro Grinberg-Zylberbaum, en el volumen uno, de su colección los “*Chamanes de México*” (1987).

Y es que, personalmente, me parece muy significativa la excepción que ha hecho la psicología de tópicos como el que nos atañe, sobre todo tomando en cuenta que el estudio responsable de temas que en un principio parecen *controversiales* o irrelevantes, puede involucrar a una gran gama de ciencias o posturas que aparentemente no tienen relación entre sí, fenómeno éste, que por sí mismo puede ser (y es) de interés para nuestra disciplina.

En el caso particular de este trabajo, el tema será abordado desde un enfoque psicológico, partiendo desde la óptica de la psicología cultural (Cole, 1999). ¿Por qué esta especificación en cuanto al enfoque a desarrollar? En principio, porque considero indispensable aclarar que, si bien esta investigación surgió como consecuencia de una primera experiencia de intervención en la sierra mazateca, dicho trabajo estuvo fundamentado en los aportes teóricos de la psicología comunitaria, de tal forma que este es un proyecto cuyos intereses profesionales realmente tuvieron su origen en mi formación como psicólogo y están orientados a aportar mi experiencia personal y profesional al tema en cuestión.

Con lo anterior, me refiero particularmente a que desarrollé esta investigación desde una visión sociocultural, pues aunque la psicología es social por sí misma, dentro de este campo de estudio existen diversas especializaciones que abordarían el tema de manera complementaria. De tal forma que podría centrar el análisis desde una óptica clínica, donde se analizaría el ritual de ingesta de hongos y la función de los chamanes desde un enfoque terapéutico (Munn, 1976; Grinberg, 1987); o desde otra visión más experimental, podría analizar la situación y los elementos implicados durante el ritual para esquematizar las modificaciones conductuales resultantes de las alteraciones en la percepción. Así, desde la psicofisiología, Jacobo Grinberg (1989) analizó las reacciones neuroquímicas (y las consecuentes alteraciones conductuales) que los agentes activos de los hongos (entre otros

elementos y estados de conciencia \*\*) producen en el organismo. Como puede observarse, desde el propio ámbito de la psicología existe una vasta gama de posibilidades que nos permitirían abordar este tema.

Mi investigación, en particular, está desarrollada desde un enfoque psicológico cultural por las siguientes razones:

Personalmente, considero que todos los humanos somos seres sociales, entes dinámicos y cambiantes, personajes que tanto individual como colectivamente encarnamos a la sociedad.

La sociedad es el medio en el que nos desenvolvemos, está constituida por todos los individuos y sus acciones; pero igualmente, la sociedad es dinámica, está conformada por el pasado y el presente de los sujetos que la viven y vivieron, experimentándola y modificándola. La psicología está presente dentro de todo este accionar, de esta manera, es un hecho que todo acto humano es un acto psicológico y por lo tanto toda sociedad humana es una sociedad psicológica.

Las sociedades, tradicionalmente, han tenido una especie de estructuración para constituirse y preservarse. Esta estructuración es la cultura; en ella se adhieren todos los sujetos de manera individual y colectiva, la cultura es la que brinda sentido a la vida en sociedad y a la colectividad en su medio, ya que las adaptaciones que los humanos han tenido que realizar en los diversos contextos naturales donde subsisten, es precisamente lo que determina a su cultura, a su sociedad, a sus identidades, sus mitos y tradiciones.

Llegados hasta este punto, puede comprenderse ahora que el estudio de la conducta humana es muy complejo, pues estamos hablando de individuos que social e individualmente encarnan por lo menos cuatro grandes aspectos: el biológico, el psicológico, el social y el cultural.

---

\*\* A este respecto Grinberg-Zylberbaum, desarrolló toda una teoría psicofisiológica denominada "Teoría Sintérgica", para más detalles revisar la obra citada, Págs.50-51.

Ya, en un principio, he mencionado a otras disciplinas que han estudiado a los chamanes y sus rituales; dentro de estas disciplinas incluí más adelante a la psicología y ahora, incluyo específicamente a la psicología social.

La psicología social es una disciplina de investigación muy completa y adaptable a todo actuar humano, de esta manera existe una gran gama de fenómenos que pueden ser estudiados desde este enfoque, y es que la psicología social nos brinda una gran ventaja -incluso sobre algunas otras disciplinas sociales- al contemplar en sí misma, tanto la rigurosidad de las ciencias "duras" como la maleabilidad de acción de las ciencias sociales.

En el caso específico de mi investigación, resultó vital tener en claro el enfoque psicológico con el que se trabajó, este hecho que en lo teórico pareciera muy claro, resulta difícil de controlar en la práctica, pues tal como señala Shweder (1996), las estrategias de la psicología cultural, constantemente son confundidas con las técnicas utilizadas por otras ciencias sociales.

Como resultado de lo anterior, fue imprescindible tener claro cuál era el objetivo del estudio, así como las herramientas de intervención utilizadas; pues de otra forma se corría el riesgo de perder el carácter psicológico que se perseguía. Los principales datos que se planeó obtener, estaban centrados en la identidad cultural, la realización del ritual de ingesta de hongos, la formación y utilización de elementos simbólicos, el rol social de los chamanes y las “veladas”, la transmisión de mitos y el proceso de obtención de poderes.

Como puede observarse, la investigación estuvo orientada a procesos individuales y colectivos, sus manifestaciones psicosociales, tanto de origen mítico como de acción ritual. Para una mejor comprensión de la información, este trabajo se estructuró en siete capítulos:

El primer capítulo, titulado “Huautla, corazón de la sierra mazateca”, consta de cuatro bloques generales, en el primero analizamos la raíz etimológica del mote *mazateco*, así como las teorías de procedencia y filiación lingüística de dicho grupo cultural. En el

segundo bloque, nos referimos a la división cultural y geográfica de los mazatecos, donde especificamos que toda la información que se presenta en este trabajo, versa en torno a los mazatecos de la sierra o “zona alta”. El tercer bloque analiza etimológica, estadística y geográficamente la comunidad de Huautla de Jiménez, que es el municipio donde se llevó a cabo la presente investigación. Finalmente, en el cuarto bloque se presenta una pequeña radiografía de la situación actual de la comunidad, estructurada en gran parte con base en la información contenida en los diarios de campo que escribí durante los seis meses que viví en el municipio.

El segundo capítulo, titulado “Psicología, cultura e identidad”, se constituye de cinco bloques generales. En el primero, realizamos una introducción en cuanto a los orígenes en el estudio de la psicología y la cultura, proceso que nos liga al segundo bloque, referido a los planteamientos básicos de la psicología de Wundt, misma que nos refiere a los fundamentos de su propia versión de *Völkerpsychologie*. En el tercer bloque, revisamos en general cómo es que la escuela rusa retoma los planteamientos de Wundt, para cimentar su versión de psicología cultural sociohistórica, desarrollada posteriormente por Michael Cole. El cuarto bloque se refiere a los principales planteamientos de las teorías de identidad, especialmente de la Teoría de Identidad Social de Tajfel y Turner. Finalmente, en el quinto bloque, ligamos los procesos de identidad cultural con los de identidad étnica, representándolos en el caso particular de los mazatecos de Huautla de Jiménez.

El tercer capítulo está referido al método desarrollado en esta investigación. Aquí se presentan tanto el objetivo general, como los objetivos específicos, así como las características principales de los grupos con que trabajamos. De igual forma, se explica la forma en que se elaboraron los distintos tipos de entrevistas y registros observacionales, así como el manejo que se hizo de la información, básicamente a partir de la categorización de significados propuesta por Kvale (1996).

El cuarto capítulo, titulado “Identidad Cultural Mazateca”, versa en torno a los principales elementos que nuestra población general consideró como constitutivos de su identidad cultural. Se presentan breves narraciones que describen dichos elementos así

como los principales procesos que nuestros informantes identificaron como incitadores para modificar sus costumbres y tradiciones y las consecuencias culturales y sociales que esto representa para la comunidad.

El capítulo cinco, titulado “Chamanismo e identidad cultural mazateca”, está estructurado, en su mayoría, a partir de las narraciones aportadas por los chamanes entrevistados y se constituye de cuatro bloques. En el primero, se presenta una caracterización del vocablo *chamán mazateco*; en el segundo, se presentan las generalidades del proceso de iniciación chamánica así como de la obtención de conocimientos; en el tercero, se hace referencia a las dinámicas familiares y sociales experimentadas por los chamanes; mientras que, en el último bloque, se analiza el rol sociocultural que representan los chamanes para los demás habitantes de la comunidad.

El sexto capítulo se titula “‘Veladas’ rituales e identidad cultural mazateca”. Este apartado comienza con la elaboración de una definición cultural de “velada”, posteriormente se presenta la información general implicada en el ritual de los honguitos sagrados. Para ello, se describe secuencialmente la forma en que éste se desarrolla, partiendo desde los preparativos para el mismo, hasta el significado cultural de todos los elementos rituales implicados. Más adelante, se analiza el rol sociocultural desempeñado por las “veladas” tanto para los mazatecos en general, como para los habitantes de Huautla en particular.

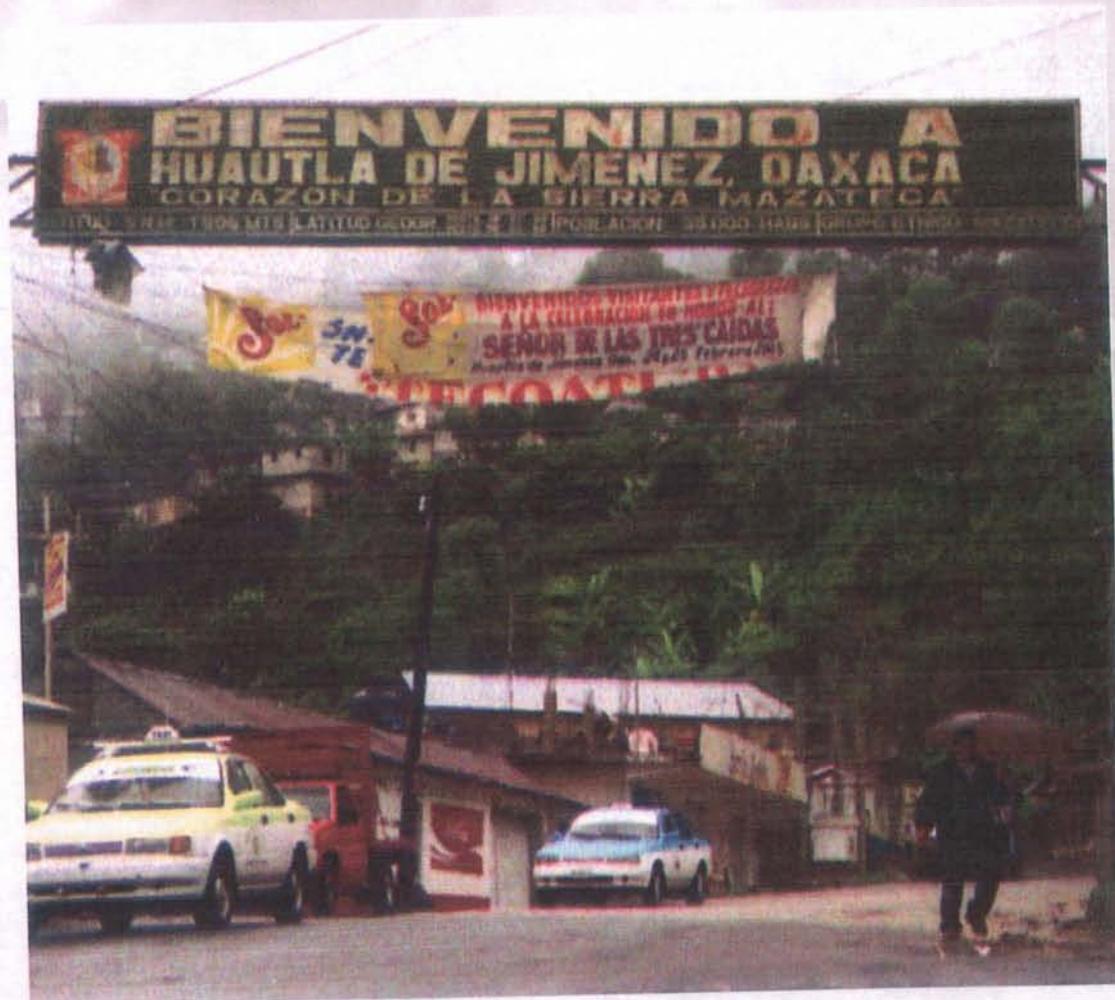
El capítulo siete se refiere a la discusión y las reflexiones finales, aquí se retoman las principales conclusiones obtenidas a lo largo de la investigación, y se complementan o destacan con los datos contenidos tanto en los fundamentos teóricos de la psicología cultural, como de la Teoría de Identidad Social.

Finalmente quisiera señalar que la información que a continuación presento, si bien fue obtenida y trabajada por mí, en gran parte está constituida por reflexiones y pequeños fragmentos de la vida de mis diversos informantes mazatecos, sirva esto de reconocimiento para ellos y entiéndase como un homenaje personal para la cultura mazateca.

# CAPÍTULO 1

## HUAUTLA

CORAZÓN DE LA SIERRA MAZATECA



# CAPÍTULO 1

## HUAUTLA, CORAZÓN DE LA SIERRA MAZATECA

*Huautla, tierra mazateca,  
tierra primorosa, eres una diosa,  
Te cubren, tus queridas nubes,  
que al paso del viento se desvanecen.  
Extensos, verdes cafetales,  
que a tus pies cobijas como madre  
La luna, feliz te contempla,  
por que eres la reina, reina mazateca*

(Estrofas de "Canción a Huautla")

### 1.1 Mazatecos: Tres Misterios, Un Mismo Pueblo

#### 1.1.1 Primer misterio (del nombre)

Toda investigación que en principio implique total o parcialmente a los mazatecos, se encontrará con una pregunta muy difícil de contestar, tanto, que incluso aún en nuestros días no existe una respuesta única ni al interior, ni al exterior de este grupo cultural.

Esta pregunta es: ¿Qué significa la palabra *mazateco*? o ¿de dónde proviene dicho mote? Oficialmente existen cuatro respuestas, dos para su denominación extra grupal y dos para su denominación intragrupal. Debido a que la intención de mi investigación no está centrada en desentrañar este gran misterio, tan solo las referiré brevemente y en cada caso reseñaré a algún autor o libro donde pueda ahondarse en el tema.

La primera versión del mote *mazateco*, refiere que este nombre les fue dado por los nonoualcas (López, 1995, p.135; Quintanar y Maldonado, 1999, p.15), quienes hablaban el náhuatl, por lo que mazateco es una derivación de la palabra compuesta *Mazatlán*, que se conforma de *mazate* que quiere decir "venado" y la terminación *tlán* que hace referencia a la "tierra o lugar". Con base en lo anterior, *Mazatlán* sería "tierra de venados" y por lo tanto *mazateco* significaría "gente del venado" o "gente de la tierra del venado."

La segunda teoría, es distinta de la mencionada arriba y nos dice que la capital del antiguo grupo mazateco (Mazatlán), en algún momento estuvo asentada: "cerca del arroyo Tilpan, en donde se da la piña, posible explicación del nombre Mazateco: *Mazatl* <<piña>> y *tlán*, <<lugar>> o <<tierra>, es decir <<lugar de piñas>>" (Salazar, citado en Cerqueda, 2003, pp.6,7), por lo que *mazateco* haría referencia a "gente de las piñas" o "gente del lugar de piñas".

Las siguientes dos denominaciones, versan específicamente sobre la manera en que los mazatecos se nombran a sí mismos en su propia lengua, es importante mencionar que ambos criterios pueden variar enormemente entre regiones y comunidades. Dado que geográfica y culturalmente este grupo está dividido en: mazatecos de "zona alta" y mazatecos de "zona baja", creo indispensable destacar que uno de los principales aspectos que me convenció de incluirlas en el presente documento, es que una (la de Boege, 1988) es resultado de una impresionante investigación realizada en la denominada "mazateca baja", mientras que la otra (la de Quintanar y Maldonado, 1999) forma parte de un diagnóstico etnográfico que si bien comprende ambas zonas, se centra más en la denominada "mazateca alta"

Eckart Boege (1988, p.19), nos reseña al anciano A. Ramos, (Hombre de conocimiento) de Jalapa de Díaz, quien nos define a los mazatecos de la siguiente manera: "Nosotros los *ha shuta enima* trabajamos el monte, quiere decir que somos personas humildes, indígenas que no sabemos hablar, que hablamos en idioma (*ha en*); somos gente de costumbre...". La denominación *Ha Shuta Enima*, es utilizada por Boege en todo su libro, por lo tanto varios de sus seguidores e investigadores posteriores han adoptado esta definición como oficial, pues el trabajo de este autor resulta fuente de consulta indispensable para cualquier investigación acerca de los mazatecos.

La segunda versión intragrupal, contenida en la investigación de Quintanar y Maldonado (1999, p.15) desacredita la antes mencionada, aduciendo a que la traducción de *Ha Shuta Enima*, es errónea e incluso contraria a lo que Boege quiere transmitir con ella, esta observación se fundamenta con la opinión de diversos lingüistas de la región. Por lo

tanto, los autores afirman que los mazatecos: "se denominan a sí mismos *chjota éнна*, que significa 'gente que habla nuestra lengua' (*chjota*, gente; *én*, palabra o lengua, y *ná*, es nuestra)".

Finalmente, queda aclarar que las cuatro definiciones presentadas anteriormente, son responsabilidad de los autores que las han publicado, y mi intención tan sólo ha sido reseñarlas para transmitir una vaga idea de lo misterioso que pueden ser los mazatecos, comenzando desde el mote con que han de ser nombrados. Con respecto a la presente investigación, este grupo cultural será denominado "Mazateco", (sin atender particularmente a ninguna de las dos versiones que al respecto fueron mencionadas) debido a que es el nombre con el que son referidos en la literatura y en los datos oficiales, tanto estatales como nacionales. En lo que respecta a las versiones en mazateco, no las utilizo por dos razones, la primera, es que yo no soy mazateco, y la segunda, es que si por alguna razón usara una denominación (cualquiera de las dos) intragrupal, considero que tendría la obligación de escribir una versión de mi investigación en lengua mazateca, acción que no estoy en condiciones de realizar pues prácticamente desconozco dicho idioma en su totalidad.

### **1.1.2 Segundo misterio (del origen)<sup>1</sup>**

El origen de los mazatecos resulta ser otro gran misterio, ya que al nunca haber sido un grupo dominante, las versiones de su procedencia son muy vagas y diversas. Benítez (1970, pp.35, 36) nos señala que: "Los mazatecos carecen de historia. Nadie sabe de dónde vinieron ni cómo transcurrieron los primeros siglos de su existencia. [...] pueblo sin arte -fuera del bordado que sigue estando en manos de las mujeres- sin ruinas importantes, sin tumbas notables, sin códices, sin joyas, es un pueblo a juzgar por estas carencias, lo suficientemente débil o pacífico para no haberse ganado, gracias a sus acciones guerreras, un lugarcito honorable en la historia". Sin embargo, e independientemente de lo anterior, en

---

<sup>1</sup> Según Fernando Benítez (1970, p.37), Alfonso Villa Rojas, afirma que "Los mazatecos de acuerdo con su propia versión, tuvieron su origen en el bosque tropical el *Ampaad* <<lugar donde nace la gente>>. Afirman que de los árboles grandes nacieron los gigantes, de los medianos ellos y de los pequeños los monos que todavía habitan en los bosques".

la actualidad existen dos teorías que son consideradas como las mas aproximadas a lo que en realidad pudo pasar.

La primera, se desprende de la interpretación de los *Anales de Quahitichan* donde se dice que los mazatecos son descendientes de los nonoalcas-chichimecas que emigraron de Tula a principios del siglo XII, fundando la parte del actual territorio mazateco que comprende los pueblos de Mazatlán [de Villa Flores], [Santa María] Chilcholtla, San Antonio [Eloxochitlán], Teotitlán del Camino [Ahora de Flores Magón] y posiblemente [San Pedro] Ixcatlán (Pedro Castañeda, 1996, p. 17).

La segunda teoría, es actualmente la más aceptada y nos indica que los mazatecos arribaron del oriente del país en el año 890 de nuestra era, por lo que cuando llegaron los nonoalcas-chichimecas, ellos ya estaban asentados en su capital *Matza-Apatl* (Mazatlán), ubicada cerca del río Santo Domingo, en la zona de lo que hoy es Jalapa de Díaz (Dalton, 1990). Esta versión es complementada por Maximino Cerqueda cuando afirma que: "Los mazatecos formaron parte de los olmeca otomangues, subgrupo Otomiano Mixteca, familia Popolca del tronco Zavizaa, que se asentó en la región de Veracruz, Tabasco, Chiapas y Oaxaca. Hipotéticamente puede plantearse que los mazatecos pertenecen al grupo Olmeca Xiacalanca, el cual es anterior, en espacio y tiempo, a los toltecas nonoalcas; [...] huellas vivas de este hecho son las ruinas de *Ndá yin*, *Nguixó*, *Ndá tsiñá* San Mateo y *Jko Jñá*, entre otras" (2003, p.5).

### 1.1.3 Tercer misterio (de la lengua)<sup>2</sup>

La clasificación de la lengua mazateca, al igual que todo lo que tiene que ver con sus orígenes, resulta ser un misterio, pues existen por lo menos dos posibilidades de

---

<sup>2</sup> Además de la lengua hablada, los mazatecos cuentan con un lenguaje silbado. Genéricamente tiene un uso diferenciado, los hombres lo silban y lo entienden, mientras que las mujeres lo entienden pero casi no lo silban. Este lenguaje funciona de manera equivalente al hablado: se silba el número de sílabas en los tonos correspondientes a los que lleva cada palabra, de esta manera se pueden articular frases enteras. Es un idioma contextual, se entiende dependiendo de las circunstancias en que se encuentren los interlocutores, [...] el lenguaje silbado, además coincide con cada una de las variantes dialectales (Quintanar y Maldonado, 1999, p.23).

pertenencia dialectal que están directamente relacionadas con las versiones acerca de sus orígenes.

De acuerdo con la clasificación lingüística más popular realizada por Mendizábal-Jiménez Moreno, los mazatecos pertenecen al grupo olmeca-otomange, subgrupo otomiano mixteca, rama olmeca y familia popolca (López, 1995, p.147). La diversificación de esta familia se remonta hacia 500 a.C. con la separación del mazateco respecto al chocho, ixcateco y popolca (Winter, 1984, citado en Quintanar y Maldonado, 1999, p.18).

La clasificación anterior, pese a que es la más aceptada a nivel general, es constantemente cuestionada por lingüistas como Leonardo Manrique, quien plantea que no existe el macro otomange, sino el oaxaqueño que comprende los grupos: mixtecano, mazatecano y zapotecano. El mazateco cae en el grupo mazatecano junto con el chocho popolca y el ixcateco (López, 1995, p.147). A favor de esta postura está también el lingüista Francisco Pimentel quien dentro de sus *Cuadros descriptivos y comparativos de las lenguas indígenas de México*, clasifica al mazateco como parte de la familia mixteco-zapotecano (Pedro Castañeda, 1996, p. 21).

Como puede verse, las dos versiones se contraponen entre sí; sin embargo, dado que la intención de esta investigación no es ahondar en la información histórica que de los mazatecos existe, tan sólo he presentado una breve reseña de los principales y más básicos misterios que encarna el "tercer" grupo cultural más importante de Oaxaca, mismo que al carecer de una cultura con vestigios importantes, ha caído prácticamente en el olvido de los organismos histórico-culturales del estado. Es indispensable señalar que todos los investigadores que han dedicado un tiempo al estudio de este grupo cultural, han coincidido en que el principal recurso que los ha salvado de la desaparición, es precisamente su legado cultural más importante: la lengua, la tradición oral<sup>3</sup>; sin embargo, salvo escasos y estoicos

---

<sup>3</sup> Para información estadística acerca de los hablantes de la lengua indígena en las comunidades de la mazateca "Alta", ver Tabla 1.1, en el Apéndice 1.

esfuerzos al interior del grupo y más escasos al exterior, nadie se ha preocupado siquiera por desentrañar el origen lingüístico de los mazatecos<sup>4</sup>.

## **1.2 Zonas Alta y Baja: El Territorio Mazateco.**

Oaxaca es el estado mexicano donde se ubica la mayor diversidad de grupos indígenas: 16 de los 52 que existen en el país<sup>5</sup>. El estado se divide en 570 municipios y 8 regiones: Mixteca, Cañada, Papaloapan, Istmo, Sierra Norte, Sierra Sur, Costa y Valles Centrales. Según datos del último censo del INEGI (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática), 169 municipios se encuentran en extrema pobreza, con viviendas pobres, carencias de sueldos, falta de empleo, marginación y miseria. Las problemáticas ancestrales de rezago agrario, de conflictos religiosos o por otros motivos entre comunidades, son factores que dividen la convivencia comunitaria. Entre los grupos que destacan por su importancia histórica, cultural, o numérica, están los zapotecos, mixtecos, mixes y mazatecos, perteneciendo a esta última etnia nuestro grupo de interés.

Los mazatecos son el tercer grupo étnico más numeroso de Oaxaca, habitan en un territorio situado en el extremo noroeste del estado, aunque también se encuentran en partes colindantes de Puebla y Veracruz. Se localizan fundamentalmente en dos regiones: la Cañada y el valle de Papaloapan-Tuxtepec, que forma parte de la región conocida como Cuenca del Papaloapan; el territorio mazateco tiene una extensión aproximada de 2263 km<sup>2</sup>, cerca del 75% del área se asienta sobre la Sierra Madre Oriental y se le conoce como Sierra Mazateca. El 25% restante, lo constituyen llanuras costeras del Golfo de México. Ambas son las zonas en que comúnmente se divide al conjunto de los municipios

---

<sup>4</sup>En relación con esto, puede mencionarse el gran esfuerzo por preservar e investigar acerca de la lengua, realizado por el maestro Maximino Cerqueda García (q.p.d.) de Huautla de Jiménez, quien desarrolló su "Método ALFALEIM (Alfabetización en Lengua Mazateca)", así como otros lingüistas mazatecos como Florencio Carrera o Renato Dorantes.

<sup>5</sup>El gobierno de la entidad define a estos grupos como "pueblos indígenas: aquellas colectividades humanas, que por haber dado continuidad histórica a las instituciones políticas, económicas, sociales y culturales que poseían sus ancestros antes de la creación de Oaxaca, poseen formas propias de organización económica, social, política y cultural, y afirman libremente su pertenencia a cualquiera de dichos pueblos" (Gob. Oaxaca, 1999).

mazatecos: Mazateca Alta [Cañada] y Mazateca Baja [valle de Papaloapan-Tuxtepec], respectivamente (Quintanar y Maldonado, 1999).

La distribución geográfica es un factor que contribuyó a acrecentar esta división al interior del grupo cultural, en especial la de los pertenecientes a la denominada “mazateca baja”, ya que se vieron enormemente afectados por la construcción de las presas: Miguel Alemán en 1950<sup>6</sup> y Cerro de Oro o Miguel de la Madrid en 1980 (López, 1995, pp. 143). Los principales estragos geográficos y culturales, fueron ocasionados por la primera, ya que fue inundado gran parte del municipio de Soyaltepec, partes importantes de San Pedro Ixcatlán (en un 60%), San José Independencia y el santuario religioso de Otatitlán. La mayoría de mazatecos afectados (cerca de 20 000), fueron reubicados en zonas de Oaxaca y el sur de Veracruz que están alejados hasta por 250 Km. de su lugar de origen (Dalton, 1990), situación por la cuál, el impacto sociocultural que esto representó, sigue teniendo efectos hasta nuestros días.

### 1.3 Entre Nubes y Cafetales: La Sierra Mazateca



*Cascada "La regadera", belleza natural de la sierra mazateca*

En el caso de la presente investigación, toda la información cultural y geográfica será referida a los mazatecos de "la sierra o zona Alta"<sup>7</sup>, esta aclaración es fundamentada en el hecho de que los ecosistemas y costumbres mazatecas de las zonas Alta y Baja, son en numerosos casos muy diferentes.

La sierra mazateca se ubica en el extremo norte de Oaxaca, esta asentada sobre la Sierra Madre Oriental y cuenta con una extensión aproximada de 1700 Km<sup>2</sup> colindando con los estados de Puebla y Veracruz. Se

<sup>6</sup> Para una mejor comprensión del impacto sociocultural de la construcción de esta presa entre los mazatecos, revisar el libro: *Antropología de una presa: los mazatecos y el proyecto del Papaloapan*. de David F. McMahon, Tr. Carmen Viqueira. México: INI, 1973.

<sup>7</sup> Ver mapa 1, ubicado en el Apéndice 1.

encuentra constituida por 19 de los 25 municipios que conforman el Distrito de Teotitlán de Flores Magón, Oaxaca (ver tabla 1.2, en el Apéndice 1).

El paisaje de la sierra mazateca resulta impactante, ya que a partir del municipio de Teotitlán, se inicia un ascenso (en vehículo) de aproximadamente dos horas de interminables curvas que van serpenteando la sierra hasta llegar a Huautla. En el camino, antes de internarse en la totalidad del paisaje serrano, se observa el valle donde está asentada la ciudad de Tehuacán (Puebla) y por algunos segundos puede contemplarse también el volcán "Pico de Orizaba" ubicado en Veracruz.

La lluvia y la neblina son dos acompañantes que rara vez se ausentan durante el ascenso a la sierra; un detalle muy particular es que en el recorrido de Teotitlán a Huautla, podemos pasar prácticamente por tres climas diferentes y por ende por tres tipos de ecosistemas, esto es: Teotitlán y sus alrededores son una zona muy cálida y su vegetación es seca, mientras que al iniciar el ascenso a la sierra y hasta los sitios cercanos a Santa María Teopoxco, el clima es frío y un poco húmedo; pasando esta zona y a partir del lugar conocido como "Plan de Guadalupe" el clima es lluvioso y está enmarcado por una neblina que en ocasiones alcanza una visibilidad nula, el paisaje está dominado por diminutas cascadas formadas por la lluvia y el sinuoso terreno, así como por interminables plantíos de café que prácticamente cubren todos los cerros que pueden observarse. Hernández Assemat (1998, p.129) nos señala que "El clima de la Sierra Mazateca es frío y lluvioso, con una niebla que la cubre la mayor parte del año, presentando una breve estación de secas y calor durante los meses de marzo, abril y mayo".

Gracias a las condiciones climáticas y a la altura en que está ubicada, la sierra mazateca por muchos años fue una de las principales zonas productoras de café del país. De hecho, durante décadas la economía familiar y regional estuvo basada en la producción y venta de este grano, y muy a pesar de los grandes latifundios caciquiles que se generaron, los beneficios que se alcanzaban propiciaban que la situación económica local fuera relativamente estable. Lamentablemente, la estrepitosa caída en el precio de este producto, ocasionó que la economía local sufriera un fuerte golpe cuyas consecuencias son resentidas

aún en esta época. Actualmente se continúa con la producción de este grano, pero es más para autoconsumo o para venta a nivel regional, y aunque aún existen organizaciones cafetaleras en la zona (Como en el caso de Huautla y Chilchotla) su impacto económico está muy lejos de ser el de antes.

La necesidad de compensar los estragos ocasionados por la caída económica del café, han propiciado que los mazatecos de la sierra experimenten con nuevas formas de cultivo o que en su defecto, mejoren las tradicionalmente utilizadas. En la actualidad hay muchas Organizaciones No Gubernamentales (ONG's) y Asociaciones Civiles (AC) que están desarrollando programas de Proyectos Productivos, para ayudar a mejorar el poder adquisitivo de la región, dentro de estos proyectos están, la cría de marranos; la apicultura; la cunicultura; la siembra de maíz, frijol, chile, caña, calabaza, pera, manzana, durazno, chayote, tomate; entre otras.

#### **1.4 Las Águilas del General Jiménez**

En el corazón de la Sierra Mazateca se localiza la comunidad indígena de Huautla de Jiménez, como introducción a la información general del municipio, presentaré un rápido análisis del origen y significado de las palabras que componen el nombre oficial de dicha comunidad.

De acuerdo con el Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal del Gobierno del Estado de Oaxaca (2002), la palabra Huautla, proviene del vocablo náhuatl, que en el esplendor del señorío azteca, Cuitláhuac denominara Cuiticaname-Huautlan, que significa "Lugar de Águilas".

Con respecto al significado etimológico de "Lugar de Águilas", Alejandrina Pedro (1996), afirma que proviene de la denominación mazateca de la comunidad que es *Tejao*, que se compone por *Tde* que significa Lugar y *Já* que a su vez quiere decir Águila, por lo que *Tejao* puede traducirse como: "Lugar de las Águilas". (Citado en Hernández Assemat, 1998, p.133).

Por otra parte, en cuanto al mote "de Jiménez", Maximino Cerqueda (2003), señala que: "El 7 de octubre de 1884, el honorable ayuntamiento en turno propuso que Huautla, al obtener la asignación de *Villa*, fuera 'de Jiménez', en reconocimiento [...] del general Mariano Jiménez, gobernador constitucional del estado de Oaxaca. En el acto, el general agradeció la distinción, pero advirtió que no sería en honor suyo sino en el del gran patriota de nuestra independencia, de igual nombre"<sup>8</sup>. De tal forma que, a partir de la fecha citada, el nombre oficial del municipio es "Huautla de Jiménez".

### 1.5 Huautla, Un Pueblo Tras La Niebla



*Caminando entre nubes*

Oficialmente, el municipio de Huautla de Jiménez, se localiza a una altitud de 1696msnm, y está situado entre los 18° 00' y los 18° 15' de latitud norte y los 96° 40' y 97° 00' de longitud al oeste del meridiano de Greenwich (Pedro Castañeda, 1996, pp. 30).

De acuerdo con el XII Censo General de Población y Vivienda 2000, efectuado por el INEGI, en el municipio viven 31,040 habitantes, de los cuales 14,624 son hombres y 16,416 son mujeres. La población total de indígenas en el municipio asciende a 25,542 personas, de las cuales 10,441 son monolingües y 14,955 son bilingües, sus lenguas indígenas son mazateco y náhuatl, el promedio de escolaridad es 3<sup>ro</sup> de primaria y está considerada con un grado de marginación "muy alto" (ver tabla 1.3, en Apéndice 1).

Huautla tiene la característica de ser un municipio perteneciente al ex distrito de Teotitlán de Flores y es considerado por su situación, el corazón de la sierra mazateca. Tiene una superficie de 71.45 km<sup>2</sup>; una precipitación pluvial que varía entre 254 y 406 cm.

<sup>8</sup> Acerca del mote "de Jiménez" en el nombre de Huautla, en la actualidad hay un gran movimiento encabezado por Juan García Carrera (escritor local), que pretenden que se cambie a "de María Sabina", por lo que el nombre de la comunidad podría cambiar (de ser aceptada la propuesta) a: Huautla de María Sabina.

al año; el promedio de temperatura es de 18.9°C y máximo 36°C; los vientos corren de este a oeste recibiendo masas de aire húmedo del Golfo de México y lluvias torrenciales asociadas con las tormentas tropicales y del Caribe (Pedro Castañeda, 1996, pp. 31).

El clima en Huautla es considerado como templado húmedo, la lluvia es un factor presente casi todo el año (con excepción de una corta temporada entre los meses de marzo, abril y mayo, que es la época calurosa y sin lluvias), en cuestión de segundos suelen desatarse tormentas que pueden durar desde algunos minutos hasta varios días; de igual forma, son comunes las "lluvias de truenos y rayos" con total ausencia de precipitación pluvial. El Municipio tiene la particularidad de estar siempre cubierto por bancos de nubes, que le dan un aspecto enigmático a sus calles y lomeríos; muy probablemente, esto sea debido a que la Sierra Mazateca sirve como puerta de entrada a los grandes vientos provenientes del Golfo de México originando formaciones nubosas, precipitación de lluvias tempestivas y densos mantos de neblina.

## 1.6 El Precio Del "Progreso"

### 1.6.1 La ciudad en el cerro

Huautla es prácticamente una ciudad asentada sobre un cerro, el crecimiento y desarrollo de la comunidad ha sido tan precipitado que en muchos sentidos ha tomado por sorpresa a sus habitantes. Un ejemplo claro de esto, es la gran necesidad de agua que existe en la población, sobre todo si se toma en cuenta que dadas las



*Vista panorámica de Huautla de Jiménez*

condiciones climáticas y geográficas, no tendría porque sufrirse dicha carencia. De igual forma, muchas zonas de la comunidad no están pavimentadas, lo que ocasiona grandes lodazales en las épocas de mayor lluvia, que son de junio a agosto. La planeación urbana

del municipio es realmente desastrosa, pues se han ido creando calles a lo largo del tiempo para satisfacer las necesidades de flujo *a priori*, olvidando totalmente la funcionalidad de las mismas a largo plazo, así, en el pueblo podemos encontrar cientos de callejones que terminan en barrancos o en calles cerradas.

La nula planeación urbana, ocasiona uno de los principales problemas que encontramos en Huautla y que son los micro-embotellamientos, pues la cantidad de automóviles que circulan en el municipio es muy superior a la que sus calles pueden saldar. Siguen manteniéndose las antiguas veredas utilizadas en el pasado (cuando no había transporte motor); sin embargo, dado el crecimiento de la población y el consecuente incremento en la construcción de viviendas, muchos de estos caminos son únicamente conocidos por los habitantes de la comunidad, pues están escondidos tras algunas casas o entre enramadas, encontrándose incluso, veredas cuyo destino u origen es desconocido por los habitantes más jóvenes. Debido al terreno geográfico en que está asentado Huautla, es muy difícil encontrar calles rectas, todos los caminos son curvos y forman parte de grandes pendientes, es por esta razón, por la que el uso de "veredas" es indispensable, pues ahorran mucho tiempo y esfuerzo durante los recorridos por el pueblo.

Un hecho común en Huautla y que difiere en gran medida con el paisaje de comunidades vecinas, es la gran cantidad de casas "de material"<sup>9</sup> (terminadas o en construcción) que existen en la localidad. Esto, por supuesto, no significa que en las demás comunidades no las haya (las hay y cada vez en mayor medida), pero el hecho de la gran densidad de población en relativo poco espacio, hace que la mancha urbana de Huautla sea superior a la de cualquier pueblo de los alrededores. Es importante señalar, que el poseer una casa de estas características de dos o tres pisos, es visto como un símbolo de gran prosperidad económica personal o familiar.

---

<sup>9</sup> Este término es normalmente utilizado en la zona, para hacer referencia a viviendas elaboradas con material de construcción, tales como ladrillo, cemento, varillas etc. y que difieren de los materiales y los diseños de las casas tradicionales que según Ricardo Pozas (1960, p. 213), estaban elaboradas con: postes de madera, paredes de otate, techos de palma y pisos de tierra apisonada.

### 1.6.2 Entre dos ciudades

Huautla es una ciudad de paso entre Teotitlán de Flores Magón (distrito al que pertenece el municipio) y la ciudad de Tuxtepec, que a su vez conecta a la sierra con los pueblos de la mazateca baja y con zonas pertenecientes al estado de Veracruz. El ser un sitio de paso, reafirma en la actualidad la importancia cultural y económica del municipio en toda la zona, esto atrae grandes beneficios para la comunidad, pero también cobra un precio alto para la misma. Antes de mencionar las ventajas recibidas por dicha situación, haré un análisis general de las consecuencias sociales que se contraen al ser el pueblo más importante de la sierra.

### 1.6.3 Vicios que migran

En Huautla existe un altísimo grado de alcoholismo, el consumo de cerveza y "aguardiente" (*Shan*), es una práctica común entre los lugareños. Para darnos una idea de la magnitud del problema, cabe mencionar que al entrar a la comunidad por la calle principal que serpentea hasta el centro del pueblo (1.5 Km. aproximadamente), se pasa al menos por 20 sitios donde se puede consumir alcohol, entre tiendas, bares y prostíbulos. Este último factor (la prostitución), es un elemento interesante, ya que puede encontrarse un alto número de prostitutas que están "de paso" por la comunidad, la mayoría no son originarias de la zona y son constantemente rotadas por sus "patrones" en zonas de Puebla y Oaxaca. Muchas de estas mujeres son centroamericanas que dicen estar juntando dinero para irse a los Estados Unidos; importante es aclarar que la prostitución no es ejercida en las calles sino en bares "legalmente" establecidos para este propósito.

Otra consecuencia de ser una ciudad de paso y en constante crecimiento, es el elevado porcentaje de migración entre sus habitantes, cuyas edades oscilan primordialmente entre los 15 y los 40 años. Los principales destinos de migración son: Oaxaca, Puebla, Tehuacán, México DF, Veracruz y los Estados Unidos. La magnitud de la población migrante puede observarse con claridad en la fiesta de *Todos Santos* (Día de

Muertos), que es la celebración más importante del año y es cuando la mayoría regresa a visitar a sus familiares vivos y muertos.

Al no existir grandes oportunidades de desarrollo académico o laboral en la zona, algunos de los migrantes salen muy jóvenes y es común que regresen después de algunos meses o años. Lamentablemente, gran parte de los muchachos vuelven a la comunidad con una visión muy distinta de la vida en el pueblo, situación lógica si se toma en consideración que la mayoría de ellos, migra a ciudades donde suelen desarrollarse social y económicamente en "zonas marginadas". Así, entre la población de migrantes jóvenes del municipio, es común encontrarse con chicos que se niegan a hablar el mazateco, que reniegan de sus vestimentas tradicionales y sobre todo, que no quieren trabajar en el campo; y cuyo índice de alcoholismo y drogadicción es muy elevado. De hecho, Huautla es una de las principales comunidades proveedoras de marihuana y cocaína en la zona y su nivel de delincuencia es significativamente mayor que el de los pueblos circundantes. Un factor que determina la sustentabilidad de este modo de vida en ciertos jóvenes migrantes, es que salen a trabajar a las ciudades para juntar dinero y cuando consideran que han obtenido lo suficiente, regresan a la comunidad para mantenerse sin desarrollar actividad formal alguna, una vez que sus ahorros se han mermado, vuelven a migrar a las ciudades y así sucesivamente.

Como ya he mencionado, el grado de delincuencia y violencia que se vive en el municipio es muy elevado, la mayoría de riñas se presentan los fines de semana y días de fiesta, y es muy común que sean protagonizadas por sujetos alcoholizados o drogados, quienes en gran número resultan ser migrantes o ex migrantes, que al regresar a la comunidad suelen traer consigo muchos vicios y estilos de delincuencia que fueron aprendidos en las ciudades. De tal forma que, en la actualidad puede observarse a muchos jóvenes y adultos jóvenes, organizados en pequeñas "bandas" que han comenzado la moda del "graffiti" en el pueblo, también comienzan a presentarse cada vez en mayor medida, asaltos, asesinatos y demás delitos.

Muy importante es hacer algunas aclaraciones antes de concluir este apartado, la primera es que la mayor parte del análisis que he hecho hasta aquí de los principales problemas sociales que se viven en Huautla, ha sido elaborado con base en mi experiencia personal durante el tiempo que viví ahí, así como por lo registrado en mis diarios de campo, y la información obtenida durante mis visitas previas y posteriores a la comunidad. También tomé en consideración las anécdotas recopiladas de manera "informal" con diversas personas del municipio durante charlas cotidianas no audiograbadas.

La principal razón por la que enfatizo la influencia social de los migrantes en la comunidad, está fundamentada en el hecho de que durante los cinco meses que viví ahí, tuve la oportunidad de observar el ambiente social del pueblo, ya que me tocó vivirlo tanto en las épocas de mayor ausencia, como en la de mayor afluencia de los mismos, que inicia con la fiesta de *Todos Santos* y que resulta ser el momento en el que regresan la mayoría de migrantes fijos y temporales, y si bien es cierto que pasada esta celebración la mayoría vuelve a abandonar el municipio, muchos de los que deciden quedarse son jóvenes que desarrollan el patrón de estancia-migración antes mencionado.

Resulta indispensable explicar que en ningún momento estoy considerando a los migrantes como los únicos responsables de la inseguridad social de la comunidad, ya que este es un problema que enmarca muchos factores más, mismos que no señalo porque los temas de inseguridad y adicciones no son objeto de interés en mi investigación. Finalmente, aclaro que en el análisis presentado arriba, no estoy enmarcando a todos los migrantes como iguales, ya que como en todo grupo social, hay quienes perjudican a la comunidad, pero también hay quienes la ayudan y se preocupan por su progreso. Así, mientras que muchos regresan acarreando vicios y delincuencia, hay quienes vuelven con ideas y proyectos con miras en el desarrollo del pueblo, y justo es señalar que por el lado positivo, si Huautla ha alcanzado la importancia que tiene actualmente en la zona, mucho se lo debe a la derrama económica e inversión que sus migrantes realizan en la comunidad y pueblos aledaños. En el siguiente apartado haré un breve análisis de las ventajas económicas, sociales y culturales que encarna Huautla en, y para la Sierra Mazateca.

## 1.7 Un Pueblo Estratégico

### 1.7.1 Los domingos "de plaza"

La ubicación geográfica del municipio de Huautla de Jiménez, ha resultado estratégica para el desarrollo de las comunidades de la sierra desde épocas prehispánicas, y en la actualidad esta importancia se mantiene vigente, un ejemplo claro de esta situación puede palpase los domingos, que es el "día de plaza" en la comunidad.

El día de plaza, comienza informalmente desde el sábado, ya que los comerciantes que provienen de las zonas más alejadas tales como San Pedro Ixcatlán o Tehuacán, tienen que arribar con un día de anticipación, pues el domingo las actividades comerciales inician desde las cinco o seis de la mañana y ante la necesidad de adquirir un buen lugar para poner sus puestos de venta, se ven en la obligación de anticiparse un día a sus competidores locales. De esta forma, los sábados a partir de las ocho o nueve de la mañana, pueden verse puestos de frutas, legumbres, trastes, entre otros, que pertenecen a los comerciantes de Huautla y a los de las zonas más alejadas.



*Mujer mazateca en el mercado de Huautla*

Ya el domingo, desde las cuatro o cinco de la mañana, comienza el arribo de los comerciantes de la región. Por las diversas veredas que desembocan al centro de Huautla, se ven grupos de gentes y familias completas que comienzan a llegar cargando sus productos en burros o con Mecapal; aquéllos que tienen más dinero, se transportan en camionetas propias o rentadas. Aproximadamente a las siete de la mañana, el mercado está en todo su esplendor, este día pueden adquirirse: cabras; marranos; aves de corral; muebles; distintos tipos de madera; zapatos; ropa regional y "de moda"; trastes; productos electrodomésticos; (actualmente) computadoras y equipos de software; discos; películas; revistas; artesanías; pan; pescado fresco; todas las frutas, legumbres y condimentos de la

zona y de otros sitios; hay puestos de comida típica; garnachas; platillos elaborados con carne de chivo que dadas las condiciones geográficas de la zona es prácticamente el único tipo de ganado que existe; también pueden adquirirse herramientas de todo tipo; flores; velas; cal (para el metate); hierbas curativas; remedios milagrosos para un sin fin de afecciones, entre otros.



*Venta de cazuelas y canastos*

A pesar de la difícil situación económica que se vive en la actualidad, en el tianguis aún puede negociarse a partir del "trueque", aunque es justo señalar que los comerciantes que más aceptan este tipo de trato son, o los más viejos, o aquellos que vienen de comunidades serranas alejadas o de agencias con un nivel de pobreza extrema.

Como puede observarse, el "día de plaza" en Huautla es una verdadera fiesta popular, ahí aprovechan para reunirse familiares que viven en distintas comunidades, parejas de novios, grupos de amigos, y productores de toda la región. Como a las dos de la tarde, los vendedores comienzan a "levantar" sus puestos y ya para las tres, el centro del pueblo queda semidesierto, contando únicamente con aquellos comerciantes que ante un mal día de venta o ante la necesidad de terminar con el poco producto que les sobra, comienzan a rematar saldos; en este momento en particular ocurre algo muy interesante y es que, mientras que durante todo el día se dieron cita la mayoría de personas de la comunidad y comunidades aledañas, para surtir sus despensas y comprarse algún pequeño lujo, las personas más pobres de Huautla y sus agencias, aprovechan los momentos de agonía del tianguis para adquirir los productos básicos, comprándolos o llegando a un trato (trueque) con los comerciantes que rematan.

Así es como a partir del "domingo de plaza", podemos darnos una pequeña idea de la importancia comercial y cultural de Huautla, ya que además de mazatecos de la sierra, encontramos mazatecos de tierra caliente (zona baja), Mixtecos, Náhuatls, gente de

Teotitlán, Tehuacán, Veracruz, etc. y aunque cada comunidad tiene su propio día de plaza, la realidad nos muestra que los productores guardan sus mejores productos o animales para venderlos en Huautla, ya que a este tianguis arriba mucha más gente que en cualquier otro y el precio que alcanzan los productos es más elevado que en las agencias y pequeñas comunidades.

Respecto a los consumidores, aunque en principio parezca ilógico que se concentren en mayor número en el mercado donde los productos son un poco más caros, a larga resulta lo más económico, ya que al acudir a comprar a Huautla, se evitan el estar transportándose a las comunidades de donde son originarios los productos, de esta forma por ejemplo, en un solo recorrido por este tianguis pueden adquirir: peras de San Jerónimo Tecóatl; ollas de San Lucas Zoquiapan; huipiles de Huautla; pescado fresco de San Pedro Ixcatlán y discos o películas que vienen de Tehuacán o Teotitlán.

El que Huautla sea la comunidad más importante, ocasiona que su mercado sea el más estratégico de la zona, lo que desemboca en grandes ingresos económicos para el municipio, pues la gente que llega consume productos en sus tiendas, utiliza los transportes de la comunidad, compra en sus distintas misceláneas y locales establecidos, se alimenta en sus cocinas económicas, etc.

### **1.7.2 Instancias de gobierno**

Otra ventaja que encarna Huautla para los habitantes de la sierra, es que aquí se encuentran diversas oficinas gubernamentales, en las que pueden realizar trámites que de otra forma los obligarían a viajar ya sea a Teotitlán o hasta la ciudad de Oaxaca (ubicada a 6 horas de distancia).

Dentro de las instancias gubernamentales que existen en Huautla, se encuentran: La Subdelegación de Gobierno, dentro de la que hay tres instancias: Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol), el Instituto de Vivienda de Oaxaca (IVO) y el Comité Estatal para la Planeación del Desarrollo del Estado de Oaxaca (Coplade). También encontramos oficinas

de: La Secretaría de Agricultura, Ganadería y Desarrollo Rural (Sagar); un Centro Coordinador Indigenista del Instituto Nacional Indigenista (INI), una Oficina de Correos, entre otras.

### 1.7.3 Necesidades educativas

En cuanto a instancias educativas, de acuerdo con el Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal de Oaxaca, en la *Cabecera Municipal* de Huautla, se ubican: dos centros de castellanización; un jardín de niños; una escuela primaria bilingüe; dos primarias básicas; dos escuelas secundarias generales; una preparatoria; un bachillerato y una representación de la UPN. En 54 localidades (*agencias del municipio*) en las que se ofrece el servicio educativo en los 3 niveles de educación básica, se cuenta con un total de: 3 jardines de niños; 31 centros de castellanización; 45 primarias bilingües; 11 primarias básicas; 8 tele secundarias y una Escuela Secundaria Técnica N° 185.

Sin embargo, pese a que Huautla de Jiménez es el municipio que cuenta con más escuelas en la región, lamentablemente la cantidad de colegios resulta insuficiente para satisfacer la demanda educativa de la población, ya que ésta se integra no únicamente con los habitantes del municipio, sino que está conformada por estudiantes de prácticamente todos los pueblos de la Sierra. Con lo anterior no quiero decir que en las demás comunidades y sus respectivas agencias no haya escuelas, de hecho prácticamente existe un preescolar y una primaria por cada localidad serrana, pero cuando los muchachos terminan la primaria, se encuentran con el problema de que no en todos los poblados hay secundarias o tele secundarias, y en las que existen, sus matrículas estudiantiles se ven rápidamente superadas por la gran demanda que tienen<sup>10</sup>.

En lo referente a instituciones de nivel medio-superior, prácticamente son inexistentes en todos los municipios, sólo en algunos (como en el caso de San Antonio

---

<sup>10</sup> El Instituto Nacional Indigenista tiene albergues en casi todos los municipios, en donde se proporciona servicio de hospedaje y alimentación a los niños cuyas viviendas se encuentran muy alejadas de las instituciones escolares; la calidad de la educación es deficiente y en algunos casos pésima (López, 1995, p.148).

Eloxochitlán y Mazatlán Villa de Flores), está comenzando a implementarse un plan piloto de preparatorias culturales denominadas "Bachilleratos Integrales Comunitarios", que son parte de una campaña impulsada por el gobierno estatal, para crear bachilleratos en todo el estado, que estén ligados cultural y productivamente a las comunidades de las distintas zonas en que se ubican. Salvo este pequeño gran esfuerzo, que lamentablemente en la actualidad está luchando por no desaparecer, no existe más opción en la región que pelear por un lugar en el COBAO (Colegio de Bachilleres de Oaxaca, plantel 13) que se encuentra en Huautla, o definitivamente dejar de estudiar y comenzar a trabajar formalmente, ya que son pocos los muchachos que tienen la oportunidad de salir de la sierra para irse a estudiar a colegios de Tehuacán, Oaxaca o Puebla.

En cuanto a las oportunidades de desarrollo académico más allá del nivel medio superior, únicamente existe una opción en toda la región y ésta es la que ofrece la Universidad Pedagógica Nacional (UPN) cuya subsede se ubica en Huautla desde el 1° de octubre de 1990 (Cerqueda, 2003, p.159). Lamentablemente, aunque este plantel tiene 15 años funcionando, sus instalaciones aún están en construcción por lo que las clases se realizan cada 8 o 15 días a manera de asesorías y seminarios, que son impartidos en las instalaciones del COBAO. Como puede inferirse, estas limitaciones ocasionan que la matrícula estudiantil sea insuficiente para la gran demanda que existe, y que el nivel académico no sea el óptimo.

Finalmente, podemos concluir que las escasas oportunidades educativas que existen en la sierra más allá de la secundaria, ocasionan que muchos de sus jóvenes abandonen la formación académica para iniciarse formalmente en el ámbito laboral. Como ya he mencionado, algunos salen de la región para buscar un desarrollo económico en las ciudades cercanas o en Estados Unidos. Sin embargo, muchos de ellos deciden permanecer en la sierra, buscando diversas formas de satisfacer sus necesidades económicas. En el siguiente apartado haré un breve análisis de las actividades laborales a las que estos jóvenes pueden tener acceso en la zona.

## 1.8 Comercio, Auto Transporte y Magisterio: la oferta laboral en Huautla

La falta de empleo es uno de los más grandes y graves problemas que viven los habitantes de la sierra. En la actualidad, son muy escasas las actividades que pueden retribuir un beneficio económico "suficiente" para satisfacer las necesidades familiares y regionales que existen.

Alejandrina Pedro (1996, p.34) nos señala que actualmente, las fuentes de ingreso más importantes de la región mazateca y de Huautla, son el magisterio y el comercio, pasando el café a segundo término. Esta información brindada por la autora, adquiere gran significado al compararla con lo mencionado por Ricardo Pozas, cuando en su *"Etnografía de los mazatecos"* (1960, p.212), nos señala que la ocupación básica y más lucrativa para los mazatecos es "la agricultura". Lo antes mencionado, nos permite inferir que en los últimos 40 años, el modo de vida que tradicionalmente habían mantenido, ha sufrido un cambio muy importante que irremediamente se ve reflejado en la transformación de sus estructuras sociales y culturales.

Refiriéndonos específicamente a Huautla, las principales fuentes de empleo que existen en la actualidad son tres: el comercio, el auto transporte y el magisterio.

El comercio es un mercado básicamente desarrollado por las mujeres, casi todas las familias tienen puestos de frutas o de comida regional, también existen muchas tiendas de ropa, de regalos, misceláneas (éstas abundan de manera impresionante a lo largo y ancho de la comunidad); tiendas de artesanías, textiles, papelerías, zapaterías, panaderías, cocinas económicas, etc.

El auto transporte es el mercado más desarrollado por los jóvenes de la comunidad y es un sector estrechamente ligado a los migrantes, esto es, existen gran cantidad de muchachos que salen a trabajar a las ciudades para juntar dinero y poder comprarse ya sea un automóvil para incorporarse a alguna de las dos bases de taxis que existen en el municipio o si la situación económica se los permite, adquieren una o varias camionetas

para dedicarse al transporte de personas o productos por toda la sierra. Esta última opción resulta ser la mejor, pues dada la importancia económica y geográfica de Huautla, la afluencia de personas de todas las comunidades aledañas es prácticamente incesante, de tal forma que los gastos de mantenimiento de las unidades, comparado con los ingresos que dejan, resultan muy lucrativos para los habitantes de la zona que tienen los medios económicos para incorporarse a este sector, siendo ésta la principal causa de los problemas viales que ya he mencionado anteriormente.

Finalmente, el sector laboral más grande que existe actualmente en Huautla y en toda la Sierra Mazateca, es el que encarna el magisterio; prácticamente no existe una sola familia que no cuente entre sus integrantes con por lo menos un maestro. Este sector está integrado tanto por hombres y mujeres, como por gente adulta y jóvenes. En muchos casos, los puestos magisteriales son heredados de padres a hijos, pero dada la gran demanda que aún existe, cada año se abren plazas para que se incorporen nuevos miembros. La mayoría de jóvenes que se encuentran estudiando el nivel medio-superior, aspiran a obtener una plaza magisterial o, en su defecto, a heredarla. Y es que si tomamos en cuenta los sueldos y las prestaciones que perciben anualmente al afiliarse a los diversos sindicatos magisteriales que existen en el estado, esta opción laboral resulta ser la más rentable, ya que en realidad, el trabajo docente no les requiere todo el día, ni todo el año, lo que les permite tener un sueldo fijo y la oportunidad de buscar algún otro medio de subsistencia. La situación magisterial que hasta ahora he descrito, trae consigo un gran problema que, si bien no es particular de la zona, sí puede observarse claramente y es el pésimo nivel académico que existe en las escuelas como consecuencia de la deficiente preparación de la mayoría de los profesores, ya que por un lado, los maestros más viejos se rehúsan a cambiar sus estrategias de enseñanza, mismas que en la actualidad resultan en su mayoría inoperantes; mientras que por otro lado, los maestros jóvenes carecen de la preparación académica necesaria para desarrollar estrategias pedagógicas que faciliten el proceso de enseñanza-aprendizaje. Si bien es cierto que dos veces al año se realizan cursos de actualización pedagógica en ciudad de Oaxaca, al no ser de carácter obligatorio, terminan siendo acciones demagógicas que buscan más justificar presupuestos, que el incremento en el nivel académico de maestros y alumnos.

Pese a que en la zona existe una subse de la UPN, ésta resulta insuficiente para la gran demanda de la región y aún más si agregamos que el nivel de titulación de este plantel resulta ser el más bajo en todo Oaxaca. De tal forma que, entre los maestros, podemos encontrar personas que han estudiado hasta el bachillerato, o que en su defecto, son abogados, ingenieros, contadores, administradores etc. y en muy pocos casos, personas que sí tienen una formación magisterial o pedagógica.

Por último, dentro de los sectores laborales de Huautla, se encuentran quienes se dedican a dar los honguitos, este sector obtiene grandes ganancias anualmente para la comunidad, pero es importante señalar que en la mayoría de los casos las personas que obtienen remuneraciones significativas de esta actividad, no son chamanes, sino guías o en mayor medida "charlatanes". En cuanto a la diferencia entre unos y otros, es abordada en el capítulo referente a *los chamanes*; queda tan sólo mencionarlos, pues es un sector mayormente integrado por mujeres de edades más avanzadas, en muchos casos viudas y que cargan con la responsabilidad de mantener a sus hijos menores y a sus nietos.

### **1.9 Identidad Cultural Mazateca en Huautla de Jiménez**

La identidad mazateca está compuesta por múltiples elementos, que al ser promovidos socialmente unifican (al interior) y diferencian (al exterior) al grupo de otros conjuntos culturales. Como la mayoría de los grupos que se constituyen como una etnia<sup>11</sup>, sus tradiciones, usos y costumbres están estrechamente ligadas con el contexto histórico y geográfico en el que se han desenvuelto. Muchos autores han dedicado grandes espacios para describir los distintos rasgos que comúnmente son identificados como elementos integrantes de la denominada "Identidad Cultural Mazateca".

---

<sup>11</sup> Agrupación natural de hombres y mujeres con características comunes o similares presentes en la lengua, la cultura o la formación social y que, habitualmente, conviven en una territorio geográfico determinado. En la sociedad moderna, la etnia se distingue como la comunidad con lengua y cultura. Y si la lengua es transmisora de cultura, es obvio que el lenguaje específico de esa comunidad es lo que le convierte en una etnia diferenciada del resto. En consecuencia, una etnia despojada de su lengua deja de serlo, aunque siga manteniendo su unidad como pueblo, nación o estado.

Si bien es cierto que varios de los investigadores coinciden en algunos de los elementos componentes de la identidad de este grupo cultural, en muchos casos existen diferencias sustanciales en el manejo y explicación que hacen de éstos. Debido a que los mazatecos han sido analizados por diversos autores de las más variadas disciplinas, dentro de la literatura que he revisado existen algunos libros que pueden ayudar al lector a profundizar en ciertos temas que sean de su interés. De acuerdo con lo anterior, a continuación mencionaré los componentes que la literatura especializada ha identificado como principales rasgos de la Identidad Cultural Mazateca, mencionando en cada caso a los autores que considero han profundizado más en cada aspecto y al final reseñaré los datos bibliográficos de cada uno con el fin de que en casos de principal interés se puedan consultar las fuentes originales.

### **1.9.1 Lengua**

La mayoría de autores coinciden en que el principal elemento de arraigo cultural que tienen los mazatecos, es la lengua y su fuerte identificación étnica a partir de la transmisión oral.

En lo referente a investigaciones que se centran en analizar la construcción lingüística del idioma mazateco, existen los trabajos realizados por María Esteban (1985) y Maximino Cerqueda (2001). En cuanto a la tradición oral de mitos y cuentos mazatecos, se encuentran los trabajos de Benítez (1970), Incháustegui (1977), y Boege (1988). Las variantes dialectales del idioma mazateco son analizadas en el trabajo de Quintanar y Maldonado (1999).

Continuando con los medios de comunicación mazatecos, existe un lenguaje silbado que es referido por Benítez (1970) y que es analizado más en profundidad por Cowan (1952) y Tibón (1983).

### **1.9.2 Ropa típica**

El hombre de toda la zona mazateca viste calzón de manta holgado, camisa de manga larga, paliacate, sombrero de palma y huaraches. Las mujeres por su parte, utilizan huipiles adornados con flores y aves bordadas, lleva franjas de listones, las mangas son anchas en forma de olán, cortas y en color rosa, rojo o azul. La enagua es de manta de cintura o cadera, rematada con tela de algodón o lana, es bordada al final con hilos de algodón o seda en color rojo o negro. El significado de cada elemento que conforma la indumentaria típica mazateca es relatado en los trabajos de López (1995) y Alejandrina Pedro (1997).

### **1.9.3 Fiestas tradicionales y música típica**

Todo lo referente a las distintas fiestas tradicionales que se realizan en la Sierra Mazateca en donde se incluyen: bodas, bautizos, Todos Santos, mayordomías, funerales, y la música tradicional que se emplea para cada situación, tales como el *Naxó Loxá* (Flor de Naranja), *Naxó Nacontsjen* (Flor de Piña), *Naxó Tochakoa* (Flor de Liz) y *Taon Jngo Taon Sine* (Anillo de Oro), son referidas en los trabajos de Rios (1992) y Alejandrina Pedro (1997).

### **1.9.4 Convites, tequios y faenas.**

Ricardo Pozas (1960) analiza las tres modalidades de trabajo que tradicionalmente existen en las comunidades mazatecas, nos explica las diferencias sustanciales entre los convites, los tequios y las faenas, además de explicarnos en qué momentos y bajo qué circunstancias, son utilizados unos u otros.

### **1.9.5 Organización familiar y social**

Boege (1988) y Quintanar y Maldonado (1999), hacen un gran análisis de la estructura sociopolítica tradicional y actual de las comunidades mazatecas, mientras que Boege(1988) y Neiburg (1984), profundizan más, en cuanto a la función social del "Consejo de ancianos" entre los mazatecos.

### **1.9.6 Calendario Agrícola Mazateco**

Otro elemento que es un fuerte pilar dentro de la identidad étnica mazateca, en particular de la Sierra, es el Calendario Agrícola Mazateco, que se compone de 18 veintenas (espacios de tiempo que comprenden 20 días cada uno), que si bien en principio pareciera no distar del "*Cempoallapoalli*" náhuatl; se diferencia en que el calendario náhuatl es un calendario festivo-religioso que no coincide con el ciclo completo de 365 días del año, mientras que el Calendario Mazateco al ser un calendario agrícola, es exacto al ciclo comprendido por un año, pues aparte de las 18 veintenas, que sumadas dan 360 días, se complementa por un último mes de tan solo 5 días (nemontemi), que en mazateco se denomina *quintá*, que proviene del término *quintaún*: "nada de labores del campo". Para mayor información sobre este calendario revisar los trabajos de Florencio Carrera y Sebastián van Doesburg (1992) y Renato García Dorantes y Juan Casimiro Nava (2003).

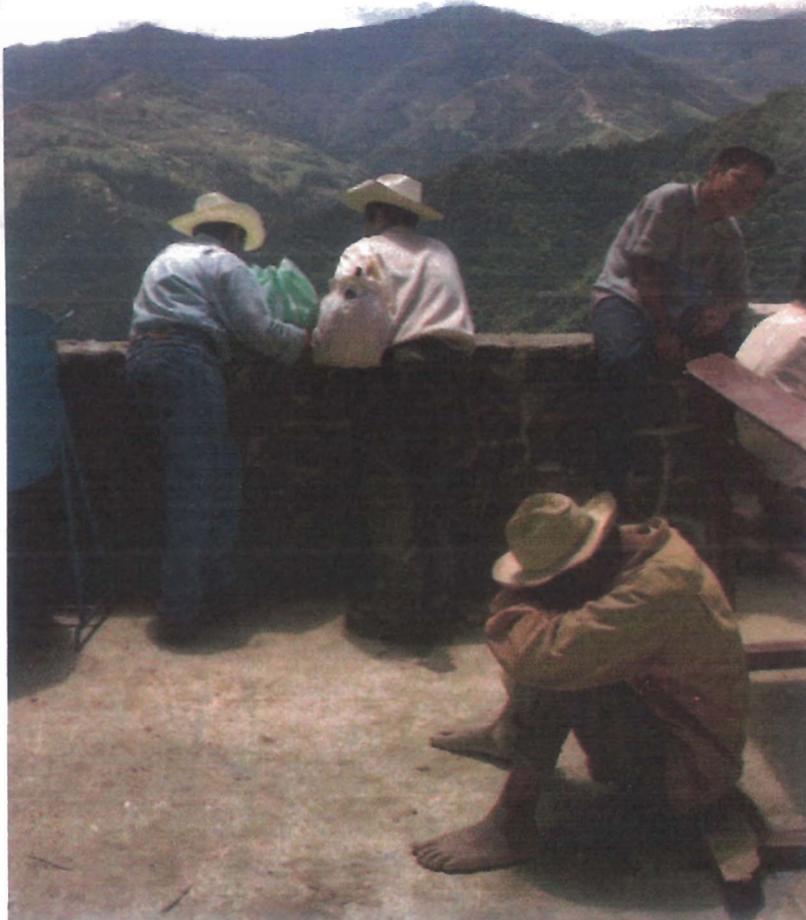
### **1.10 A manera de cierre**

Finalmente, cabe señalar que a lo largo de este capítulo, he intentado hacer una breve revisión general de lo que a mi parecer, son los aspectos más importantes que involucran tanto al grupo cultural mazateco de la sierra en general, como a los habitantes de Huautla en particular. Si bien es cierto que me he apoyado sustancialmente en los trabajos realizados por otros investigadores, esto tan sólo persigue el objetivo de brindar un parámetro de comparación respecto a la información que manejaré en los capítulos siguientes, ya que éstos han sido elaborados sobre la base de las narraciones obtenidas con diversos habitantes de Huautla y por ende con representantes reales del grupo cultural

mazateco. Entiéndase entonces, que la intención principal de este capítulo, ha sido introducir secuencial mente al lector, a los factores socioculturales sobre los que actualmente se asienta y experimenta la compleja cosmogonía mazateca.

# CAPÍTULO 2

## PSICOLOGÍA CULTURA E IDENTIDAD



## CAPÍTULO 2 PSICOLOGÍA, CULTURA E IDENTIDAD

*“La otredad, se expresa en la magia, la religión y la poesía pero no sólo en ellas: desde el paleolítico hasta nuestros días es parte central de la vida de hombres y mujeres. Es una experiencia constitutiva del hombre, como el trabajo y el lenguaje. Abarca del juego infantil al encuentro erótico y del saberse solo en el mundo a sentirse parte del mundo. Es un desprendimiento del yo que somos (o creemos ser) hacia el otro que también somos y que siempre es distinto de nosotros”.*

*Octavio Paz  
“La mirada anterior”*

### 2.1 Antecedentes

Antes de explicar formalmente por qué baso la presente investigación en los fundamentos teóricos de la Psicología Cultural, considero que es indispensable exponer qué estoy entendiendo por Psicología y qué por Cultura. No intentaré, en ningún momento, promulgar una definición personal de ambos términos, ya que éstos han sido analizados de diversas maneras, en distintos momentos y por personas de las más variadas disciplinas y corrientes ideológicas. En su lugar, explicaré brevemente lo que yo entiendo funcionalmente de ambos conceptos, a partir del análisis y reflexión de diversas definiciones e ideas adquiridas a lo largo de mi formación como psicólogo.

Cuando hablo de psicología, me estoy refiriendo específicamente a todo aquello que es "humano", que implica desde procesos fisiológicos y cognoscitivos, hasta sociales y culturales; y como ya he mencionado en la introducción del presente trabajo, una de mis principales premisas es que: "Todo acto humano es un acto psicológico y por lo tanto, toda sociedad humana es una sociedad psicológica".

En cuanto a la cultura, me estoy refiriendo a todo aquello que es creado y transmitido por el hombre con el fin de facilitar su existencia en el medio ambiente en que se encuentre, así como para explicarse "lógicamente" la organización y funcionamiento del

mundo físico en que vive y de los elementos simbólicos que de éste adquiere y que a su vez constituyen parte de su mundo psíquico.

Coincido con Jahoda (1992, p.15) en el sentido de que todos los aspectos innatos de los humanos, están excluidos de la cultura, pero al mismo tiempo estoy de acuerdo con Trevarthen (citado en Jahoda, 1992, p.15) quien hace dos diferenciaciones a este respecto:

Hay dos ligeras salvedades a esto [a la exclusión de los aspectos innatos de la cultura], siendo una de ellas que claramente todos los seres humanos normales tienen un potencial incorporado para adquirir cultura. La otra se refiere al lenguaje, considerado por lo general como parte de la cultura: aunque la capacidad básica para el lenguaje es innata, convertirse en hablante de una lengua particular es cuestión cultural.

Como puede observarse, cuando hablamos de psicología y cultura, estamos implicando al hombre como ente psicobiológico y al humano como ente histórico social, esto es, como ser activo en su función histórico temporal y como factor de transmisión de conocimientos y creencias en un sentido histórico atemporal. Lo anterior es claramente sintetizado por George Herbert Mead (1956) cuando afirma que: "cada generación descubre un pasado algo distinto".

Aunque tradicionalmente el estudio de la psicología y la cultura han estado separados, siendo la primera de interés casi exclusivo de los investigadores de la mente y la conducta, así como la segunda lo ha sido de antropólogos y sociólogos; es necesario señalar, que en cierto sentido, esta separación ha sido relativa, ya que a lo largo de la historia podemos rastrear diversos intentos por unificarlos. De esta forma, a continuación presento un breve relato de los orígenes de la investigación independiente de ambas disciplinas, para al final, describir y analizar el gran esfuerzo que ha hecho la Psicología Cultural (y sus teóricos), por conjuntarlos con el fin de lograr una visión integral del hombre y su historia.

### 2.1.1 Acerca de la Cultura

Como ya he mencionado, no existe una definición única o general del concepto "cultura", a pesar de que es un término cuya utilización data de la época del pensador griego Cicerón, la connotación actual con que es entendido no tiene su origen sino hasta la aparición del libro *Cultura Primitiva* publicado por Edward Burnett Tylor en 1871 (citado en Jahoda, 1992). Es indispensable advertir que más allá de la terminología con que es referida la cultura; la investigación cultural, de acuerdo con Myers (1953), tuvo su origen con el historiador griego Herodoto, quien al intentar determinar los orígenes de la hostilidad entre griegos y persas, realizó una ardua investigación de campo que lo llevó a compilar la descripción de los estilos de vida de diferentes pueblos, esto es, diferentes culturas, situación que lo orilló a plantearse por primera vez la idea de "diferencias culturales".

La principal aportación que trajo consigo la investigación de Herodoto, es que la idea de "diferencias culturales" lo obligó a realizar una diferenciación entre griegos y "bárbaros", entendiendo a éstos como "personas diferentes"<sup>12</sup> (Cole, 1999.p.26). El hallazgo de Herodoto marcó un hito dentro de las investigaciones culturales por dos razones principales:

La primera razón, es que nos lleva en un proceso secuencial a contemplar una de las premisas fundamentales del estudio de la cultura: la concepción del "otro". Esto es, "la cultura sólo puede ser comprendida por comparación" (Cole, 1999). Aunque en un principio pareciera lógico el hallazgo de Herodoto, en realidad marca una impresionante evolución de pensamiento, ya que el hecho de contemplar y diferenciar simbólicamente al "otro" nos abre dos caminos principales, el primero nos permite desarrollar una concepción total de "nosotros", misma que encuentra sus límites (simbólicos, no ideológicos) en todo aquello que *no* somos "nosotros", esto es: aparentemente comenzamos a ser "nosotros" en el momento en que los que no son como nosotros (bárbaros), comienzan a ser "ellos" y viceversa. El segundo camino nos guía en el sentido de que: Yo (simbólico) existo en

---

<sup>12</sup> Montaigne (1580), dice que cada uno denomina "Barbarie" a lo que no corresponde con sus propias costumbres; y afirma que no tenemos otro criterio de verdad y razón que el ejemplo de las opiniones y costumbres del país en que nos encontramos (Citado en Jahoda 1992).

relación del "otro" (simbólico), en la misma forma en que el "otro" requiere de mí para existir; lo que significa que yo no soy solo en el mundo.

El paradigma anterior se encuentra explicado de manera más clara en las cuatro proposiciones de Nicolas Resher (citado en Shweder, 1996, p.3):

- Nosotros, los miembros de nuestro grupo étnico, estamos racionalmente justificados en nuestra propia concepción de las cosas.
- Ellos, los miembros de otros grupos étnicos, tienen diferentes concepciones de las cosas
- Ellos, los miembros de otros grupos étnicos, están racionalmente justificados en su propia concepción de las cosas
- Si los "otros", están racionalmente justificados en su propia concepción de las cosas y dicha concepción es diferente de la nuestra, entonces nosotros no podemos estar racionalmente justificados en nuestra propia concepción de las cosas y viceversa.

La segunda aportación del trabajo de Herodoto (además de la introducción simbólica y conceptual del "otro"), es que significó el inicio de un estilo de investigación que, preocupado por desentrañar las diferencias de los grupos culturales, tendió a dividir a la humanidad, primero en griegos y bárbaros, y después en "Salvajes" y "Civilizados".

La tendencia de investigación y conceptualización de los individuos antes mencionada, resulta lógica si nos contextualizamos en el momento histórico en que se dio, momento éste, marcado por la expansión territorial y política de los grandes pueblos, mismos que se autoconsideraban como los portadores de las culturas "civilizadas" y distinguían a los habitantes de los territorios conquistados como "salvajes", pues carecían del poder y la cultura que ellos profesaban. De esta manera, podemos ver a lo largo de la historia occidental, que los grandes imperios europeos tendieron a considerar a los pueblos conquistados (africanos en principio y americanos después), como salvajes e infrahumanos.

Si bien es cierto, esta corriente de expansión territorial y política tuvo grandes costos políticos, culturales e históricos para los pueblos conquistados, también significó el inicio "informal" de algunas ciencias sociales, principalmente de la antropología, ya que como menciona Margaret Hodgen (1964), "los grandes viajes de los exploradores de los siglos XV y XVI aumentaron enormemente tanto el interés erudito como el popular por las variedades del género humano y de la cultura".

Resulta importante señalar que se consideran como "informales" estos esfuerzos de descripción de las variedades del género humano y de la cultura, pues en su mayoría fueron recogidas por comerciantes, misioneros y soldados, de tal forma que en muchos de los casos estaban cargadas de narraciones y descripciones fantásticas, por lo que como menciona Hodgen (1964) (en referencia a las narraciones que los viajeros publicaban acerca de los seres del Nuevo Mundo). "se creó un ambiente de condena, donde el hombre del Nuevo Mundo o salvaje desnudo y amenazador, ocupaba en el pensamiento el lugar que, durante la Edad Media, había estado reservado para los monstruos humanos. Si su naturaleza era humana, era muy degradada"<sup>13</sup> (citado en Cole, 1999, p.27).

Este ambiente de interés, conllevó a que los europeos asignaran a los llamados salvajes (es decir, a los no europeos) una posición intermedia entre los seres humanos y los animales. El paso decisivo en cuanto a la división de los seres humanos en dos especies, *homo sapiens* (europeos) y *homo monstrous* (no europeos), lo dio en 1735 Carlos de Linneo al publicar su libro: *Sistema de la Naturaleza* (citado en Cole, 1999, p.28).

Durante los siglos XVI y XVII, el material disponible para estudios comparativos creció enormemente como consecuencia de los viajes de expansión, exploración y colonización. Este interés, influenció a dos de los más notables filósofos de la época: Rene Descartes (1596-1650) y John Locke (1632-1704). Como resultado de esta dinámica, Descartes desarrolló su "nativismo racionalista" que consideraba al cuerpo esencialmente

---

<sup>13</sup> Muchas culturas tradicionales se aplicaban a sí mismas un nombre que se puede traducir como "las personas", que implica que se veían a sí mismos como los únicos seres humanos verdaderos. Lo que nos indica que algunas de las cuestiones básicas, consideradas desde un punto de vista "eurocéntrico", casi con seguridad no se limitan a la parte europea de la humanidad (Jahoda, 1992)

como un artilugio mecánico, y a los animales carentes de alma, es decir, como meras máquinas.

Locke, por su parte, muy influenciado por las entonces vanguardistas teorías de Newton, se opuso a la doctrina de las ideas innatas, considerando abiertamente al hombre como parte integral de la naturaleza. Locke postuló no sólo el determinismo cultural, sino también lo que después se vendría a conocer como "unidad psíquica de la humanidad" (Jahoda, 1992, p.30).

La tendencia de integrar al hombre como parte de la naturaleza propuesta por Locke, conllevó a los filósofos de la Ilustración a cimentar las bases del "positivismo", donde los humanos se consideran esencialmente como parte de la naturaleza. Por tanto, se los concebía susceptibles de la misma clase de estudio científico que había demostrado tener un éxito tan sorprendente en el caso de la naturaleza física. Esta vertiente de teorías positivistas, derivó en la creación de un tipo de psicología que se denominó "sensista" y que fue ampliamente desarrollada por Condillac (Jahoda, 1992, pp.35, 42).

Por el momento, dejaremos hasta aquí el recuento histórico del estudio de la cultura, para dar paso a una breve revisión del estudio de la psicología, ya que es esencialmente en este momento histórico (la Ilustración), cuando comienza a desarrollarse la corriente "positivista", en donde la psicología hace su incursión formal en el tema que nos atañe. Cabe advertir que no dejaremos inconclusa la narración referente a la investigación cultural, ya que el curso histórico que tomaron los acontecimientos llevaron a la psicología y a la cultura de la mano, de tal forma que más adelante en este mismo capítulo, veremos cómo el desarrollo aparentemente independiente de estas dos disciplinas, derivó en la conformación de la Psicología Cultural, que es uno de los principales objetivos al que queremos llegar.

### 2.1.2 Acerca de la Psicología.

Como mencionamos anteriormente, la mayor parte de los filósofos de la segunda mitad del siglo XVIII, estaban influenciados considerablemente por las ideas de Locke, mismas que fueron profundizadas por Etienne Bonnot de Condillac (1714-80), cuya doctrina psicológica conocida como "sensismo" proporcionó el fundamento psicológico, explícito o implícito, para la mayor parte de los filósofos prominentes de la Ilustración.

Condillac, en su *Tratado de las sensaciones* (1754), se concentró en la experiencia pura y, por medio de un análisis descriptivo, redujo todo a la "sensación" como el fundamento de toda cognición, sentimiento y acción. Aunque reconoció los aspectos fisiológicos de los fenómenos mentales, los dejó a un lado con resolución y comenzó no con los sentidos, sino con la sensación, la vida interna (Jahoda, 1992, p.44).

La conclusión radical alcanzada por Condillac, era que procesos mentales como recuerdo, comparación, juicio y la posesión de nociones abstractas como las de duración o número, son simplemente "modos de atención" diferentes. Además, puesto que atención y "deseo" se pueden en último caso reducir a "sensación", se sigue que ésta es el elemento fundamental que subyace a todas las facultades humanas (Jahoda, 1992, p.45)

Claude-Adrien Helvétius (1715-1771), continuó con la ideas empiristas de Condillac y las llevó más allá; Helvétius negó la existencia no sólo del grupo o la raza, sino también de diferencias *individuales* innatas. Defendía que la razón se desarrolla gradualmente en el individuo debido a las influencias del ambiente social (Jahoda, 1992, p.47).

En los años siguientes continuaron formándose teorías que, por un lado, defendían la idea de diferencias entre razas y por otro, le otorgaban un papel decisivo al clima en cuanto a la conformación de las características culturales y psicológicas de los humanos, aunque es importante señalar que estas teorías y sus autores fueron desacreditadas o replanteadas por otros teóricos de manera subsecuente, siendo el *sensismo* de Condillac y la

corriente positivista, las únicas teorías que permanecieron vigentes de continuo. Dentro de los nuevos teóricos que surgieron en esta época, tal vez el más destacado fue David Hume (1711-76) quien, entre otras críticas y aportaciones, llegó a la conclusión de que las interacciones sociales en una diversidad de escenarios, tienen efectos acumulativos, pesando más que cualquier factor, a excepción de los factores físicos más extremos (citado en Jahoda,1992, p.54).

Durante la Ilustración, surgieron tres figuras que desafiaron los planteamientos básicos del positivismo, estos teóricos fueron: Rousseau, Vico y Herder. A continuación revisaremos brevemente las principales aportaciones de éstos al tema que nos atañe.

A pesar de que Jean-Jacques Rousseau (1712-78) centró sus investigaciones en el estudio de las pasiones, llegó a sugerir que sólo la vida social, por rudimentaria que fuera, es la que permitía al hombre desarrollar sus facultades. Rousseau criticó la idea dominante entonces de que la razón del hombre es inherente y sólo necesita que la pongan en funcionamiento. Según él, la razón es una de las facultades de desarrollo más lento. Importante es señalar que en ningún momento se planteó el producir una nueva psicología; sin embargo, llegó a concebir a la razón como algo que se desarrolla a partir del crecimiento de la cultura. Estableció una distinción clara entre naturaleza y cultura, formulando su propia teoría acerca del origen primitivo de la mente humana y su desarrollo histórico. Una de las principales aportaciones de Rousseau, fue su propósito de estudiar el desarrollo histórico de la mente humana, mismo que sería retomado más tarde por Wundt.

Giambattista Vico (1668-1744) en oposición a la postura de Descartes, había desarrollado su teoría de la "Ciencia Nueva" (publicada en 1744), donde negaba la aplicabilidad de los modelos de la ciencia natural a la naturaleza humana y declaraba que el estudio científico de ésta debe basarse en formas específicamente humanas de interacción y comprensión. Propuso que la naturaleza humana se debe de entender necesariamente por medio de un análisis histórico del lenguaje, el mito y el ritual (citado en Cole, 1999, p.38).

Vico deseaba ofrecer una "historia de las ideas humanas", ya que las modificaciones en las ideas están vinculadas con cambios en las costumbres y los valores; consideraba la historia misma como reflejo de la experiencia colectiva *activa* de los seres humanos, y no simplemente como respuestas casi mecánicas a influencias externas, según tendían a caracterizarlas Locke, Condillac y sus seguidores "sensistas". Para Vico, la lengua, la moral, las costumbres, los mitos y los rituales de una "nación", constituyen una unidad compleja de partes interdependientes, por lo que consideraba que las características psicológicas fundamentales de los pueblos variaban según su nivel de cultura.

Vico tenía un método derivado de su idea de que el lenguaje, los mitos, el arte, las costumbres y la religión, son parte integral de un todo coherente que caracteriza la vida de una sociedad: su cultura. Debido a lo anterior, fue probablemente el primero que reconoció que: "El lenguaje nos cuenta la historia de cosas significadas por palabras" (Jahoda, 1992, p.92).

Finalmente, rechazó las ciencias físicas como modelos para el estudio de la naturaleza humana, dirigiéndose entonces a la historia como un *método* de investigación del desarrollo de las mentalidades y sus cambios en contextos diferentes. Al hacerlo, creó un enfoque sociohistórico para el estudio de la naturaleza humana que era en muchos aspectos, fundamentalmente distinto del empirismo especulativo (Jahoda, 1992, p.93).

Johann Gottfried Herder (1744-1803), seguidor de las ideas de Vico, se opuso a la visión dominante de la inmutabilidad de la naturaleza humana, poniendo de relieve su variabilidad, condicionada por factores históricos y del entorno. También rechazó la teoría de Condillac y de Rousseau de que el lenguaje comenzó como sonidos animales. Para él, lenguaje y pensamiento, estaban indisolublemente unidos, situación por la cual diferencian al hombre de los animales, los cuales están equipados sólo con instintos. Además, consideraba que el lenguaje sirve no sólo como medio de comunicación entre individuos vivos, sino también como un modo de transmitir las ideas y sentimientos de generaciones. De igual forma, rompió con la tradición de separar a los hombres en "salvajes" y "civilizados", ya que al ser un relativista, consideraba que cada cultura se debía abordar y

valorar en sus propios términos, por lo tanto tampoco compartía la complacencia dominante sobre la superioridad europea (Jahoda,1992).

Herder consideraba que es la tradición la que proporciona a un grupo de personas su sentido de identidad. El término clave que aplica a semejante grupo (o comunidad orgánica) es *Volk* [pueblo]. Un *Volk* se caracteriza por un lenguaje compartido y una tradición histórica que configuran la mentalidad de sus miembros [*Volksgeist*<sup>14</sup>] (citado en Jahoda, 1992). Finalmente, es importante señalar que las ideas de Herder influyeron directamente en Humboldt y los fundadores de la *Völkerpsychologie*, tal como veremos a continuación.

## 2.2 La psicología experimental de Wundt

En tanto que las ideas positivistas se difundieron por toda Europa, el movimiento romántico contrapuesto se centró en Alemania. Los dos fundadores de la *Völkerpsychologie*, Lazarus y Steinhal, alcanzaron la madurez en medio de este fermento intelectual. Entre las influencias que moldearon su trabajo estaban Hegel y principalmente Herbart y Humboldt.

El interés de los filólogos en cuestiones de psicología y cultura es particularmente evidente en el trabajo de Wilhelm von Humboldt, quien escribió extensamente sobre la relación entre lenguaje, pensamiento y la mentalidad de los pueblos. Junto con Herbart, fue el principal inspirador de Lazarus y Steinhal, cuyas ideas atrajeron el interés de Dilthey y Wundt, que, en maneras bastante diferentes, trataron de continuar la discusión de los problemas que se habían planteado (Jahoda,1992,p.158).

En el caso específico de esta investigación, nos centraremos más en el trabajo desarrollado por Wundt, puesto que nos guiará de manera más conveniente al planteamiento de su *Völkerpsychologie*, que significará nuestra entrada formal a los fundamentos básicos de la moderna Psicología Cultural.

---

<sup>14</sup> Literalmente, "espíritu de un pueblo"(Jahoda,1992,p.38)

Comúnmente se nos ha inculcado (a los estudiosos de la materia) que la psicología experimental o su estudio "formal", inició en 1879, en la lejana Alemania, cuando Wilhelm Wundt fundó en Leipzig, el primer laboratorio orientado totalmente a la disciplina. De igual forma, hemos sido instruidos con una visión parcializada de las teorías de Wundt, donde hemos aprendido a mirarlo como un psicólogo identificado con una visión positivista muy en relación con las teorías de Augusto Comte<sup>15</sup>.

Sin embargo, esta visión tradicional del surgimiento formal de nuestra disciplina ha sido incompleta. En cierto sentido (como ya hemos visto), debido a que por el momento histórico en que se produjo, la tendencia era cobijarse bajo el manto de credibilidad que brindaban las "ciencias de la naturaleza" en pleno desarrollo, mismas que estaban impregnadas totalmente por la rigurosidad y vanguardia del "método científico".

Así fue como en total concordancia con el momento histórico, se pretendió desarrollar una ciencia de la conducta humana, cobijada bajo la lógica de la explicación y predicción de los fenómenos naturales.

Dentro de esta tendencia descrita, poco frecuente era señalar que Wundt concebía a la psicología como una disciplina integrada por dos partes, una (referente a los rasgos universales de los sujetos) en relativa concordancia con la vanguardia científica y otra su "segunda psicología" a la que le asignó la tarea de comprender la participación de la cultura en los procesos psicológicos (Farr, 1983; Toulmin, 1980; citados en Cole, 1999, p.25).

A este respecto en el libro de Silvestri y Blanck (1993, p.8), Michael Cole afirma:

Wilhelm Wundt, insistió en que la psicología fisiológica (experimental) representaba sólo la mitad de la nueva disciplina que él propugnaba. El enfoque experimental era apropiado solamente para los procesos psíquicos "elementales",

---

<sup>15</sup> Importante es señalar, que Wundt, tuvo la mala suerte de que Titchener, quien promovió la versión de sus enseñanzas en América, parece haber comprobado que la *Völkerpsychologie* era un estorbo, y de esta manera le quitó importancia, por tanto, no es de extrañar que pronto cayera en un olvido inmerecido (Jahoda, 1992, p.161).

universales y por lo tanto debía ser completado por una *Völkerpsychologie*, no experimental, histórico-cultural, adecuada a las funciones psíquicas superiores.

Cole, rescata la idea de la "segunda psicología" de Wundt, para reflexionar sobre la reproducción de los modos de vida a los que identifica como productores y productos de la historia. Afirmando entonces que: "en la medida en que el pensamiento está también implicado en la producción y la reproducción de la cultura, se debe asumir que el pensamiento humano y la cultura humana están intrínsecamente entremezclados" (Cole, 1999).

A partir del rescate de la "segunda psicología" de Wundt, numerosos estudiosos comenzaron a criticar, desarrollar y perfeccionar dicha teoría; así, Durkheim y uno de sus estudiantes más allegados; Lévi-Brühl, sostuvieron que la primacía de la vida social en la creación de formas específicamente humanas de conciencia; se centraban sobre todo en la mediación por símbolos culturales compartidos (Durkheim, 1912).

Bajo esta vertiente, se comenzó a replantear la función que debía cumplir la psicología social, ahora se afirmaba que era un enorme error el intentar desarrollar una psicología social basada en las propiedades de la mente individual, ya que "las mentes individuales se forman en realidad en el proceso de socialización" (Judd, 1926).

En adición a esta nueva forma de abordar los fenómenos humanos, comenzó a integrarse como un nuevo elemento de estudio, al lenguaje. Por un lado, Luria (1928) afirmaba que el hombre difiere de los animales en que puede hacer y utilizar herramientas; cuando hablaba de "herramientas", consideraba que el lenguaje era una parte integral del proceso global de mediación cultural, es decir, el lenguaje era la "herramienta de herramientas". Johan Herder (1966) por su parte, afirmó que las tradiciones codificadas en el lenguaje y la costumbre constituyen una unidad orgánica que aporta a los grupos humanos su sentido de identidad.

### 2.3 La *Völkerpsychologie*

Como ya mencionamos anteriormente, Jahoda considera que los trabajos de Herbart y Humboldt, influenciaron a Lazarus y Steinthal para desarrollar formalmente los cimientos de la *Völkerpsychologie*, planteamiento éste que fue retomado posteriormente por Wundt para crear su propia versión de *Völkerpsychologie*, la que a su vez marcaría el precedente más directo de la psicología cultural.

A continuación, resumiré de manera muy general las principales aportaciones de los teóricos que son considerados como padres de la *Völkerpsychologie* y explicaré hacia el final de este apartado, cómo es que las teorías de Wundt fueron retomadas por la denominada escuela rusa, que a su vez cimentaría las bases de lo que actualmente se conoce como psicología cultura socio-histórica.

Johann Friedrich Herbart (1776-1841), consideraba que la unidad subyacente de toda actividad mental era el alma, desconocida en sí misma e incognoscible excepto a través de sus manifestaciones indirectas. La teoría de Herbart que más influyó en Lazarus, fue su idea de que "La psicología seguiría siendo unilateral mientras considere al hombre en solitario" ([1816] 1901, p.190, citado en Jahoda, 1992, p.165). Para sanear esta carencia de la psicología, Herbart propuso una "psicología de la política", que era una especie de psicología social, donde recomendaba que también se le concediera atención a la historia de la humanidad. Pese a que negaba la existencia de un "alma del pueblo", propuso un paralelo entre la interacción de ideas en el "alma" de una persona y las interacciones del individuo dentro de una colectividad.

Estas aportaciones de Herbart, proporcionaron a Lazarus la hipótesis fundamental de que se debería poder tratar los acontecimientos colectivos en la sociedad como análogos fieles de los procesos que suceden dentro de las mentes individuales (Jahoda, 1992, p.165).

Por otra parte, Wilhelm von Humboldt (1767-1835), utilizaba a menudo el término *Geist*, o espíritu de un pueblo, poco más o menos en el mismo sentido que el término moderno de "cultura". Un tema muy presente en su trabajo era la relación entre la lengua, el pensamiento y la mentalidad de los pueblos; para Humboldt, la base de toda la realidad es una fuerza primitiva unitaria y universal. Todo lo que es individual es una manifestación de esta fuerza, y hay una jerarquía de individualidades: de la persona individual al *Volk*, y de ahí a la humanidad general (Jahoda, 1992, p.166).

De acuerdo con la teoría de Humboldt, el lenguaje no es de origen sobrenatural, ni lo han creado los individuos; es el *Volk* quien construye activamente su lengua por la interacción de sus componentes individuales. Un individuo particular no es un sistema cerrado, sino el producto de generaciones anteriores y todas las influencias que le rodean, y se integra en la unidad más grande del *Volk* o nación.

Finalmente, es importante señalar que Lazarus y Steinthal tomaron de Humboldt la noción de la dependencia del pensamiento con respecto del lenguaje, y también la idea de que éste último, es fundamental entre las fuerzas que mantienen unido al *Volk*.

A partir de todo lo anterior, podemos considerar que el inicio formal de la *Völkerpsychologie* tuvo su origen en 1851, cuando Mortiz Lazarus (1824-1903) publicó un artículo titulado "Sobre el concepto y posibilidad de una *Völkerpsychologie*", donde definió su tarea como la de determinar la naturaleza psicológica del *Volkgeist* y su proceso. Importante es señalar que en gran medida la teoría promulgada por Lazarus, estuvo influenciada por un pasaje de Herbart donde señala que "una psicología empírica separada de la historia de la humanidad seguramente será incompleta" (citado en Jahoda, 1992, p.169).

Hajim Steinthal (1823-99) por otra parte, estaba muy influenciado por las teorías de Humboldt, de manera tal, que consideraba que el lenguaje era central a la psicología, siendo el estudio de las diferentes lenguas, en su opinión, la clave para la comprensión del "alma" de las personas que las hablan.

Posteriormente, Lazarus y Steinthal, conjuntaron esfuerzos con el fin de definir el objeto de estudio de la *Völkerpsychologie*, llegando a la conclusión de que la tarea de ésta era doble: general y específica. La primera, referente a la historia de los pueblos es completamente abstracta y general, indiferente a las variaciones de los pueblos en espacio y tiempo; se podría decir que trata a la humanidad en general como un *Volk*. La segunda, llamada "etnología psicológica" es esencialmente descriptiva, y se ocupa de los procesos de vida de pueblos particulares estudiados por medio de "observación, ordenación y comparación de fenómenos" (citado en Jahoda, 1992, pp.174-75).

En oposición a estos planteamientos de Lazarus y Steinthal, Wilhelm Wundt (1832-1920) consideraba que la *Völkerpsychologie* no era un campo separado de la psicología, sino una parte esencial de ella (Jahoda, 1992, p.196). Y por el contrario, en concordancia con Humboldt, acuñó el término *Völkerpsychologie* para referirse a las funciones psicológicas superiores, afirmando que éstas no podían ser estudiadas con métodos de laboratorio, ya que las funciones psicológicas superiores se extienden más allá de la conciencia humana individual. Así, por ejemplo, no se podría comprender la psicología del uso del lenguaje porque "un lenguaje no puede ser creado por un solo individuo". Según este enfoque, las funciones psicológicas superiores se tenían que estudiar por los métodos de las ciencias descriptivas, como la etnografía, el folklore y la lingüística. La *Völkerpsychologie* es, en un sentido importante de la palabra, psicología genética; es decir, el estudio de las funciones psicológicas superiores requiere el uso de una metodología evolutivo-histórica. Por esta razón, Wundt creía que la *Völkerpsychologie* debía integrar los métodos de la etnología, concebida como "la ciencia de los orígenes de los pueblos" (citado en Cole 1999, p. 43).

Por último, cabe señalar que de acuerdo con Jahoda (1992, p.201), Wundt definía su idea de *Völkerpsychologie*, de la siguiente manera:

Llamaremos *Völkerpsychologie* al campo de investigaciones psicológicas que se relaciona con aquellos procesos que, debido a sus condiciones de origen y desarrollo, están ligados a colectividades mentales. Puesto que el individuo y la comunidad se implican

mutuamente entre sí, este nombre no indica un campo cuyo contenido esté totalmente separado de la psicología individual; por el contrario, indica una abstracción complementaria a la de la psicología individual (Wundt, 1908, Vol.3, p.226).

## 2.4 La psicología cultural

A continuación revisaremos distintas propuestas cuyos objetivos han sido definir la psicología cultural. Más adelante, analizaremos cómo es que la escuela rusa integró las ideas de Wundt con respecto a su segunda psicología (*Völkerpsychologie*), para cimentar las bases de su psicología cultural socio histórica, y aunque nuestro interés principal en ningún momento ha sido promulgar o adherirnos a ninguna definición particular de psicología cultural, retomaremos a Shweder, si no para definirla, sí para diferenciarla de otras disciplinas afines con las que constantemente es confundida.

Dentro de las primicias aportadas por Wundt en su nueva forma de abordar la psicología, se encontraba la afirmación de que "los procesos psicológicos humanos individuales están condicionados por una historia anterior de la comunidad a la que no tienen acceso directo" (Wundt, 1921).

Más adelante, Price-Williams (1979, 1980) definió "psicología cultural" como "Esa rama de la investigación que ahonda en la conducta contextual de los procesos psicológicos". Mientras que Ernst Boesch, afirmó que: "El dilema de la psicología es ocuparse como una ciencia natural de un objeto que crea historia" (citado en Cole, 1990, pp.279).

Lutz Eckensberger, Bernt Krewer y colaboradores en Saarbrücken comenzaron a interceder por una psicología cultural basada en las ideas de Ernst Boesch. El grupo de Saarbrücken afirmaba que el enfoque teórico de la psicología cultural permite: "la posibilidad de interrelacionar los tres niveles principales del concepto de desarrollo dentro del mismo lenguaje teórico: la génesis actual (proceso), la ontogenia y la historiogénesis; es

decir, permite vincular sustancialmente el cambio histórico con el cambio individual" (Eckensberger, Krewer y Kasper, 1984, pp. 97; Citados en Cole, 1999).

Shweder, por su parte, proclamó que una idea clave de la psicología cultural era que: "ningún ambiente sociocultural existe o tiene identidad con independencia de la manera en que los seres humanos captan significados y medios a partir de él, mientras que la subjetividad y la vida mental de todo ser humano se altera por el proceso de captar significados y medios a partir de algún ambiente sociocultural y utilizarlos" (1984, p. 2).

Para Jerome Bruner (1991), la psicología cultural sitúa el surgimiento y el funcionamiento de los procesos psicológicos dentro de los encuentros cotidianos mediados social y simbólicamente de las personas en los acontecimientos vividos de su existencia diaria. Estos acontecimientos se estructuran en gran parte, afirma Bruner, por una "psicología popular" que proporciona "un sistema por el cual las personas organizan su experiencia en el mundo social, su conocimiento sobre él, y sus transacciones con él".

Por otra parte, Michael Cole (1999), retoma algunos de los postulados anteriores y promulga que la psicología cultural tiene (entre otras) las siguientes características principales:

- Subraya la acción mediada en un contexto
- Trata de fundamentar su análisis en acontecimientos de la vida diaria
- Supone que los individuos son agentes activos en su propio desarrollo, pero no actúan en entornos enteramente de su propia elección
- Recurre a metodologías de las humanidades, lo mismo que de las ciencias sociales y biológicas.

Estas afirmaciones hechas por Cole, tienen su origen además de en los autores citados, en teorías surgidas en la Unión Soviética, donde lograron institucionalizar una psicología cultural que podía reconciliar ambos lados de las dos psicologías de Wundt. Estas ideas fueron sumadas para constituir una nueva, coherente y abarcadora aproximación

a la psicología que hizo de la cultura su categoría central, asociada con los nombres de Vigotsky, Leóntiev y Luria (Cole en Silvestri y Blanck, 1993).

Importante es señalar que de los replanteamientos que hizo la escuela rusa de las ideas de Wundt, se pudo cimentar la escuela cultural-histórica, cuya tesis central era que la estructura y el desarrollo de los procesos psicológicos humanos surgen por la actividad práctica mediada culturalmente y en desarrollo histórico. Los rusos no proponían una nueva disciplina de psicología cultural. En su lugar, si prevalecía su enfoque, toda la psicología tomaría la cultura, junto con la biología y la interacción social, como central (Cole, 1999).

En 1938, Dewey afirmaba que vivimos desde el nacimiento hasta la muerte en un mundo de personas y cosas que es, en gran medida, lo que es porque se ha hecho y transmitido a partir de actividades humanas previas. No debería ser necesario decir que la experiencia no se produce en un vacío. Hay fuentes exteriores a un individuo que dan lugar a la experiencia. La cultura, según esta perspectiva, se puede comprender como la reserva entera de artefactos acumulados por el grupo social en el curso de su experiencia histórica. En conjunto, los artefactos acumulados de un grupo - la cultura- se ven entonces como el *medium* de desarrollo humano específico de la especie.

A este respecto, Vigotsky (1929), afirmaba que: "todos los medios de conducta cultural son sociales en su esencia". Son sociales también en la dinámica de su origen y cambio, como se expresa en lo que Vigotsky (1981), llamó "la ley del desarrollo cultural", la que postulaba que:

Cualquier función en el desarrollo cultural de los niños aparece dos veces, o en dos planos. Primero aparece en el plano social y luego en el plano psicológico. Primero se manifiesta entre las personas como una categoría interpsicológica y luego como una categoría intrapsicológica.

Como puede observarse, parece innegable el curso semicircular que sigue la historia a lo largo de las distintas épocas. Al principio de este capítulo, vimos las grandes dificultades que tuvieron que sortear los teóricos para definir y determinar los objetos de

estudio tanto de la cultura como de la psicología, más adelante (en un intento por conjuntar a ambas) revisamos brevemente la propuesta integradora que encarnó la *Völkerpsychologie*, para, al final, comprender cómo estos procesos cíclicos desembocarían en lo que actualmente se conoce como psicología cultural.

A continuación, retomaremos lo expresado por Shweder en su libro *Thinking through cultures* (1996), para enmarcar de manera más específica la función de la psicología cultural, diferenciándola de otras disciplinas afines con las que constantemente es confundida:

#### **2.4.1 Psicología Cultural vs. Psicología General**

La psicología cultural es muy distinta de la psicología general, ya que considera que esta última tiene una gran carencia al contener una tendencia platónico-interpretativa. La psicología general considera que la gente es igual en cualquier lugar, ya que mantiene una posición en la que valida la existencia de una "Unidad psíquica de la especie humana". Dentro de la psicología general, este "ser igual" no significa que la gente es la misma en "todo sentido", significa que trascendentalmente, "muy en el fondo" donde está el Mecanismo de Procesamiento Central (MPC), la gente es la misma.

#### **2.4.2 Psicología Cultural vs. Psicología Transcultural**

La Psicología Transcultural, es una sub-disciplina de la psicología general, que se funda en las ideas platónicas de considerar al MPC, como inherente de la vida mental; trata de replicar los fenómenos sociales en laboratorios, para comprenderlos y analizarlos.

El principal descubrimiento de la Psicología Transcultural es que la descripción de los procesos mentales, obtenidos en situaciones de laboratorio con sujetos occidentalmente letrados, no se diferenciaron significativamente de los obtenidos con sujetos de otras culturas.

La psicología cultural por su parte, interpreta condiciones diferentes de observaciones cotidianas en laboratorios u observadas en cualquier sitio, estudiando los fenómenos en el sitio, momento y circunstancia en que ocurren, tratando de explicarlos, pero, sobre todo, de entenderlos

### **2.4.3 Psicología Cultural vs. Antropología Psicológica**

Así como la psicología transcultural, es una sub-disciplina de la Psicología, la Antropología psicológica, es una rama de la Antropología

Mientras que la Antropología se interesa más en: rituales y prácticas tradicionales, juegos y expresiones artísticas, prácticas de vida familiar y doctrinas religiosas, niveles de parentesco y sistemas de conocimiento. La Antropología Psicológica, está interesada en prácticas rituales, lenguaje, creencias, y otras funciones y sistemas de significados integrados en la vida y experiencias de las representaciones mentales de las personas.

La Antropología Psicológica, tiende a considerar sus objetos de estudio, como parte integral de una unidad psicológica por lo que continúa la idea de una "unidad psicológica" proveniente de la Psicología General.

La Antropología Psicológica asume que cualquier tipo de diferencia existente entre los pueblos, puede y debe ser interpretada como resultado de las complejas operaciones de la unificación psicológica de los MPC.

### **2.4.4 Psicología Cultural vs. Etnopsicología**

Si la Psicología Cultural es Antropología psicológica sin la premisa de la "unidad psíquica"; entonces, la etnopsicología es Psicología cultural sin todo lo psicológico.

La etnopsicología es el estudio de las teorías de variación étnica de la vida mental. Es la investigación de las representaciones indígenas en cuanto a cuerpo, mente, concepto y emoción. Existen muchos puntos de similitud entre psicología cultural y etnopsicología, especialmente, el interés mutuo concerniente a las categorías psicológicas de la tradición indígena. El mayor punto de diferencia es que la etnopsicología al ser una subdisciplina de la etnosemántica o etnociencia, esta primeramente interesada en la investigación de la mente, concepto, cuerpo y la emoción como tópicos dentro del estudio etnográfico de las creencias tradicionales; la etnopsicología por lo tanto, está menos interesada en el actual funcionamiento psicológico y la vida subjetiva de los individuos en las culturas, por lo tanto, la etnopsicología es psicología cultural sin funcionamiento psíquico.

#### **2.4.5 Observaciones finales acerca de la psicología cultural**

Como puede observarse, pese a que la psicología cultural no es una disciplina del todo nueva, aún en nuestros días resulta muy difícil encontrar o promulgar una definición que encierre en sí misma a la mayoría de puntos de vista de los diversos investigadores interesados en la materia, de igual forma -como nos señala Shweder-, en ciertos momentos resulta difícil diferenciarla de otras disciplinas afines, sobre todo en experiencias de trabajo de campo más que en lo teórico.

Aunque en la actualidad la aportación profesional de la psicología cultural sigue siendo cuestionada por diversos estudiosos de la psicología y de la antropología, continúan desarrollándose esfuerzos estoicos por consolidar de manera más integral los alcances de esta rama de la psicología.

Así como en un principio fue la escuela rusa, la que logró consolidar las principales aportaciones de la *Völkerpsychologie* de Wundt, en pos de una psicología cultural que no se alejara de la idea base de la psicología general, pero que a su vez criticara los puntos débiles (desde esa visión) que de ésta concebía. En la actualidad, existen básicamente tres autores que se han destacado por las importantes aportaciones que han hecho al estudio psicológico cultural, mismas que -para beneplácito de quienes los consultamos- difieren

sustancial y conceptualmente entre sí, pero sin perder nunca el hilo conductor que busca apuntalar a la psicología cultural como una disciplina sustentada en sus propias bases teóricas e ideológicas.

Cuando hablo de tres autores en particular, en ningún momento he tenido la intención de menospreciar a los demás, simplemente he querido hacer un justo reconocimiento a los investigadores sobre cuya información está basada la elaboración de esta parte del presente capítulo.

El primer reconocimiento se lo hago a Gustav Jahoda, ya que a él debo la mayoría de los datos que he reseñado en cuanto al estudio histórico de la cultura, la psicología, pero sobretodo de la *Völkerpsychologie*. Su libro: *Encrucijadas entre la cultura y la mente* (1992), fungió hasta aquí como eje central para la elaboración estructural de la información, aportándome los elementos necesarios para -en una lectura por demás interesante- poder desarrollar mis propias conjeturas y opiniones con respecto al tema que nos atañe.

El siguiente reconocimiento se lo hago al Richard Shweder, pues su visión hermenéutica funcionalista de la psicología cultural, expuesta en su *Thinking through cultures* (1996), me aportó un punto de comparación y crítica a la postura con la que más concuerdo y que me da paso al reconocimiento del siguiente autor.

Totalmente influenciado por los teóricos de la escuela rusa, Michael Cole desarrolla una psicología cultural socio-histórica que está marcadamente influida por la *Völkerpsychologie* de Wundt, así como por muchas de las teorías de Vigotsky, Luria, y Léontiev. Los postulados que Cole expone en su *Psicología Cultural* (1999), me brindaron las ideas necesarias para orientar teóricamente mi investigación desde una visión psicológica cultural.

Finalmente, concluiré este segmento reseñando una parte del epílogo que Jahoda hace en su libro -ya citado-, para referirse al estado actual de la investigación en psicología cultural. Incluyo este pequeño resumen pues, en mi opinión, define magistralmente la

orientación teórica tanto de Cole, como Shweder, quienes son considerados los dos mejores exponentes de la psicología cultural norteamericana:

[Hablando con respecto a la investigación actual de cultura] El trabajo de algunos especialistas alemanes, de manera notable Boesch (1991) y Eckensberger (1990), implica una concepción más amplia de cultura, muy de acuerdo con la de los defensores estadounidenses de una "psicología cultural". Entre estos, dos figuras destacadas son Michael Cole y Richard Shweder. [...] Cole, de manera algo similar a Boesch, piensa que la cultura proporciona el contexto básico de significado y acción, de manera que toda la psicología debería ser psicología cultural utilizando enfoques comparativos y evolutivos. A diferencia de Cole, cuyo estilo está en la tradición universalista de la Ilustración, Shweder (en Shweder y LeVine, 1984) se inclina más hacia la "rebelión romántica contra la Ilustración". Por tanto, su proyecto de una "psicología cultural" (Shweder, 1990) es bastante diferente, y él parece concebirla como un campo especializado interesado, por decirlo así, en introducirse en el espíritu de culturas particulares por medio de un enfoque hermenéutico. Como tal, la psicología cultural sería complementaria de campos conexos como la psicología transcultural y la antropología psicológica (citado en Jahoda, 1992, p.220).

## **2.5 Teorías sobre la Identidad**

Ahora que ya hemos revisado el concepto de psicología cultural, procederemos a analizar el segundo gran objetivo teórico de nuestra investigación. Este interés gira en torno a la *identidad cultural*. Para una mejor comprensión del manejo que haré de este término, resumiré muy brevemente el origen del estudio del mismo, así como su aplicación actual muy en relación con la teoría de Henri Tajfel.

### 2.5.1 El concepto de "grupo"

El estudio de la identidad cultural tuvo sus orígenes en el interés manifiesto de los investigadores sociales por definir el concepto de "grupo". Un ejemplo claro de lo anterior, es F. H. Allport (1924) quien estaba en total desacuerdo con algunos precursores de la psicología social (Le Bon, 1895/1963; Mc Dougall, 1920), que habían afirmado la existencia de un "espíritu de grupo" caracterizado por un conjunto de propiedades mentales, independientes y cualitativamente diversas de las de cada individuo. Allport sostuvo que la psicología de los grupos puede reducirse "esencial y enteramente" a la psicología individual. Según él, "el individuo se comporta en la masa exactamente igual que si estuviera solo, solamente algo más" (Capozza y Volpato 1996, p.31). Como puede observarse, la perspectiva de Allport es reduccionista pues niega el concepto mismo de grupo.

A partir de los años cuarenta, influenciados por la Gestalt, algunos investigadores desarrollaron una perspectiva interaccionista que estimaba que, para comprender el comportamiento social, hay que analizar las conductas de los individuos en el seno del grupo. De la misma manera, para comprender al grupo hay que analizar las interacciones entre los individuos. De acuerdo con Asch (1952), en el grupo, las percepciones y las acciones de los individuos cambian: los individuos crean la realidad de los grupos y éstos influyen sobre las acciones que siguen al acto creativo.

Para Lewin (1951), el grupo tiene su estructura propia, fines particulares y relaciones privilegiadas con otros grupos. Lo que constituye su esencia no es la semejanza o la diferencia que se puede constatar entre miembros, sino su interdependencia. Puede definirse como una totalidad dinámica (citado en Bourhis y Leyens 1996, p.35).

Tajfel (1984 p.291) considera que el concepto de "grupo" denota una entidad cognoscitiva que es significativa para el individuo en un momento determinado y debe distinguirse del modo en que el término "grupo" se usa cuando denota relaciones cara a cara entre una serie de personas.

Finalmente, para Tajfel (1981) y Turner y otros (1987), un grupo existe si hay personas conscientes de ser sus miembros; la presencia de personas conscientes de pertenecer a un grupo es, por tanto, la única condición suficiente y necesaria de la realidad de un grupo (Capozza y Volpato 1996, p.30).

## **2.6 Teoría de la identidad social**

Como consecuencia del estudio de los grupos, surgió el interés por investigar el proceso de formación y manifestación de la identidad que resulta de la constante interacción de los sujetos con su medio social.

Uno de los esfuerzos más elaborados por estudiar la identidad surgió en Europa en el curso de los años setenta y se le denominó: Teoría de la Identidad Social (TIS). La TIS (Tajfel, 1981; Tajfel y Turner, 1979,1986), constituye, a la vez, una expresión de una teoría general del comportamiento social y de la metodología que deriva de ella (Hogg y Abrams, 1988; citado en Bourhis y Leyens 1996, p.38).

De acuerdo con Capozza y Volpato (1996, p.38), la TIS tuvo su origen en los trabajos de Tajfel y fue resultado de las reflexiones sobre la importancia de la investigación psicosocial, corrientes a finales de los años sesenta, y de las experiencias efectuadas para identificar las condiciones mínimas que generan la discriminación y el prejuicio. Capozza y Volpato nos señalan que los planteamientos básicos de la TIS surgieron de las disertaciones hechas por Tajfel en un artículo titulado "*Experiments in vacuum*"(1972). En este escrito, Tajfel considera que el comportamiento social presenta rasgos propios, que no pueden reducirse a las motivaciones y a las cogniciones de base ya que las uniformidades que caracterizan el comportamiento social, en el plano intra e interindividual, pueden no caracterizar el comportamiento guiado por las pertenencias al grupo. Esto se produce porque la identidad, o la imagen que el individuo tiene de sí es, en ambos casos, estructuralmente diferente; en el plano grupal, el individuo no se percibe como un caso singular, sino como un ejemplar de categoría. Por lo tanto, el comportamiento social está influido ineluctiblemente por las normas y los valores de un medio dado. Las leyes

generales del comportamiento social no pueden, por tanto, identificarse a no ser que se tengan en cuenta las influencias culturales.

Considerar los espacios y tiempos que permean la vida social de los sujetos, nos conlleva retomar la idea de *place-identity* de Proshansky (1976; 1978) y de Valeria y Pol (1994)<sup>16</sup> donde determinan que los escenarios físicos en los que los individuos desarrollan su vida cotidiana juegan un importante papel en la configuración de su identidad del *self*.

Finalmente, Tajfel (1981), considera que la estructura psicológica que establece el vínculo individuo-grupo y permite los procesos y los comportamientos categoriales, es la identidad social: la parte del concepto de sí, que se deriva de la conciencia de pertenecer a uno o a varios grupos o categorías sociales. De tal forma que la identidad social hace del individuo un sujeto histórico y permite la vida de los grupos.

## 2.7 El concepto de "identidad"

Como puede inferirse de lo expuesto hasta aquí, uno de los principales obstáculos para lograr entender el concepto de *identidad*, es que difícilmente pueden mediarse los niveles individual y grupal que éste encarna. A continuación, presentaré algunas definiciones dadas por diversos investigadores sociales, con el fin de asentar un precedente que justifique conceptualmente la definición de identidad que he elegido como más conveniente para los intereses de la presente investigación.

Retomando a la TIS, ésta se refiere a los niveles de la identidad social y a los posibles solapamientos en la identidad que experimentan las personas como consecuencia de su pertenencia a grupos sociales diferentes (Bourhis y Leyens 1996, p.4). Lo anterior nos lleva a tomar en cuenta un aspecto fundamental para el estudio de la identidad que es la idea de la "comparación". Esto es, un requerimiento previo básico para la formación del

---

<sup>16</sup> Actualmente Valeria y Pol (1994, 1999) son parte de un grupo de investigadores de la universidad de Barcelona que buscan ligar las teorías de identidad social de Tajfel y Turner, con los planteamientos psicológico-ambientales de Proshansky (1976; 1978) y Lalli (1988), entre otros. Para así dar continuidad a la idea de *place-identity* o identidad de los espacios físicos. Para mayor información referirse a las obras citadas.

concepto de identidad, es que un sujeto no puede concebirse a sí mismo (individual o grupalmente) si no se compara previamente con "otro"<sup>17</sup> (individuo o grupo). Morales y Páez (1996, p.4) sintetizan perfectamente esta idea, al postular que: "La diferenciación que los sujetos de cada comunidad establecen con respecto a los de otras comunidades guarda relación con la identidad comparativa". Espinosa (1999) por su parte, concluye que: "En realidad el 'sujeto' es identidad, construida dentro de una lógica binaria de oposición donde yo soy en la medida justa en que no soy lo otro".

Para James (1890), Cooley (1902), y Mead (1934/1963), la identidad está claramente anclada en la relación de lo individual y de lo colectivo, de las personas y de sus grupos de pertenencia. Está propiamente enraizada en lo que, en principio al menos, no es idéntico, y se enriquece de esas diferencias. Es, no obstante, tras los trabajos de Tajfel cuando la identidad, tanto a nivel individual como colectivo, empieza a analizarse como la construcción de una diferencia, la elaboración de un contraste, la puesta en evidencia de una alteridad. Sin duda, Tajfel es quien más frecuentemente ha anclado los fenómenos de identidad en las relaciones entre grupo de pertenencia (endogrupo) y un grupo externo (exogrupo) (Lorenzi-Cioldi y Doise, 1996, p.71).

Sin embargo, la idea de comparación y el asumir que los sujetos coexisten en planos individuales y grupales alternativamente, no son elementos suficientes para poder entender la formación de la identidad social. Un elemento muy importante que debe ser tomado en cuenta, es que el grupo social al que el sujeto se considere adscrito, debe de transmitirle una idea positiva de sí mismo tanto individual como grupalmente. Lo anterior es contemplado por Villarreal (1987), cuando concibe a la identidad sociocultural como una construcción ideológica a través de cuatro fases o momentos: a) una afirmación positiva de la identidad del grupo étnico, b) una defensa de que encarna y es depositario de valores positivos, c) una atribución de esencialismo y ahistoricismo y d) recurso a la utopía y al milenarismo, que lo transportan de un pasado glorioso a un futuro feliz (Morales y Páez, 1996, p.11).

---

<sup>17</sup> Este mecanismo de comparación, es muy semejante al mencionado en el apartado "Acerca de la cultura" de este mismo capítulo, donde nos referimos la conceptualización del "otro", como premisa fundamental para concebir la cultura.

Si no se cumple con el requerimiento de una identidad social positiva, se corre el riesgo de que el sujeto busque abandonar el grupo de pertenencia para adscribirse a un grupo que sí le brinde una idea positiva de su identidad social. Tajfel (1978), formuló la hipótesis de que los individuos sistemáticamente aspiran a una identidad social positiva, es decir, que quieren pertenecer a grupos socialmente valorados (ver cuadro 2.1, en la página siguiente).

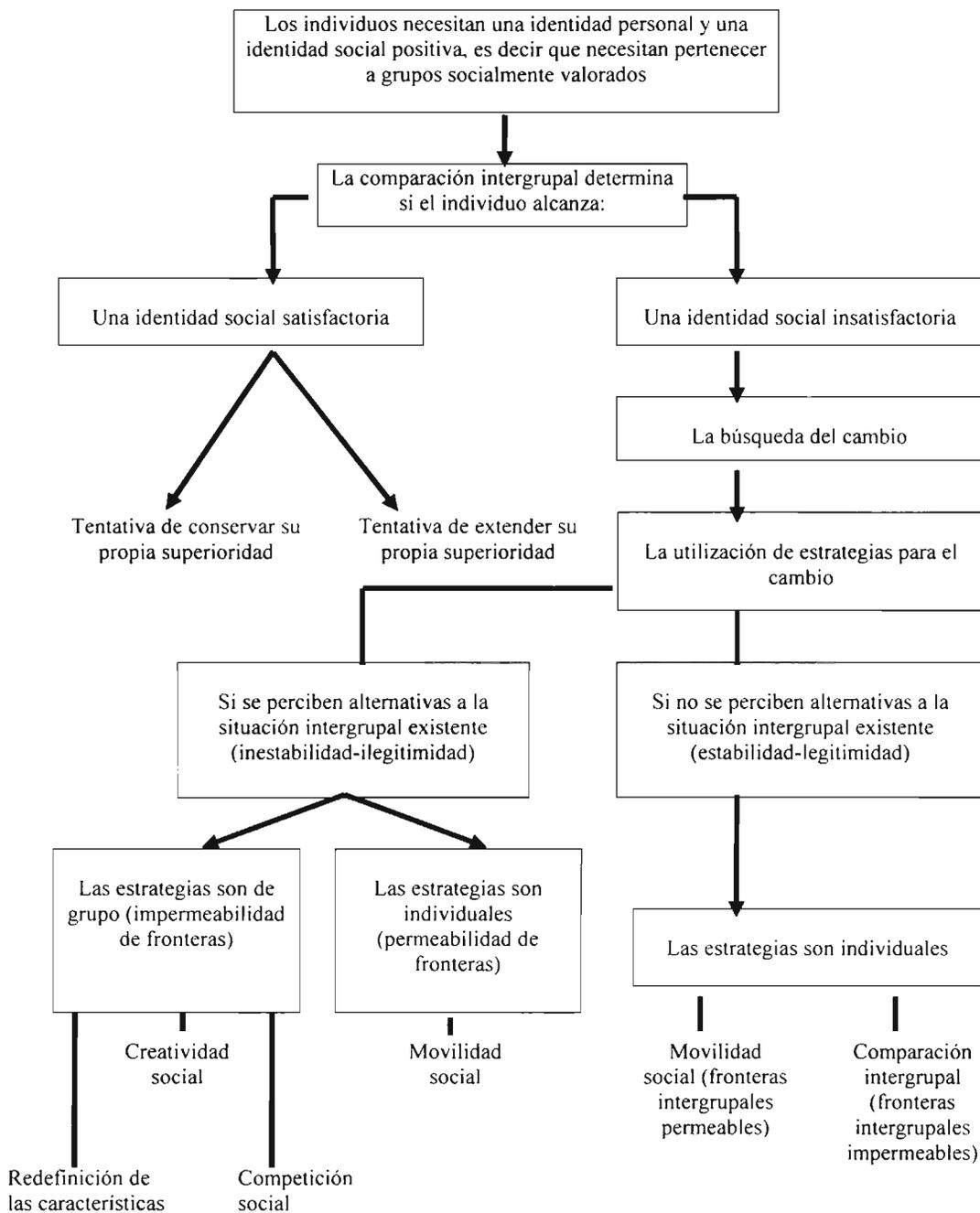
Con base en todo lo anterior, es importante señalar que en el caso de esta investigación, se utilizará la definición de identidad propuesta por Tajfel en su libro *Grupos humanos y categorías sociales* (1984), misma que expone:

La identidad social de un individuo [es] concebida como el conocimiento que tiene de pertenecer a ciertos grupos sociales junto con la consignación emocional y valorativa que él mismo le da a dicha pertenencia, [y] sólo puede definirse a través de los efectos de las categorizaciones sociales que segmentan el medio ambiente social de un individuo en su propio grupo y en otros grupos (p.296).

A partir de esta enunciación podemos entender a la identidad como un concepto integral que se desarrolla tanto a nivel individual como social y por lo tanto está presente durante toda la vida de los grupos y sujetos, teniendo como consecuencia la conformación de las diversas identidades culturales.

**Cuadro 2.1**

**Representación esquemática de la TIS**



Tomado de Bourhis y Leyens 1996, p.43

## 2.8 Identidad cultural

Como ya hemos visto, la cultura es un constructo con el que los humanos viven a diario, mientras que la identidad es un requerimiento básico para la vida en sociedad. Sin embargo, más allá de lo teórico, es decir, en lo cotidiano, cultura e identidad son conceptos difíciles de concebir por separado, de tal forma que ambas implican en sí mismas (como nos los señalan Tajfel (1983)<sup>18</sup> y Turner (1987)<sup>19</sup>) un elemento básico y determinante para la vida en grupos, este elemento es la comparación.

Así como identidad y cultura son elaboraciones que diferencian al sujeto de su medio y su contexto, la identidad cultural sirve para identificar individual o colectivamente a un grupo de sujetos de otros. Esto es, un grupo social invariablemente desarrolla a su interior un tipo determinado de cultura; este grupo está constituido por sujetos que tienden a diferenciarse sistemáticamente entre individuos o entre colectividades intra o extragrupalmente. Sin embargo, esta diferenciación -cuyo funcionamiento fue explicado en el apartado anterior- adquiere un carácter homogéneo cuando el colectivo cultural (endogrupo) es comparado con otro colectivo (exogrupo) que de igual forma contiene en sí mismo elementos culturales e individuos matizados con características de identidad individual o grupal.

Cuando los sujetos son comparados con otros que no pertenecen a su grupo cultural, tienden a desarrollar la denominada "identidad cultural". Ésta se encuentra permeada por todos aquellos factores que diferencian al endogrupo de los demás, dichos elementos pueden ser, la lengua, la artesanía, la música, la religión, el color de la piel, el contexto geográfico, el nivel socioeconómico, el género, entre otros. Al respecto, el filósofo chileno Gonzalo Montenegro (2002), nos recuerda que: "la identidad cultural no se trata simplemente de una estrategia de construcción simbólica de significados, sino del sustrato

---

<sup>18</sup> Tajfel (1983) ya planteaba el hecho de que la identidad social fundamentada en la pertenencia de un individuo a determinados grupos o categorías implica la acentuación perceptiva de las semejanzas con el propio grupo y las diferencias de éste respecto a los otros grupos, siendo esta perspectiva comparativa la que une la categorización social con la identidad social.

<sup>19</sup> Turner (1987) consideraba que la configuración de la identidad social del grupo viene dada tanto por la percepción de semejanzas en el endogrupo como por la percepción de diferencias endogrupo-exogrupo, en base a unas determinadas dimensiones categoriales.

mismo que confiere identidad a un grupo humano y confiriéndosela le da la posibilidad de existir como tal”.

Un aspecto muy importante de la identidad cultural es que, a diferencia del concepto único de identidad, la primera hace referencia obligatoria, física o simbólicamente a un colectivo de sujetos ya que, como determinamos anteriormente, la cultura no puede ser creada o desarrollada por un solo sujeto<sup>20</sup>.

Llegados hasta este punto, me parece indispensable retomar a la doctora Ilse Sasso (1998), cuando postula que: "El concepto de identidad guía al de identidad cultural que se estructura sobre la base de vivencias compartidas; de afinidades, de sentimientos y emociones; de experiencias que han otorgado una determinada visión de mundo, comunicando ideales de significatividad vital cuyo arranque está en una misma raíz histórica particular".

Lo mencionado por la doctora Sasso, me parece muy importante ya que integra las dos dimensiones identitarias del sujeto (individual y grupal), bajo una dimensión muy obvia y compleja a la vez, esta es la de la historia o mejor dicho la "historicidad" del sujeto, ya que tanto individual como grupalmente, el sujeto es un ente histórico que tiene inferencia directa en el desarrollo y conformación intra e intergrupales de su contexto social y cultural de pertenencia, de tal forma que al existir (e inferir) en dos niveles sociales que se interrelacionan de muy diversas maneras, resulta *lógico* que el sujeto tienda a desarrollar diversas manifestaciones de su identidad en función de la situación, el contexto y el momento en que se encuentre, esto lo sintetiza muy adecuadamente la autora, cuando nos señala que "Identidad no significa anulación de identidades particulares sino, más bien, integración con sus particulares diferenciaciones".

---

<sup>20</sup> Friedman (2001) estima que la identidad cultural se forja en relación con las prácticas desarrolladas por el individuo concreto que construye una sociedad; en oposición al individuo abstracto que puede ser el sujeto de derecho como, por ejemplo, el ciudadano.

## 2.9 Identidad étnica

En el caso específico de esta investigación (de acuerdo con la población con la que hemos trabajado), utilizaremos un elemento constitutivo de la identidad cultural, que es denominado como *identidad étnica*.

Cuando hablamos de identidad étnica, nos estamos refiriendo a lo mencionado por Korsbaeck (1992, pp.100-102) cuando la considera como un constructo integrado por tres elementos:

En primer lugar una identidad étnica tiene un aspecto histórico; [es decir] que no es algo de antemano dado. En segundo lugar, tiene un aspecto cultural, [y finalmente] contiene un aspecto social. Así como el aspecto cultural pertenece al dominio del pensamiento, el aspecto social pertenece al dominio de la actuación: es el espacio donde se desarrolla el proceso cotidiano de producción y reproducción material.

Cuando los sujetos se identifican como miembros de un grupo étnico, suelen adquirir conductas psicosociales típicas de una minoría (independientemente de si en realidad lo son o no), por lo que tienden a asumir posturas defensivas con respecto al exogrupo, que constantemente es concebido como superior al grupo de procedencia. Cuando los sujetos (o su grupo social) adoptan conductas defensivas, generalmente desarrollan dos estrategias de compensación, la primera es denominada como *etnocentrismo*:

Este término introducido por Summer en 1906 [...] designa un sesgo proendogrupo, fenómeno por el cual los miembros de un grupo favorecen a sus semejantes dentro del grupo de pertenencia en detrimento de los individuos que pertenecen a grupos de no pertenencia (Deschamps y Beauvois, 1996, p.103).

La segunda se conoce como *altercentrismo*, y es referida por Maritza Montero (1984), en el artículo “*Estereotipos, discriminación y relaciones entre grupos*” de Morales y Páez (1996, p.16), y se refiere a:

[...] ese fenómeno de referencia a otro social externo, sea país, etnia o grupo, contrapuesto al Nos social, al cual se instituye como modelo o parangón positivo, muchas veces hipervalorado, contrastante con la desvalorización del propio grupo, [...] pues hace del Otro, el centro de comparación, el eje y modelo positivo, en torno al cual se hace rotar la propia identidad, definida como su contraria negativa. Es un fenómeno caracterizado por el desplazamiento del Nos, contrario al etnocentrismo.

Una vez entendidos los conceptos de altercentrismo y etnocentrismo, nos referiremos a Berry ([1989] citado en Bourhis y Leyens, 1996, p.19), para comprender cómo es que funcionan en la realidad práctica. Este autor, desarrolla cuatro conceptos implicados en el proceso de aculturación<sup>21</sup>, para explicarnos el funcionamiento de ambas actitudes por parte de los integrantes del endogrupo: el primer concepto es denominado *asimilación* y hace referencia al caso en que se responde negativamente al deseo de mantener la identidad cultural y afirmativamente al contacto intercultural. Su consecuencia sería la asimilación y se asocia esta estrategia a un modelo sustractivo de identidad. El segundo concepto, es el de *integración* y hace referencia al caso en que se responde afirmativamente al deseo de mantener la identidad cultural y afirmativamente al contacto intercultural. Esta estrategia se asocia a una identidad bicultural. El tercer término, es el de *segregación* que se da cuando se responde afirmativamente al mantenimiento de la identidad cultural y negativamente al contacto intercultural. Finalmente el último término, es denominado *marginalización* y se refiere al rechazo de la identidad cultural de origen y de contacto con la cultura acogida. (Para una mayor comprensión de estos términos, ver el Cuadro 2.2).

---

<sup>21</sup> En esta investigación entenderemos aculturación como: “*La serie de cambios en la cultura que resulta del contacto entre dos grupos culturales autónomos y distintos*” (Graves [1967], citado en Berry y Sabater, 1996).

## Cuadro 2.2

### Consecuencias de las relaciones establecidas con la cultura heredada y con la anfitriona

		MANTENER CULTURA DE ORÍGEN	
		SI	NO
MANTENER CONTACTO EXOGRUPO	SI	Integración: biculturales, trashumantes	Asimilación o aculturación: transplantados
	NO	Separación étnica minoritaria [Segregación]	Marginalización

Tomado de Bourhis y Leyens, (1996, p.20)

Como puede observarse, los cuatro conceptos desarrollados por Berry, mantienen una relación muy cercana con la TIS de Tajfel y Turner, y nos ayudan a comprender las conductas asumidas por los sujetos cuando consideran que su grupo de pertenencia no les proporciona una identidad social positiva o en su defecto, cuando sienten que pueden adscribirse a un grupo social considerado como superior al de pertenencia.

Estas estrategias de *afiliación-diferenciación* asumidas por los sujetos en cuanto a la identidad étnica, adquieren cierta coherencia si tomamos en cuenta el concepto de *sobreidentificación* propuesto por Zonabend (1981, p.300) donde postula que el individuo, además de la identidad personal adquirida a lo largo de su vida, tiene que añadir la identidad oficial propuesta por las instituciones y la identidad asignada por el propio grupo en calidad de sobrenombres. Esto puede producir en el sujeto una constante disociación entre la identidad recibida y la identidad vivida. Lo anterior nos conduce a pensar en un doble proceso caracterizado por la identidad asumida por los sujetos que componen el grupo social y el rol que desempeñan los mismos dentro de éste. Por ejemplo, en el enunciado: “yo soy un psicólogo *mexicano*”, existe una doble *afiliación-diferenciación*, donde además de mexicano (asignación cultural) soy psicólogo (asignación profesional), pero esto no significa que todos los mexicanos sean psicólogos, ni que todos los psicólogos sean mexicanos.

De esta forma podemos considerar al igual que Suess (1985, pp.731-732) que la identidad étnica consigue articularse a veces con pocos o hasta un único elemento significativo de la cultura autóctona como la memoria (mito, historia), la tierra, la lengua, el rito y la artesanía. Esto se modifica entre los pueblos según las condiciones históricas, geográficas, psicosociales y demográficas.

Lo anterior es claramente ejemplificado por García Bresó (s/f) (En su artículo *Identidad y cultura en Nicaragua. Problemas de etnicidad*), quien nos señala que comunidades como la de Liturgia en Santa Fe, Nuevo México, sitúa su identidad en su devoción católica o en el caso de los Tepecanos, cuya identidad radica en sus modos tradicionales de producción basados en tierras comunales (tomado de Shadow, 1985, p.526).

## **2.10 El ritual de los hongos alucinógenos como elemento de identidad cultural mazateca**

Una vez comprendidos los elementos que constituyen la identidad étnica individual y grupal, resulta indispensable entender que éstos, difícilmente existen apartados unos de otros ya que están en constante interacción, pues como señala Bonfil (1981, p.24) "La identidad étnica no es pasiva sino dinámica".

En el caso específico de esta investigación, analizamos la función del ritual de los hongos alucinógenos en la identidad cultural de los mazatecos de Huautla de Jiménez, Oaxaca. Por el momento no ahondaremos más en el tema pues en los capítulos siguientes desarrollaremos en profundidad los elementos que considero son los más importantes al respecto, sin embargo, a continuación presentaré una breve introducción teórica donde asentaré el manejo que haré de conceptos clave para este trabajo tales, como ritual, mito y chamanismo.

Personalmente, considero que la función social del ritual, es unir esa parte mítica que albergada en el misterioso mundo de la historia, da sentido a los componentes cotidianos que determinan las cualidades culturales de las distintas sociedades; la manera

más inmediata de unir el pasado cultural con el incierto futuro social, es a partir del eslabón presente que encarna el ritual, en él se conjugan tanto los elementos tradicionales y simbólicos que identifican a unas culturas de otras, como los factores histórico–sociales que constituyen la identidad cultural que los une como individuos.

Resulta difícil intentar comprender los rituales si antes no son analizados los mitos (ya que los primeros no podrían existir sin los segundos), debido a que éstos últimos, en principio, son básicamente narraciones que buscan explicar más el origen del universo que los elementos que después constituirán un rito, es decir, buscan describir y explicar el ordenamiento del mundo; “es el orden dentro del caos” diría Mircea Eliade (1965, p. 33).

Lo anterior puede comprenderse mejor con la siguiente reflexión hecha por Eckart Boege (1988, p. 131):

El ritual reitera la dependencia de los humanos hacia lo sagrado, pero también confirma la posibilidad de intervenir favorablemente siempre bajo el principio de dar para recibir entre desiguales [...], es un acto de poder en lo simbólico, en donde el grupo social participante reitera y afirma su identidad y su existencia. La vida ritualizada abarca todas las esferas sociales y su hilo conductor es la alianza social que debe ser renovada constantemente.

Tradicionalmente, resulta inevitable relacionar a los rituales con chamanes, brujos, curanderos, sacerdotes, entre otros. Para la intención de esta investigación vamos a analizar el ritual de ingesta de hongos alucinógenos (velada) guiados por los chamanes mazatecos conocidos como *Chjota Chjiné* cuya traducción literal sería "hombres o mujeres de conocimiento".

El marcado incremento en el interés por la utilización que hacen de los hongos los chamanes mazatecos, encuentra su origen en las investigaciones etnomicológicas<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> De acuerdo con Vergara (1996): “los esposos Wasson fueron los primeros en llamar etnomicología al estudio de los hongos sagrados en su relación con el ‘hombre primitivo’. Este término, es resultado de la

realizadas en los 50's por el banquero neoyorquino Gordon Wasson y su esposa, la doctora Valentina Pavlovna Wasson, quienes, por un lado, dieron a conocer al mundo (incluida la propia sociedad mexicana) a la antigua y casi desconocida etnia de los "mazatecos" y a su principal sacerdotisa la chamana: doña María Sabina<sup>23</sup>; mientras que por otro lado, dieron lugar a que antropólogos, sociólogos y distintos investigadores sociales, voltearan los ojos a la compleja cosmovisión que encarnaban los hongos sagrados, no tan sólo para los mazatecos sino para distintos grupos culturales del mundo.

Son muchos los investigadores que han trabajado en el caso particular de los mazatecos, entre los más destacados se encuentran: el propio matrimonio Wasson (1962); Carlos Incháustegui (1967); Fernando Benítez (1970); Henry Munn (1976); Álvaro Estrada (1977); Gutierre Tibón (1983); Eckart Boege (1988); entre otros. Cada uno de ellos ha centrado su interés en aspectos muy particulares de la cultura mazateca, analizándola entonces intra y extragrupalmente. Refiriéndonos específicamente a las "veladas" rituales, la mayoría de los autores se han preocupado más en narrar la vida de doña María Sabina que en estudiar el ritual en sí.

Cabe mencionar que en este aspecto se debe reconocer especialmente a Benítez, Tibón, Boege, Munn, Estrada, García Carrera, entre otros, quienes sí han descrito de una manera más detallada el propio proceso ritual.

Dado que la intención de este trabajo es analizar si, desde el punto de vista de los mazatecos, las veladas rituales son un elemento importante en la construcción de su identidad cultural; me he visto en la necesidad de hacer un estudio basado en dos conceptos básicos que son: el ritual y la identidad cultural, ya que, como menciona Lévi-Strauss (1969, p. 191), "En un proceso de curación o de hechicería se necesitan tres actores sociales, el paciente, el curandero y la comunidad o 'substratum' social. [por lo que] Para

---

conjunción de dos conceptos previos: Micología (parte de la botánica que estudia los hongos) y Micolatría (adoración de los hongos, en especial los hongos enteogénicos, como medio para comunicares con el mundo sobrenatural en situación de crisis).

<sup>23</sup> María Sabina Magdalena García, célebre sacerdotisa mazateca fallecida el 22 de noviembre de 1985, en el IMSS de Oaxaca.

que el símbolo tenga eficiencia práctica debe haber un vehículo (el ritual) entre la realidad y lo imaginario y que éste sea compartido por el grupo social donde se ejerce”.

Para iniciar este análisis, es indispensable señalar a un personaje que será clave en todo momento, ya que interviene en los dos aspectos, encarnando roles protagónicos en el ritual y obteniendo un papel indirectamente esencial en cuanto a la identidad cultural; este personaje en particular, es reconocido como el “Chamán”.

En esta investigación haré uso de la palabra “chamán” como la utiliza Harner (1976, p.8) para referirse al:

“hombre o mujer que se pone en contacto directo con el mundo de los espíritus mediante un estado de trance [...] pudiendo así ejercer influencia sobre el curso de los acontecimientos, encontrar objetos perdidos o robados, adivinar la identidad de las personas que han cometido una mala acción, vaticinar el futuro y practicar el arte de la clarividencia”.

Es importante mencionar que en cuanto a los hongos sagrados, nos referiremos a las cuatro especies que crecen en la zona, mismos que son conocidos como *Derrumbe* (*Psilocibe Mazatecorum* Heim); *San Isidro* (*Stropharia Cubensis* Earle), *Pajarito* (*Psilocibe Mexicana* Heim) y *Bagazo*<sup>24</sup>, así como a los distintos elementos rituales que intervienen en las “veladas” entre los que se encuentran, el agua, las velas, las veladoras, el aguardiente, el cacao, el “*Piciete*<sup>25</sup>” (conocido como San Pedro), el copal, las flores, imágenes de santos, agua bendita, entre otros.

Por último, cabe señalar que esta breve revisión teórica del concepto de identidad cultural, se justifica por las características sociales del grupo con el que trabajamos, ya que al ser un grupo indígena, contiene varias de las cualidades señaladas anteriormente, esto es,

---

<sup>24</sup> Ver Apéndice 8

<sup>25</sup> El *Piciete* es una mezcla de tabaco molido, ajo y cal, que es utilizado como protección durante el ritual (Carrera, 2001, p.10)

son un grupo cultural oficialmente considerado como "etnia mazateca", representan una minoría cultural tanto estatal como nacional, son considerados como un grupo marginado y el fenómeno de migración está muy presente actualmente en sus comunidades. A lo largo de esta investigación, retomaremos muchos de los conceptos manejados en este capítulo con el fin de integrarlos en el caso específico de la población con la que hemos trabajado, por ahora, tan sólo entiéndase como un preámbulo teórico un poco extenso, pero necesario para determinar la senda sobre la cual fue desarrollada y manejada nuestra información.

# CAPÍTULO 3

## MÉTODO



## CAPÍTULO 3

### MÉTODO<sup>26</sup>

*“La importancia central de entrar en mundos ajenos al nuestro [...] yace en el hecho de que la experiencia nos lleva a comprender que también nuestro propio mundo es una elaboración cultural. Experimentando otros mundos podemos, entonces, ubicar el nuestro en su valor justo y de ese modo capacitarnos para ver fugazmente cómo debe ser, de hecho, el mundo real, aquél entre nuestra propia estructura cultural y esos otros mundos”.*

*Walter Goldschmidt*  
*“Prólogo de ‘Las enseñanzas de don Juan’”*

### 3.1 Objetivos

#### 3.1.1 Objetivo General:

Analizar si el ritual de ingesta de hongos "velada", puede ser considerado como un elemento constitutivo de la identidad cultural mazateca y si es el caso, explicar el papel que cumple dentro de la misma.

#### 3.1.2 Objetivos Específicos:

Explorar para cada uno de los cinco grupos considerados:

- Los principales elementos constitutivos de la identidad cultural mazateca.
- Si la atribución de significados a partir de la "velada" ritual y sus elementos, es resultado de un legado cultural transmitido por generaciones o es elaborado a partir de las circunstancias en que éste se realiza

---

<sup>26</sup> La elaboración de este capítulo estuvo basada en la propuesta metodológica utilizada en la Tesis doctoral: *La medicina tradicional urbana como recurso alternativo para el tratamiento de problemas de salud mental*. De Berenzon, S., 2003.

- Qué sentido se otorga al ritual de la ingesta de hongos (para contar con elementos que permitan concluir si es un elemento de identidad cultural)
- Por qué se participa o no en el ritual (si se identifican o no como mazatecos)
- Qué lugar ocupan y qué función tienen los chamanes en la comunidad
- Si existen contenidos discursivos comunes a los grupos considerados (que lleven a pensar en un discurso canónico intracultural)
- Si existen aspectos que diferencien a cada uno de los grupos según su relación con el ritual de la ingesta de hongos.

### **3.2 Preparación para el trabajo de investigación**

Toda la investigación, tanto en su etapa teórica como práctica, fue desarrollada únicamente por mí. En el aspecto teórico, se revisó literatura sobre: investigación cualitativa, etnografía, elaboración de guías y técnicas de entrevista, intervención comunitaria, cultura mazateca, teorías generales sobre chamanismo, chamanismo mazateco, entre otros. En cuanto a la preparación para el trabajo de campo, es importante mencionar que realicé una primera entrevista con una chamana mazateca (misma con la que trabajaría después) en junio de 2002. Esta primera experiencia me sirvió para elaborar mis guías de entrevista con los chamanes mazatecos. De igual forma, durante esa visita a la comunidad, pude contactarme con personas mazatecas que no eran, ni tenían relación alguna con los chamanes. De las pláticas informales con dichas personas, logré elaborar mis guías de entrevista para la población general.

La información resultante de este primer acercamiento con la población a trabajar, más los datos obtenidos de mi investigación documental, permearon la elección de los principales criterios considerados para mi trabajo de campo, así como los aspectos de la información a obtener y el posterior manejo de la misma.

### 3.3 Participantes

El estudio se realizó con 5 chamanes mazatecos que tuvieran las siguientes características:

- Ser oriundos de Huautla de Jiménez, Oaxaca
- Ser mazatecos<sup>27</sup>
- Ser chamanes especializados en el manejo de los hongos alucinógenos<sup>28</sup>
- Tener experiencia reconocida por la comunidad

También se trabajó con 14 personas consideradas como Población General (PG), mismas que tenían que cumplir con las siguientes características:

- No ser chamanes
- Ser oriundos de Huautla de Jiménez
- Ser mazatecos
- Estar relacionados directa o indirectamente con la realización de por lo menos una velada con chamán.
- Ser mayores de edad
- Mínimo 6 (tres adultos y tres jóvenes) tenían que haber consumido hongos durante una "velada" en por lo menos una ocasión
- Mínimo 6 (tres adultos y tres jóvenes) no debían de haber consumido nunca hongos alucinógenos.

---

<sup>27</sup> Esta aclaración en cuanto a pertenencia cultural, se justifica en el sentido de que debido a la gran migración existente en la comunidad, no toda la gente que nace en el seno de ésta pertenece o es considerada como mazateca.

<sup>28</sup> Es importante señalar que no todos los chamanes mazatecos utilizan los hongos en sus rituales, algunos utilizan granos de maíz, cartas, huevos, floripondio etc.

### 3.4 Procedimiento

El contacto tanto con los chamanes como con la PG, fue realizado a partir de informantes clave. Al respecto, debo aclarar que para el análisis final, se partió únicamente de los relatos obtenidos de 3 chamanes y 12 personas consideradas como PG, esto es, tuve que prescindir de algunas entrevistas porque no cumplieron con alguno de los requisitos especificados antes; por ejemplo, en el caso de los chamanes, no se incluyeron dos de las entrevistas porque una de las chamanas no era oriunda, ni había vivido nunca en Huautla sino en una comunidad "cercana"; mientras que la otra, cumplía con todos los requisitos pero no hablaba español. Tanto en el caso de la primera como en el de esta última, una de las principales razones que me obligó a prescindir de sus entrevistas fue la limitante del lenguaje, ya que, aunque en ambos casos sus respectivos hija e hijo me ayudaron con la traducción, al revisar las grabaciones me di cuenta de que la información era de difícil entendimiento, muy contradictoria y en muchos casos fui yo quien no logró expresar correctamente las preguntas con el fin de que el traductor las entendiera para poder transmitírselas a la chamana y que ésta me contestara.

Las dos entrevistas de la PG que no se incluyeron en esta investigación, se debieron a que, cuando se hizo la primera transcripción y edición de éstas, fueron llevadas a la comunidad con el fin de que los entrevistados las leyeran para completar o suprimir datos que pudieran haber sido alterados -en su opinión- como consecuencia de la edición. De los 14 entrevistados, sólo 12 leyeron y me autorizaron a manejar la información proporcionada. Los dos restantes, no otorgaron su autorización final. Es importante señalar que traté de contactarlos por diversos medios pero no pude obtener una respuesta de ellos. De esta forma, por respeto a los principios éticos que guiaron esta investigación y en atención a los entrevistados que sí relejeron su información y me dieron autorización de utilizarla, decidí prescindir de esas dos entrevistas.

Para la selección de los casos utilicé la estrategia de muestreo teórico propuesta por Glasser y Strauss (1967), donde “el número de personas entrevistadas no es lo más importante, sino la información que dan para la interpretación del tema de interés” (citado

en Berenzon, 2003 p.61). De igual forma se utilizaron estudios de caso<sup>29</sup>, entrevistas semi-dirigidas e información obtenida mediante un método de corte etnográfico que: "nos permitirá obtener datos no registrados ni contemplados en el diseño de investigación es decir, que sólo pueden ser obtenidos en el trabajo de campo" (Fetterman, 1989).

En lo referente a los chamanes, se utilizaron estudios de caso del tipo *instrumental*, ya que como menciona Robert E. Stake: "En el estudio de caso instrumental, un caso particular es examinado con el fin de proporcionar un mayor conocimiento sobre un tema o refinamiento de la teoría. El interés del caso es secundario; juega un rol de apoyo, a la vez que facilita nuestro entendimiento sobre otra cosa. A menudo, el caso es tratado en profundidad, se delimita su contexto, se detallan las actividades ordinarias, pero sin olvidar que ello tiene la finalidad de ayudarnos a perseguir un fin externo" (citado en Serrano, 1995, p.205). Para esta investigación, resultó indispensable ya que nos proporcionó información valiosa de la concepción que sobre el ritual y sus elementos han construido los participantes, así como de la significación personal que otorgan simbólicamente a dicho ritual.

En cuanto a los informantes considerados como PG, opté por usar entrevistas semi-dirigidas, ya que existía la posibilidad de que sólo pudiera hablar con ellos una sola vez, se planteó este tipo de entrevistas ya que el matiz de las mismas debe parecer una charla informal con el fin de influir lo menos posible en las respuestas de los sujetos, pero teniendo siempre un conjunto de aspectos básicos que deben ser tratados durante la plática<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Estudio de caso, desde la perspectiva que dibujamos, significa delimitar un espacio de conocimiento en el cual, tanto el plano individual como el cultural, encuentran una adecuada articulación. Es un espacio que reúne e integra tres dimensiones fundamentales: a) *la dimensión social*; b) *la dimensión cultural*; y c) *la dimensión psicológica*. Se trata, en suma, de un *espacio de significaciones* históricamente producidas. (Serrano, 1995, p.204).

<sup>30</sup> Respecto a esto, Sierra (1998, p.297) nos indica que: "La entrevista cualitativa se encuentra a medio camino entre la conversación cotidiana y la entrevista formal. Se trata de una conversación con un alto grado de institucionalización y artificiosidad, debido a que su fin o intencionalidad planeada determina el curso de la interacción en términos de un objetivo externamente prefijado. No obstante, al permitir la expansión narrativa de los sujetos, se desenvuelve como una conversación cotidiana".

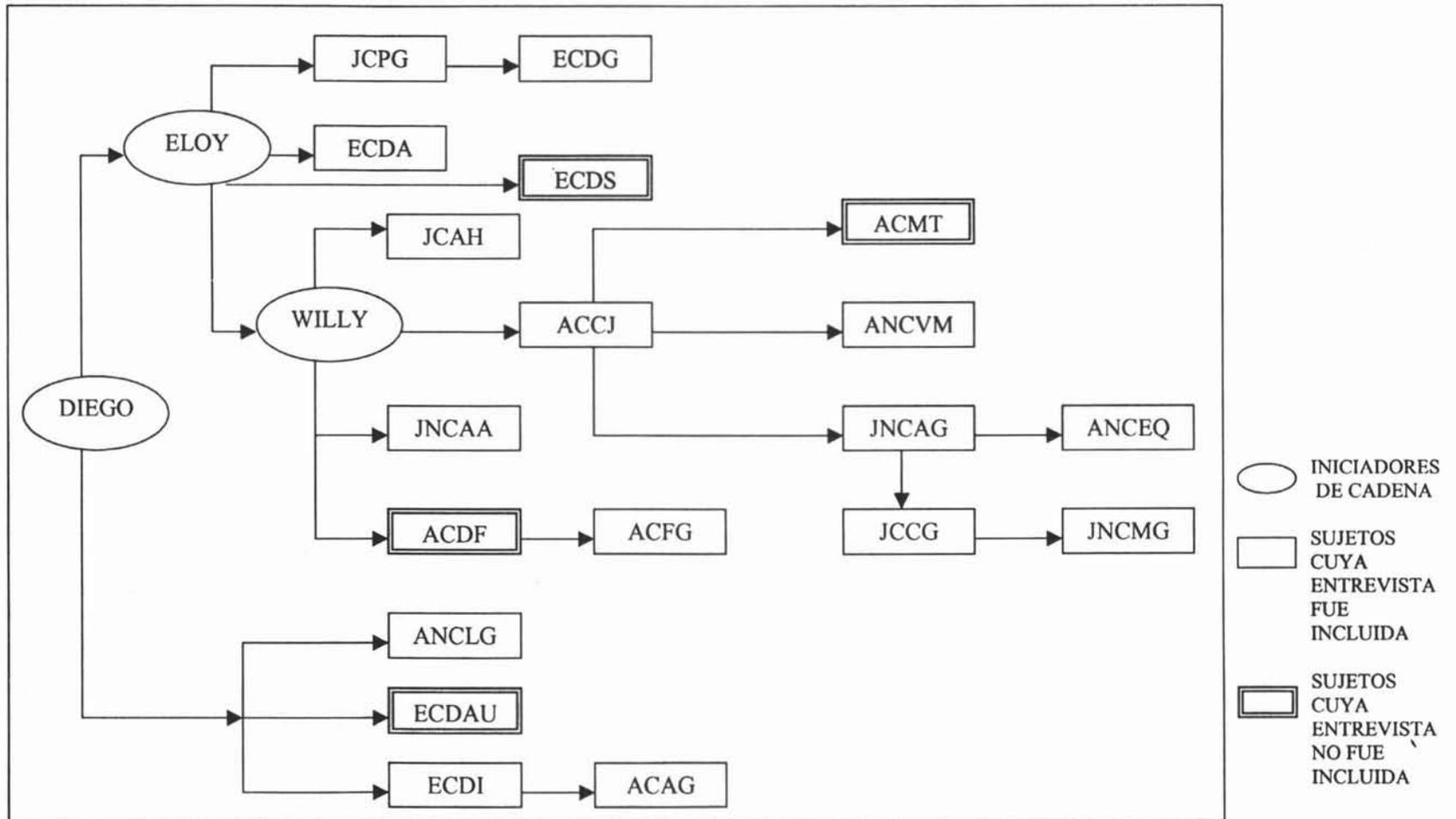
### 3.5 Aproximación a los informantes

El acercamiento con los informantes (tanto chamanes como PG), se realizó por medio de la técnica "bola de nieve" que como señalan Trotter y Medina-Mora (2000) "se estructura a partir de un caso particular de análisis de cadenas que intenta construir una muestra de individuos que comparten características comunes, en un universo más amplio" (citado en Berenzon, 2003, p.62). En este caso, el contacto con ambas poblaciones se realizó a partir de informantes clave.

Mi principal informante (un maestro local), me presentó con tres chamanes, un joven consumidor y con un profesor del COBAO de Huautla (siendo este último quien fungiría como mi segundo informante clave). Este segundo informante, me contactó directamente con cuatro personas, quienes a su vez me presentaron a otros siete sujetos, los cuales (al igual que los primeros cuatro) fueron considerados como PG. Finalmente, yo logré contactar directamente a dos chamanes y a dos personas más, quienes completarían mi PG (ver tabla 3.1)

Es importante señalar que debido al carácter etnográfico de esta investigación, el proceso de introducción y establecimiento del rapport fue distinta para ambas poblaciones. Con los jóvenes (consumidores y no consumidores), el acercamiento fue informal y cotidiano; mientras que con los adultos (consumidores y no consumidores) el trato fue más respetuoso. En el caso de los chamanes, el trato fue muy formal, de mucho respeto y me costó aproximadamente dos meses de convivencia constante para que me concedieran las entrevistas, mismas que se realizaron en un promedio de uno a tres días, ya que dependía directamente del tiempo que pudieran concederme entre sus actividades cotidianas, así como de las festividades agrícolas, religiosas, escolares, cívicas y culturales que se desarrollaron durante mi estadía en Huautla.

**TABLA 3.1**  
**REPRESENTACIÓN GRÁFICA DEL ACERCAMIENTO A LOS INFORMANTES**



Como ya mencioné, realicé un total de diecinueve entrevistas audiograbadas (de las cuales sólo utilicé formalmente quince), que debido a las características de la investigación y al hecho de haber vivido en la comunidad durante medio año, el conseguirlas me tomó cerca de cinco meses, ya que en un principio la gente estaba renuente a concedérmelas o a que fueran audiograbadas; después de aproximadamente tres meses de radicar en la comunidad, la actitud cambió totalmente y la gente se mostró muy participativa. Considero que la calidad, tanto en contenido como en veracidad de la información obtenida, está directamente vinculada con que la gente me haya identificado como un habitante de la población y no sólo como un investigador de paso. Lo anterior se sustenta en el hecho de que, al vivir y convivir en una comunidad, comienza a desarrollarse cierto tipo de observación participante, ya que necesariamente uno se implica en muchos aspectos cotidianos que van más allá de la investigación, aunque es muy importante valorar en todo momento los pros y contras de participar o no en actividades propias de la población, ya que como lo mencionan Taylor y Bogdan (1987), "el investigador no puede permanecer al margen de la vida social de su población meta sino que por el contrario, debe desarrollar estrategias que le permitan involucrarse lo más posible dentro de la cotidianidad del ambiente lo que le facilitará entender y evaluar la información que obtenga, sobre todo considerando que el análisis de la misma se realizará inferencialmente lo que será determinante para su utilización e interpretación".

Una vez ganada la confianza de la gente, se les explicó tanto el objetivo de la investigación, como el manejo que se haría de la información resultante, se les manifestó su derecho de confidencialidad, además de mi compromiso de entregarles una copia de su entrevista audiograbada y de la transcripción de la misma<sup>31</sup>.

Todas las entrevistas fueron realizadas únicamente por mí, en el caso de la PG, la duración promedio fue de entre 30 y 60 minutos, en el caso de los chamanes las entrevistas oscilaron entre los 90 y 160 minutos. El tiempo aproximado de transcripción fue de ocho horas por cada 60 minutos de grabación, aunque el tiempo aumentaba considerablemente

---

<sup>31</sup> Como lo señala Paris (1999), los cuidados éticos de la investigación cualitativa son tres: los consentimientos informados, la protección del anonimato y el resguardo del uso abusivo del poder en relación entre el investigador y participantes (citado en Berenzon, 2003, p.63).

en el caso de las entrevistas traducidas y en el de algunas personas que mezclaban palabras en español y mazateco lo que hizo muy difícil la comprensión de las mismas.

### **3.6 Escenarios**

La investigación se llevó a cabo en la cabecera del municipio de Huautla de Jiménez, Oaxaca. Se tomó la decisión de incluir únicamente habitantes de la cabecera municipal debido a que Huautla es una comunidad que cuenta con aproximadamente cien agencias, mismas que presentan diferencias dialectales y cuyo acceso geográfico es complicado, sobre todo considerando que no conozco bien la zona y que la investigación de campo fue desarrollada únicamente por mí.

Las entrevistas fueron realizadas en diferentes espacios, tales como: casas particulares, escuelas, mercados, tiendas, parques y cuartos en donde se realizan los rituales (en el caso de los chamanes, tres de los cinco me manifestaron que sólo me darían la entrevista en sus "espacios de sanación" ya que ahí se encontraban sus respectivos altares).

### **3.7 Realización del estudio**

El primer paso consistió en plantear preguntas e interrogantes acerca de la función social tanto de los chamanes como del ritual de ingesta de hongos dentro de la comunidad mazateca de Huautla de Jiménez. Posteriormente, se seleccionaron las técnicas y fuentes para la recolección de la información, con el fin de guiar esta última en un sentido psicológico social.

El trabajo de campo de este proyecto se estructuró en dos etapas interrelacionadas. En la primera fase se realizó una serie de observaciones de corte etnográfico ya que la investigación fue desarrollada en situaciones de campo "naturales" donde se esperaba obtener una experiencia directa del mundo social y cotidiano de la población a trabajar<sup>32</sup>. En la segunda fase se utilizó la técnica de "entrevista de investigación social" (Sierra,

---

<sup>32</sup> Galindo (1998, p.351) señala que la etnografía es, en principio, un oficio de descripción [...] por lo que la mirada y la percepción del etnógrafo marca la guía de lo que se registra y lo que no.

1998), por medio de la cuál se buscó, a partir de la obtención de un conjunto de saberes privados, la construcción del sentido social de la conducta individual o del grupo de referencia de ese individuo (citado en Berenzon 2003, p.64). Se optó por este tipo de entrevistas ya que su utilización se fundamenta en tres principios esenciales: a) Los escenarios o las personas no son siempre accesibles en sus contextos naturales a través de la observación participante, por lo que el recurso a la entrevista abierta permite la reconstrucción de acontecimientos del pasado a los que de otro modo no se podría acceder. b) Permite esclarecer las experiencias humanas subjetivas desde el punto de vista de los propios actores sociales. c) Favorece un menor esfuerzo de tiempo y recursos que debe aportar el investigador en su acercamiento al objeto de estudio (Sierra, 1998, pp.308-309).

### 3.7.1 Primera Fase: Estudio de Campo

Debido a las características de esta investigación, prácticamente desde el momento en que llegué a la comunidad comencé a hacer observaciones, las registré en "notas de campo"<sup>33</sup>, mismas que compilé en un par de "diarios de campo" donde registraba lo *subjetivo* (experiencias y reflexiones personales) y lo *objetivo* (todo aquello que se relacionaba directamente con la observación. Este registro se elaboró en un estilo descriptivo). La importancia de realizar (y registrar) observaciones en investigación social es explicada por Leonor Buendía cuando señala que: [En la investigación cualitativa] "el observador participa como un miembro del grupo social: se integra en el grupo, toma notas de las situaciones y posteriormente las recrea en el proceso del estudio" (1998. p.159).

Al igual que Berenzon (2003, p.65), para justificar el tipo de observaciones que se realizaron en este estudio, tomamos la propuesta hecha por Galindo (1987), sobre las fases que tiene el trabajo etnográfico, donde este autor reconoce dos tipos de observación, la *exploratoria* y la *descriptiva*.

---

<sup>33</sup> Ver Apéndice 2

Las *observaciones exploratorias*, me permitieron tener una visión general de la estructura física y social de la comunidad; mediante éstas pude identificar dónde estaban localizadas las casas de los chamanes, así como la de muchos entrevistados (PG) y potenciales entrevistados (personas con las que al final no trabajé formalmente). Fue mediante estas observaciones como pude estructurar la Tabla 3.1, ya que fui registrando secuencialmente el acercamiento y contacto con los distintos informantes.

Las *observaciones descriptivas*, fueron registradas de manera más detallada y sistemática. Para el manejo de la información obtenida, se elaboraron previamente guías de observación<sup>34</sup>, a partir de las cuales se lograron describir de manera secuencial los momentos o eventos que fueron considerados importantes para ser registrados<sup>35</sup>. La importancia de secuencialidad en cuanto a los registros de observación, es mencionada por Buendía (1998, p.160) cuando señala que "la metodología observacional se define como un procedimiento por el que se pretende captar el significado de una conducta surgida en un contexto natural, con ausencia total de manipulación, y que traza un registro riguroso de las manifestaciones de esa conducta y el análisis de los mismos, podemos describirla, analizarla o explicarla en el contexto que se generó". En este tipo de observaciones fue muy importante la participación de los informantes, ya que como indica Berenson (2003, p.65) [La observación descriptiva] "permite generar un mayor interés en la dinámica establecida entre el observador y el observado, en comparación con el sólo registro en donde no interesa el observador como sujeto". En otras palabras, en este tipo de observación se retoma mucho de la idea freiriana (1967) en donde, para la investigación social, es indispensable romper con el eje polar sujeto-objeto, para lograr un entendimiento bidireccional sujeto-sujeto.

### **3.7.2 Segunda fase: Entrevistas**

El hecho de considerar las entrevistas como segunda fase de la investigación de campo, no necesariamente significa que éstas tengan que elaborarse después del proceso de observación, ya que en la práctica ambas técnicas son desarrolladas a la par. Sierra, señala

---

<sup>34</sup> Ver Apéndice 3

<sup>35</sup> Ver Apéndice 4, donde se ilustra el caso del registro observacional de una "velada" en Huautla.

que "el investigador que integra la entrevista cualitativa en su trabajo de observación etnográfica utiliza habitualmente esta técnica como recurso para configurar el contexto de observación. En la etnografía, la entrevista es un instrumento de interacción que opera como centro organizador del trabajo etnográfico, facilitando el contacto y conocimiento de los miembros de la comunidad" (1998, p.305).

En este caso, mediante las entrevistas, pude acercarme a mis informantes con el fin de obtener de ellos los datos necesarios para desarrollar la investigación. La primera población con la que se trabajó constaba de mazatecos consumidores y no consumidores de honguitos, a este sector se le denominó Población General (PG) y sus entrevistas fueron semidirigidas, con éstas se obtuvo información referente a la identidad mazateca, a la función social y concepción personal tanto de las "veladas" como de los chamanes, así como los motivos por los que habían o no acudido a consumir honguitos. La segunda población fue integrada por los chamanes, con ellos se realizaron entrevistas a profundidad, donde se acentuaron temas como la obtención del conocimiento, primer paciente, elaboración y desarrollo de las "veladas", función social del ritual y de los chamanes, así como los principales rasgos de identidad cultural mazateca. Como menciona Alonso (1995), "el discurso recuperado a través de la entrevista, no se sitúa en el campo puro de la conducta (el orden del hacer), ni en el lugar puro de lo lingüístico (el orden del decir), sino en un campo intermedio, algo así como en el *decir del hacer*, ya que los interlocutores hablan de lo que hacen y de lo que son, de lo que creen ser y hacer" (citado en Berenzon, 2003 p.67).

Con el fin de sistematizar la obtención de información, se elaboraron dos guías de entrevista<sup>36</sup>, al respecto, es necesario considerar que la guía de entrevista no es un protocolo estructurado de preguntas. "Se trata más bien de una lista de tópicos temáticos y áreas generales, objeto necesario de interacción verbal que el entrevistador sistematiza con dos cometidos principales: reflexionar sobre el modo de flexión del habla que manifestará el

---

<sup>36</sup> Ver Apéndice 5, aquí se incluyen las dos guías de entrevista, aunque es necesario aclarar que en el caso de la guía referente a la PG, ésta constó de dos modalidades, una para los consumidores y otra para los no consumidores, en ambos casos se realizó una segunda modificación menor pues, una iba dirigida para jóvenes y la otra para adultos.

entrevistado y, de paso, organizar los temas sobre los que se harán preguntas en la entrevista. Por lo tanto, la elaboración de esta guía sólo busca apoyar al entrevistador en el recordatorio de los principales asuntos que deben ser cuestionados frente al interlocutor" (Sierra, 1998 p.316).

Importante es considerar que las guías de entrevista, al igual que la investigación social en general, no son estáticas, sino que constantemente van cambiando conforme se va teniendo más contacto con la comunidad y muchos aspectos considerados en un principio son descartados en la práctica, mientras que a su vez otros no contemplados comienzan a ser incluidos en las mismas. Por supuesto, esta libertad de estructuración no debe ser confundida con "libertinaje" de elaboración, ya que si bien algunos aspectos se modifican, la guía estructural de la entrevista debe permanecer lo más inmutable posible pues de lo contrario, nos estará indicando que existen carencias conceptuales en nuestros planteamientos de investigación.

Como resultado del proceso de elaboración de guías de entrevista, se eligieron los siguientes temas clave:

- a) *Guía de entrevista de los chamanes*: 1) obtención del conocimiento, 2) preparación de la "velada", 3) desarrollo de la velada, 4) los cantos, 5) la interpretación, 6) fin de la "velada", 7) acerca de los hongos, 8) transmisión del conocimiento, 9) función social de la "velada", 10) función social del chamán.
  
- b) *Guía de entrevista de la Población General*: 1) identidad mazateca, 2) acerca del chamán, 3) acerca de la "velada".

### 3.8 Análisis de la información

El análisis efectuado en este trabajo, surgió a partir de los relatos proporcionados por los chamanes y la PG, por lo tanto la información giró en torno al significado que los entrevistados expresaron acerca de la identidad cultural mazateca, el ritual de los hongos alucinógenos, el chamanismo, la obtención del conocimiento (chamanes), así como al uso o no del ritual por parte de la PG y las circunstancias bajo las que éste se realiza.

Aunque el ritual de los hongos alucinógenos, el chamanismo y la cultura mazateca han sido vastamente estudiados por investigadores de las más diversas disciplinas<sup>37</sup>, considero que la identidad cultural de los mazatecos es un tema sobre el que aún queda mucho por decir, y aún más si entendemos que mi investigación estuvo orientada desde una óptica psicológica social. Considerando lo anterior, fue que me convencí de que no bastaría con un trabajo documental, sino que era necesario desarrollar la investigación en el campo físico en donde se suceden estos fenómenos, obteniendo la información directamente de los actores sociales que son protagonistas en dichos procesos, ya que nadie podría saber más del ritual y de la identidad cultural de este grupo, que los propios mazatecos. Por lo tanto, uno de los objetivos del método empleado fue lograr (a partir de lo relatado por nuestros informantes) "*decir algo más*", a través de unir e interpretar, a la luz de nuestros referentes teóricos, las narraciones elaboradas por los entrevistados (Berenzon, 2003 p.68).

#### 3.8.1 Transcripción de entrevistas

Teniendo como objetivo central este "*decir algo más*" acerca de la identidad cultural mazateca, comencé a sistematizar la información que obtuve del trabajo de campo<sup>38</sup>. El primer paso constó en transcribir y editar las entrevistas audiograbadas. Debido a las características de la información (algunas entrevistas fueron realizadas por medio de traductores, y algunos informantes mezclaban palabras en español y mazateco lo que

---

<sup>37</sup> Para mayor información al respecto, revisar tanto la Introducción, como los Capítulos 1 y 2, de la presente investigación.

<sup>38</sup> El manejo de la información se realizó con base en los "seis pasos de análisis" propuestos por Kvale (1996, pp. 189-190) en su libro *Interviews. An introduction to Qualitative Research Interviewing*.

dificultó la comprensión de sus relatos), la primera transcripción se realizó de manera textual, incluyendo tartamudeos, repetición de palabras o frases, palabras en mazateco y términos mezclados (español-mazateco). Una vez realizadas estas transcripciones, releí cada entrevista y la comparé con su respectiva grabación, para comprender la entonación y el contexto narrativo en que fueron expresadas.

### **3.8.2 Primera Edición de entrevistas**

Posteriormente, realicé la primera edición de entrevistas con el fin de hacer más fácil la lectura y comprensión de las mismas. Esta primera edición, fue regresada a sus respectivos informantes con el objetivo de que las revisaran y agregaran o quitaran elementos que, desde su propio punto de vista, pudieran haber sido alterados durante la edición. Para evitar en lo posible que los participantes modificaran la información que me habían proporcionado durante el relato original, les entregué dos copias de sus entrevistas, una era para que la guardaran y la otra para que anotaran ahí mismo sus correcciones y sugerencias.

Una vez obtenidas las entrevistas corregidas por cada participante, solicité la autorización formal para que me permitieran utilizar su información en este trabajo (en ningún momento hay que olvidar que los datos contenidos en cada entrevista son propiedad de quien los relató y no se puede hacer uso de éstos sin su previa autorización).

### **3.8.3 Segunda edición y categorización de significados**

El siguiente paso fue corregir las entrevistas tomando en cuenta las sugerencias y observaciones aportadas por los informantes, para de esta manera, obtener la versión final con la que desarrollé el análisis de los datos<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> La decisión final en cuanto a incluir o no las correcciones propuestas por mis informantes, fue tomada por mí, ya que en ciertos casos (los menos), decidí prescindir de algunas de éstas pues alteraban significativamente lo que me habían expresado en la entrevista original, aunque en todo momento procuré apegarme lo más fielmente a la intencionalidad expresada por cada participante.

Contando ya con la versión final de las entrevistas, me basé en la "categorización de significados"<sup>40</sup> propuesta por Kvale (1996), para clasificar la información. La categorización constó de tres fases<sup>41</sup>:

- a) La primera consistió en formar categorías a partir de los temas clave o "dimensiones principales" de cada entrevista, de esta forma por ejemplo, bloques de información que comprendían hasta catorce preguntas, fueron comprimidos en cinco categorías, lo que hizo más fácil el manejo de los datos.
- b) A continuación, se elaboraron cuadros en donde se comparaba la información de las categorías entre los integrantes de cada grupo con el fin de obtener una "conclusión general" para cada categoría. Por ejemplo: a cada sujeto se le pidió que proporcionara una definición personal de *chamán* (toda información referente a este concepto hallada en las entrevistas, fue considerada dentro de la categoría *definición de chamán*), de tal forma que en el caso de mi PG, al final se contaba con doce definiciones distintas (una por cada integrante de este grupo); sin embargo, debido a que la PG estaba dividida en cuatro subgrupos<sup>42</sup>, se obtuvo una definición general por cada uno de estos, para al final contar con un total de cuatro definiciones generales de este concepto.
- c) Finalmente, se compararon las definiciones generales de cada grupo, con el fin de elaborar una definición única, en los casos que así lo permitieron o en su defecto, para identificar las principales discrepancias de opinión entre grupos, obteniendo de esta forma la información sobre la que se construirían los ejes temáticos de nuestra *discusión*. La información proporcionada por los chamanes, se trabajó de esta misma manera.

---

<sup>40</sup> De acuerdo con Kvale, **La categorización de significados**: implica que la entrevista es codificada en categorías. Relatos extensos son reducidos a simples categorías. La categorización por lo tanto, puede reducir y estructurar extensos relatos en tablas y cuadros. Las categorías pueden ser desarrolladas previamente o pueden surgir durante el análisis, pueden ser tomadas de la teoría, del lenguaje popular o de los códigos del propio entrevistador (1996, p.192).

<sup>41</sup> Ver Apéndice 6

<sup>42</sup> No hay que olvidar que la PG, estaba dividida en cuatro subgrupos, correspondientes a jóvenes y adultos consumidores y no consumidores respectivamente.

Es importante mencionar que, tal como propone Berenzon (2003 p.70), las categorías obtenidas fueron estudiadas en conjunto con todo el texto y se analizó la forma en que cada entrevista estaba determinada por la cultura de los informantes, por la sensibilidad y conocimiento del tema y por la relación espacial y/o temporal en que se llevó a cabo la entrevista.

### **3.9 Comentarios finales**

Resulta pertinente señalar que la información que se presentará en los siguientes capítulos ha sufrido una serie de transformaciones ajenas a mí, tales como la pérdida de gestos y movimientos corporales como resultado de la grabación en audio de los relatos. Posteriormente, en el caso de la primera transcripción (que se realizó lo más textual posible) el texto perdió toda emotividad oral, tales como entonación y rítmica. Más adelante, la información fue inevitablemente modificada por mí, como consecuencia del manejo que hice de ésta, específicamente me refiero a la segunda edición de los textos y sus distintas categorizaciones, ya que este proceso estuvo inevitablemente sujeto a las interpretaciones e inferencias que de ellas construí, así como a la búsqueda y elaboración de significados resultantes de las diversas comparaciones realizadas a lo largo del análisis de los datos.

Por lo tanto, yo asumo toda la responsabilidad ética y moral del manejo que se hizo en esta investigación de la información presentada. Aclaro que en todo momento traté de hacer un uso responsable de los datos, tanto por ética profesional como por el invaluable compromiso moral que adquirí con todos mis informantes al haberme hecho depositario de su confianza para narrarme sus experiencias, así como por permitirme utilizar sus relatos para la elaboración de esta investigación.

# CAPÍTULO 4

## IDENTIDAD CULTURAL MAZATECA



## CAPÍTULO 4

### IDENTIDAD CULTURAL MAZATECA<sup>43</sup>

*Uno ha creído a veces, en medio de este camino sin orillas, que nada habría después; que no se podría encontrar nada al otro lado, al final de esta llanura rajada de grietas y de arroyos secos. Pero sí, hay algo. Hay un pueblo. Se oye que ladran los perros y se siente en el aire el olor del humo, y se saborea ese olor de la gente como si fuera una esperanza.*

*Juan Rulfo  
"Nos han dado la tierra"*

La elaboración de este capítulo y los subsiguientes, fue realizada a partir de la información obtenida de las entrevistas y las diversas notas de campo registradas durante mi estadía en Huautla de Jiménez; como ya he explicado en el capítulo anterior, los contenidos sufrieron una serie de sistematizaciones que facilitaron su manejo y me permitieron desarrollar una estructura temática de carácter narrativo para lograr que su lectura y comprensión fuera fluida.

Antes de iniciar el análisis de los datos, es importante detenernos un momento y recordar el matiz sobre el que estos fueron colectados, esto es, la experiencia real y cotidiana que permearon el trabajo de campo. Cuando uno comienza a manejar la información obtenida, por momentos resulta imposible desprenderse de todas las imágenes que ésta evoca, al leer las entrevistas es inevitable recordar las circunstancias bajo las que se realizaron, las caras, gestos, entonaciones, rítmicas o muletillas de cada uno de los informantes. Se viene a la memoria mucho de lo ocurrido antes y después de cada sesión de entrevista, pero sobre todo, se recuerdan esos pequeños grandes detalles que no fueron grabados pero que sin embargo, constituyeron una parte esencial sobre la que se elaboró este proyecto, en otras palabras, en este momento considero pertinente agradecer a los habitantes de la comunidad por haberme ayudado en muchos niveles, que fueron desde el trato cotidiano, hasta el hecho de brindarme su tiempo para concederme una entrevista.

---

<sup>43</sup> Los datos que a continuación se presentan, relativos a la Identidad Cultural Mazateca (ICM), fueron obtenidos de la información proporcionada únicamente por habitantes de Huautla de Jiménez, por lo que pueden variar con respecto a la realidad que se vive en otras comunidades de la región.

Como ya mencioné en la introducción de este trabajo, circunstancias ajenas a esta investigación me permitieron tener contacto con personas de diversas comunidades mazatecas. Esto me sirvió para reconocer en sus pláticas, semejanzas y diferencias en cuanto a la forma en que se viven las tradiciones y costumbres incluso al interior de la misma sierra. Paradójicamente, las múltiples discrepancias en la forma de experimentar las tradiciones culturales, me obligaron a reducir mi campo de acción a un espacio físico donde pudiera obtener la mayor cantidad de datos sin que éstos superaran sustancialmente mis alcances tanto físicos como profesionales.

A pesar de que la mayoría de personas que conozco en la sierra pertenecen a dos comunidades mazatecas donde también hay chamanes, después de analizar detenidamente el tipo de información que quería obtener y las características más propicias de los participantes, decidí que Huautla de Jiménez era la comunidad idónea para mis intereses profesionales, debido a que es un pueblo famoso tanto por sus chamanes<sup>44</sup> y el uso ritual de los hongos alucinógenos, como por el hecho de que es reconocido, incluso por los mismos mazatecos, como la comunidad más importante de la sierra y por lo tanto es el principal punto al que confluyen los habitantes de la región; es decir, Huautla resultó ser la comunidad más estratégica desde mi punto de vista para desarrollar esta investigación.

Con el fin lograr una continuidad de la información, decidí presentarla de la siguiente manera: en este capítulo analizaremos los elementos que nuestra Población General (PG), consideró como constitutivos de la ICM, sin ahondar en lo referente a los chamanes y las "veladas". En el siguiente capítulo, analizaremos el proceso de iniciación chamánica, la transmisión de conocimientos y el rol social que juegan los chamanes dentro de la comunidad. Finalmente, en el capítulo seis, revisaremos la información obtenida respecto a las "veladas", en la que incluiremos su estructuración general, el rol que juegan dentro de la comunidad y la función que les es asignada dentro de la ICM.

---

<sup>44</sup> Un factor muy importante que me instó a decidirme por Huautla, fue que debido a las características sociales de la comunidad, resultó más fácil contactar a chamanes que fueran bilingües, facilitándose así la transmisión y recolección de la información requerida.

## 4.1 Características de la Población General

El contacto con la PG, así como las circunstancias bajo las que se realizó dicho acercamiento fueron descritas en el capítulo anterior, sin embargo, a continuación analizaremos las generalidades de la PG, con el fin de contextualizar a los participantes de los cuales obtuvimos la información a desarrollar.

Las principales características de la PG, se encuentran en el cuadro 4.1<sup>45</sup>. Como podemos observar, la mayoría de los participantes tienen entre veinte y treinta años de edad; los más jóvenes tienen veinte años y la mayor tiene cincuenta y nueve. Seis de los entrevistados son bilingües y seis entienden el mazateco pero no lo hablan. Todos son originarios de la cabecera municipal de Huautla de Jiménez, a excepción de Concepción que nació en Río Santiago que es una agencia de Huautla y doña M<sup>a</sup> Luisa, quien por razones extraordinarias nació en Cafetal Carlota, que es una agencia del municipio de San Bartolomé Ayautla, ella misma nos explica:

*Pues, mis papás son de acá [de Huautla], mis papás son de acá, nada más que se fueron a trabajar por allá, por esa zona de Ayautla. Ahí yo nací, pero yo soy más bien de aquí... de Huautla.*

Esta aclaración hecha por doña M<sup>a</sup> Luisa, concuerda con lo expuesto en el capítulo dos, donde señalábamos que Sues (1985) considera que la identidad étnica consigue articularse a veces con pocos o hasta un único elemento significativo de la cultura autóctona como la memoria, la tierra, entre otros. En esta caso, doña M<sup>a</sup> Luisa expresa no conformarse con el hecho de reconocerse como mazateca (Ayautla es una comunidad mazateca), sino que le es importante ser reconocida como una mazateca de Huautla de Jiménez.

---

<sup>45</sup> En este caso, y por petición de ellos mismos, se respetaron los nombres originales de todos nuestros entrevistados; sin embargo, por razones de privacidad tomé la decisión de omitir sus apellidos y en el caso en que se referían a terceras personas, opté por modificar los nombres de estas últimas.

## Cuadro 4.1

### Información Población General

Grupo	Nombre	Edad	Lugar de nacimiento	Habla mazateco	Hijos	Hablan mazateco
JC	Aidelam	27	Huautla de Jiménez	HPEB	Sí	ENHch
	Concepción	20	Río Santiago, Huautla	HPEB	No	
	Pedro	24	Huautla de Jiménez	Bilingüe	Sí	ENHch
JNC	Martina	20	Huautla de Jiménez	HPEB	No	
	Anabelia	22	Huautla de Jiménez	HPEB	No	
	Arquímides	30	Huautla de Jiménez	HPEB	No	
AC	Felicitas	59	Huautla de Jiménez	Bilingüe	Sí	ENH
	Cleotilde	36	Huautla de Jiménez	Bilingüe	Sí	ENH
	Alfredo	43	Huautla de Jiménez	Bilingüe	Sí	Bilingüe
ANC	Estela	29	Huautla de Jiménez	HPEB	Sí	ENHch
	M <sup>a</sup> Luisa	55	Cafetal Carlota, Ayautla	Bilingüe	Sí	No
	Valentín	46	Huautla de Jiménez	Bilingüe	No	

HPEB: Habla poco mazateco pero lo entiende bien

ENH: Entiende el mazateco pero no lo habla

ENHch: Entiende el mazateco pero no lo habla, porque aún es niño

Finalmente, en lo referente a la familia, únicamente dos de los sujetos considerados como "jóvenes" tienen hijos, mientras que solo un sujeto considerado como "adulto" manifestó no tenerlos. Esto nos da un total de cinco personas sin hijos y siete con hijos. Analizándolos por población de consumidores y no consumidores (incluyendo en ambos grupos tanto a adultos como a jóvenes), podemos observar que de seis sujetos consumidores, cinco tienen hijos, mientras que de seis sujetos no consumidores, únicamente dos tienen hijos. De los siete sujetos con hijos, en el caso de tres, sus hijos entienden el mazateco pero no lo hablan porque aún son niños chiquitos, en el caso de dos, entienden el mazateco pero no lo hablan, uno declaró que sus hijos también son bilingües y sólo una manifestó que sus hijos no saben hablar ni entienden el mazateco. La importancia de esta información se verá más adelante cuando analicemos la transmisión de tradiciones, así como la disposición o no de llevar a sus hijos a una "velada"; por el momento sólo entiéndase como un dato informativo.

## 4.2 ICM, el primer acercamiento

El primer acercamiento directo con la cultura mazateca, muchas veces no espera hasta que se entra a sus dominios geográficos, sino que puede iniciarse desde el momento en que se toma el autobús para dirigirse a alguna de sus comunidades. Los mazatecos en general, se caracterizan por ser personas muy sociables y constantemente buscan el mínimo detalle para iniciar una conversación ya sea entre ellos o con las personas que identifican no pertenecen a su cultura.

En mi caso, desde el momento en que pisé tierras mazatecas por primera vez, me encontré con personas muy orgullosas de su cultura y de su medio geográfico. En todo momento están dispuestos a explicar sus diversas tradiciones o a recomendar platillos y lugares que no se puede dejar de visitar durante la estadía en la región. Este mecanismo de socialización *etnocéntrica* (Deschamps y Beauvois, 1996, p.103) practicada por los mazatecos, responde a su proceso de identificación cultural, donde al ver a personas -como en mi caso- que no son mazatecas, destacan las características que ellos identifican como parte de su identidad cultural, logrando así diferenciarse de los visitantes acentuando su pertenencia al grupo cultural.

Sin embargo -como veremos más adelante-, esta aceptación y propaganda de sus características culturales, en cierto sentido, parece estar restringida a la interacción con los turistas o a la plática circunstancial, pues cuando uno decide radicar en la región y el trato con las personas supera el periodo de novedad, poco a poco es posible percatarse de que la realidad de cómo se viven muchos de los elementos que constituyen la ICM, dista mucho de lo que un principio nos fue descrito por los propios mazatecos. Sobre todo, en el caso de los habitantes más jóvenes, cuando el trato social se va haciendo más cotidiano, es notable una tendencia de socialización *altercéntrica* (Montero, en Bourhis y Leyens, 1996 p.16), donde suelen manifestar una mayor aceptación por elementos identificados como de uso ciudadano, como el Internet o los DVD's, por encima de rasgos que los identifican como mazatecos, tales como la lengua o la vestimenta. Esta tendencia a valorar más los rasgos externos, responde en gran parte a que son considerados como "de moda", aunque es

importante señalar que la mayor aceptación de elementos ajenos a su cultura, no en todos los casos se refiere a que rechacen tajantemente sus rasgos culturales, ni que acepten por igual todas las influencias externas. Lo anterior podemos comprenderlo más con el siguiente fragmento de una nota de campo:

Me encontraba platicando con G, K, y H, a un costado de la iglesia de Huautla, habíamos estado charlando sobre música y *graffitis*, G y H me manifestaron haber vivido algunas temporadas en el DF. y que por lo tanto sabían como era el "movimiento de la banda" en la ciudad, continuamos hablando al respecto por espacio de 15 minutos (CO, durante estos 15 minutos noté que K, había disminuido notablemente su participación dentro de la charla e incluso lo notaba incómodo), en un momento en que yo les platicaba sobre festivales urbanos donde se fomentaba la práctica del *graffiti*, K me interrumpió y comenzó a platicar que él había participado en un evento semejante, pero en Tehuacán, ya que tenía muchos familiares allá y por lo mismo constantemente pasa varios meses trabajando en esa ciudad. G y H no le dieron mucha importancia al comentario de K, y le dijeron que no podía compararse el "movimiento" de Tehuacán con el del DF.; a continuación me pidieron que les siguiera contando sobre lo que yo sabía de los *graffitis* (CO, Durante el relato de K, noté cierto rechazo y burla por parte de G y H, cuando estos le replicaron que Tehuacán no se podía comparar con el DF., percibí cierta presunción en contra de K). Yo les comenté que en realidad no sabía mucho del tema, pero que al parecer (por el contenido y la forma en que lo platicó), K estaba mejor enterado que yo y tal vez él pudiera ilustrarnos mejor (CO. Hasta que yo manifesté mi apoyo al relato de K, G y H, cambiaron su actitud y K pareció más confiado para contarnos con lujo de detalles su experiencia). Continuamos hablando sobre esto por espacio de cuarenta minutos más, hasta que llegó...

En el relato anterior podemos identificar diferentes elementos de interés; en un principio está el tema sobre el que giró la conversación, aunque por cuestiones de espacio no lo reseñamos en el fragmentado citado, los tres muchachos se acercaron a platicar conmigo porque ya me habían visto varias veces en la comunidad, de hecho uno de ellos (H) solía saludarme aunque nunca antes habíamos intercambiado palabra alguna. Me sorprendí cuando me preguntaron cómo iba mi investigación y si ya había tomado los honguitos, porque como ya mencioné, nunca antes habíamos platicado, esto me dio un referente sobre el grado de conocimiento que tenían los habitantes de la comunidad para conmigo, sobre todo tomando en cuenta que en ese momento yo tenía apenas un mes y medio de vivir en Huautla. A pesar de que comenzamos hablando de los honguitos y los chamanes, los muchachos fueron guiando la conversación hacia el tema de los *graffitis*, la música, las bandas y cosas por el estilo. El salto directo de un tema a otro (de "veladas" a *graffitis*) fue cuando me preguntaron si yo era *chilango*, al contestarles que sí, G y H inmediatamente me dijeron que ellos también conocían el DF. pues a veces radicaban ahí para trabajar, me preguntaron que cuánto tiempo llevaba con el pelo largo, si sabía tocar la guitarra y si no tenía un poco de "mota". Al comentarles que no acostumbro fumar marihuana, me dijeron que eso no era de la "banda", y fue así como comenzamos a hablar de la "banda" y los *graffitis*. Aquí puede notarse un proceso de reconocimiento e identificación, esto es, en un principio los chicos se me acercaron utilizando un tema que sabían era de mi interés (las "veladas" y los chamanes), más adelante obtuvieron información de mí que les permitiera saber el tipo de conversación que pudiéramos entablar más allá de los temas culturales, posteriormente sacaron a flote rasgos sociales que me son comunes a mí como habitante del DF. y entonces me pidieron que les relatara lo que yo sabía. (En este punto, me parece que en cierto sentido ellos hicieron conmigo lo mismo que yo buscaba hacer en la sierra, que era sacar información de rasgos y vivencias que a mí como no mazateco me parecen extraordinarias pero que a ellos como integrantes de dicha cultura, les son cotidianos, este mismo proceso ocurre conmigo con respecto al tema de la música y las "bandas", ya que al ser integrante de una familia de clase social media baja y al vivir en un barrio popular, estos fenómenos me son cotidianos y en realidad no me generan la expectación que ellos me manifestaron).

Otro elemento de interés que nos aporta el fragmento reseñado, es la diferencia de actitud en cuanto a la fuente de la que se obtiene la información. Como podemos observar, en un momento de la conversación, K y yo hablábamos de lo mismo, siendo incluso K quien mostraba mayor dominio del tema; sin embargo, la actitud de G y H, fue muy diferente de lo que en principio pudiera esperarse, pues la lógica nos indicaría que si la charla giraba en torno a los *graffitis* y K era el que dominaba mejor el tema, entonces la atención de G y H tendría que haberse dirigido hacia K, pero en la realidad ocurrió lo contrario; G y H se aliaron para demeritar el comentario de K y para sobrevalorar el mío, sobre todo porque al yo ser habitante del DF., mi experiencia parecía tener para ellos más valor que la que K había tenido en Tehuacán, basando su juicio más en el lugar físico donde se desarrollaron, que por el contenido informativo de ambos relatos. Esto podría indicarnos entonces, que el tema de conversación en realidad era circunstancial y lo que los chicos buscaban era demeritar cierta *sobreidentificación* cultural (Zonabend, 1981, p.300), con el fin de desarrollar un proceso de *afiliación - diferenciación*, donde al manifestarme que ellos habían vivido en la ciudad (ya sea el DF. o Tehuacán) y que entendían como era la "banda", en realidad lo que querían era afiliarse conmigo como persona que creció en la ciudad y para la que estos fenómenos sociales son comunes y a la vez, buscaban que los diferenciara de los demás integrantes de la comunidad, es decir, de todos aquellos que nunca han vivido en las ciudades o para los que estos fenómenos no son comunes.

#### **4.3 La ICM en voz de los habitantes de Huautla**

Una vez expuestos el ambiente y circunstancias sobre los que se desarrollaron mis primeros acercamientos a la ICM a partir de los habitantes de Huautla, procederé a analizar lo que me fue expresado formalmente (durante las entrevistas), como los principales rasgos que los identifican como mazatecos.

La información que presentaré a continuación fue tomada de la primera parte de las entrevistas realizadas únicamente con la PG<sup>46</sup>, ya que con los chamanes no se ahondó en

---

<sup>46</sup> Ver Apéndice 5

este tema y por lo tanto no obtuve de ellos los datos suficientes para incluirlos en este análisis. Para una mejor comprensión, se elaboró la siguiente tabla:

**Tabla 4.1**  
**POBLACIÓN GENERAL**  
**INFORMACIÓN ACERCA DE LA IDENTIDAD CULTURAL MAZATECA (ICM)**

Categorías	Jóvenes Consumidores	Jóvenes No Consumidores	Adultos Consumidores	Adultos No Consumidores	Conclusión
<b>Concepto de ICM</b>	➤ Está constituida por las creencias, las costumbres que nuestros padres nos van heredando.	➤ Está determinada por las costumbres y tradiciones	➤ Está determinada por los rasgos que nos distinguen de otras culturas tales como las costumbres y tradiciones	➤ Está determinada por las costumbres, las creencias y tradiciones que no se pierden,	➤ Nuestros doce informantes consideran que la ICM, esta determinada por sus costumbres, creencias y tradiciones, mismas que son inculcadas generacionalmente de padres a hijos.
<b>Elementos que constituyen la ICM</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Fiesta de <i>Todos Santos</i></li> <li>➤ Las "veladas"</li> <li>➤ Las bodas</li> <li>➤ La ropa típica</li> <li>➤ La lengua</li> <li>➤ Contexto Geográfico</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Fiesta de <i>Todos Santos</i></li> <li>➤ Las "veladas"</li> <li>➤ Las bodas</li> <li>➤ La ropa típica</li> <li>➤ La lengua</li> <li>➤ Los funerales</li> <li>➤ Los bautizos</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Fiesta de <i>Todos Santos</i></li> <li>➤ Las "veladas"</li> <li>➤ Las bodas</li> <li>➤ La ropa típica</li> <li>➤ La lengua</li> <li>➤ La comida</li> <li>➤ El baile de "<i>Flor de Naranja</i>"</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Fiesta de <i>Todos Santos</i></li> <li>➤ Las "veladas"</li> <li>➤ Las bodas</li> <li>➤ La ropa típica</li> <li>➤ La lengua</li> <li>➤ Los funerales</li> <li>➤ Mayordomias</li> <li>➤ Los <i>Huehuentones</i></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Fiesta de <i>Todos Santos</i></li> <li>• Las "veladas"</li> <li>• Las bodas</li> <li>• La ropa típica</li> <li>• La lengua</li> </ul>

Los datos que nos proporciona la primera parte de la Tabla 4.1 (referente al concepto de ICM), nos indica dos aspectos muy importantes para ser tomados en cuenta:

El primero es que, al no haber diferencias de opinión entre jóvenes y adultos, podemos entender que efectivamente la concepción de identidad cultural entre los mazatecos es transmitida generacionalmente, en el sentido de que los padres (adultos) se lo inculcan a los hijos (jóvenes) y éstos, en un momento determinado se lo legarán a sus descendientes, de tal forma que, independientemente de los momentos sociohistóricos que cada generación vive, las opiniones acerca de la esencia cultural que los identifica como mazatecos permanece relativamente inmutable.

El segundo elemento a tomar en cuenta, nos refiere a que el hecho de haber o no consumido honguitos durante una "velada" (PC y NC), tampoco marcó una diferencia de concepción, por lo que podemos asumir que, si bien, las "veladas" son consideradas como parte integral de la ICM (como nos indica la tabla), el participar o no de ellas, en nada modifica la forma en que los mazatecos viven y entienden a su identidad cultural.

Con base en lo expuesto anteriormente, considero que tenemos las bases para expresar lo que a partir de este momento y a lo largo de toda la investigación entenderemos por ICM, esta definición como lo muestra la Tabla 4.1, está elaborada a partir de lo expresado por los doce sujetos considerados como PG, y quedaría de la siguiente manera:

*La Identidad Cultural Mazateca, está determinada por las costumbres, creencias y tradiciones que son inculcadas generacionalmente de padres a hijos y que sirven para diferenciarlos de otras culturas.*

La segunda parte de la Tabla 4.1, nos proporciona información acerca de los elementos que los entrevistados consideraron como integrantes de la ICM, aquí, una vez más no encontramos diferencias sustanciales entre lo expresado tanto por jóvenes y adultos como por consumidores y no consumidores, situación ésta que vuelve a referirnos a la transmisión generacional de costumbres y tradiciones. Ya que como podemos observar, de once factores mencionados como constitutivos de la ICM, cinco se repiten en todas las poblaciones, mientras que de los seis restantes, cuatro fueron reseñados por los adultos y solo dos por los jóvenes, por lo que podríamos concluir, que los elementos que se consideran como integrantes de la ICM, están más determinados por el sector generacional al que pertenecen los sujetos<sup>47</sup>, que por su asistencia o no al ritual de las "veladas".

---

<sup>47</sup> Luis Leñero (1991), afirma a partir de su teoría de los *ethos culturales*, que las discrepancias de opinión sociocultural en cuanto a la valoración que hacen los miembros de diferentes grupos sociales de los elementos que les otorgan su sentido de identidad, están directamente relacionados con el momento histórico generacional al que éstos pertenecen, principalmente debido a que independientemente de los espacios físicos, los mundos sociohistóricos en los que coexisten son esencialmente diferentes en cuanto a su forma de entenderlos y experimentarlos

Los factores que los informantes consideraron como integrantes de la ICM, no difieren particularmente de los que son identificados como tales dentro de la literatura especializada<sup>48</sup>. Sin embargo, debido a que algunas de las costumbres y tradiciones están sufriendo actualmente cambios en la forma en como se viven o practican, a continuación reseñaremos los elementos generales que constituyen la ICM mencionados por los entrevistados. Esta breve descripción persigue dos objetivos principales, el primero es introducir a los lectores no familiarizados con el tema, al mágico y festivo mundo de las costumbres y tradiciones mazatecas, mientras que el segundo es sentar los precedentes a partir de los cuales analizaremos (más adelante en este mismo capítulo) el origen y consecuencia sociocultural de la pérdida y/o modificación de tradiciones en la actualidad de Huautla de Jiménez, aspecto este último que ha sido escasamente estudiado por los diversos investigadores especializados, ya que la mayoría tan sólo reseña la parte estética de las tradiciones mazatecas, haciendo parecer que permanecen inmutables desde los trabajos de Pozas (1960), Incháustegui (1967), Benítez (1970) o Estrada (1977)<sup>49</sup>, pero que cuando se viven en la realidad actual, vemos que aunque muchas parecen no cambiar, otras se han ido modificado sustancialmente como consecuencia de los diferentes estilos de vida que a lo largo de los años recientes han experimentado las comunidades mazatecas.

Las siguientes descripciones fueron elaboradas a partir de las entrevistas realizadas con las diversas poblaciones, en cada caso se ha escogido aquella narración que se consideró, transmite de mejor forma la idea principal del elemento al que se refiere, en su mayoría se trata de relatos contruidos a partir de lo comentado por los tres integrantes de la población seleccionada y sólo en algunos casos se trata del relato de alguna persona en particular, con el fin de dar crédito a la fuente de información, en cada caso se especificará la procedencia de lo escrito.

---

<sup>48</sup> Ver capítulo I.

<sup>49</sup> Es importante señalar que en ningún momento estoy menospreciando los trabajos de estos autores, por el contrario, les hago un reconocimiento por los valiosos e interesantes escritos que nos legaron y, por lo tanto, considero que los investigadores actuales tenemos el compromiso moral de darle continuidad a los trabajos que ellos iniciaron.

### 4.3.1 El eterno retorno: Fiesta de *Todos Santos*

Esta narración fue elaborada a partir de lo relatado por los tres sujetos considerados como Adultos No Consumidores y engloba, de manera general, lo expresado por los demás entrevistados:

En *Todos Santos*, cada año ponemos nuestro altar y se sirve agua, veladora, copal y variedad de comida, nosotros empezamos a festejar desde el 27 de octubre, empezamos a recibir a nuestros difuntos y terminamos hasta el 2 de noviembre. Todo ese tiempo se preparan comidas tradicionales de la región, el día 31 hacemos tamales de puerco y el día primero hacemos molito y se reparten tamales de mole y velas a los vecinos y familiares. Salen los *Huehuentones*<sup>50</sup>, que son un grupo de personas que salen a danzar, empiezan en el panteón para dirigirse a las casas, llegan a visitar y se les tiene que ofrecer alguna comida, fruta, pan, ya sea lo que uno quiera ¿no? Ya de ahí, en la tarde del 31, vamos a velar a nuestros muertitos llevando flores y velas. Al día siguiente, continuamos en la madrugada. Se ocupa el mismo altar para los dos, se ocupa para todos los muertitos, las familias ponen fotos de sus muertos y santitos en el altar, se velan en casa desde el día 31. El 1 y 2 de noviembre por consiguiente, tenemos que ir todos al panteón. Acá en Huautla todos se van para allá, se vacía Huautla. Prendemos las velitas y reza uno en silencio y es un lugar de encuentro con toda la familia y amigos, algunas familias conviven con su comida, toman cerveza, mezcal o aguardiente, algunos comen antojitos y toman, o simplemente platican y al regreso a casa comen. Pero en si, va uno a rezar, a hacer un acto de presencia en las bóvedas, estar velando, acá la costumbre es intercambiar velas con las amistades si se lleva uno, y ya ellos también nos dan si gustan darnos, pero pues esto es querer acordarse de su

---

<sup>50</sup> Los Huehuentones (viejos sabios), en el caso específico de Huautla, son nombrados *cha xo'ó*, que quiere decir "hombre ombligo", representan las almas de los muertos que visitan las casas de sus familiares. Comienzan su ritual el 27 de octubre pidiendo permiso a Chikon Nyoa K'en, señor del corral de los muertos (panteón), para que permita la salida de los difuntos y que en su lugar queden los espíritus de los vivos, sus danzas van acompañadas de cantos que exponen aspectos centrales de la identidad étnica, (García; Casimiro, 2003).

familiar y llorarlo. El día 1<sup>to</sup> de noviembre se le va a velar a los niños, el día 2 de noviembre se le va a velar a los muertos grandes; a las 12 del día empiezan a sonar las campanas y es cuando ¡toda la gente empieza a echar cohetes, cohetones! Es una forma de recibir a nuestros fieles difuntos porque vienen a visitarnos y para el día 3 de noviembre, a las 12, es cuando los despedimos sahumando el altar con Copal (incienso) y empiezan otra vez los cohetes y cohetones.



*Huehuentones (Viejos sabios) mazatecos*

Como puede observarse en esta narración, la fiesta de *Todos Santos* es un evento muy importante dentro de la vida social y cultural de los mazatecos. Durante el tiempo que radiqué en Huautla, me tocó ver los preparativos para esta fiesta y pude darme cuenta que es un acontecimiento que involucra a todas las personas de todas las comunidades, independientemente de clases sociales o ideas políticas. En múltiples ocasiones, diversas personas llegaron a manifestarme que la fiesta de *Todos Santos* era el momento más importante del año mazateco, asemejándolo a lo que representa la cena de Navidad para las personas de la ciudad.

Incluso, más allá de los significados culturales que implica esta fiesta, resulta un verdadero fenómeno social en la sierra mazateca, tal como nos comenta el JC Pedro:

*¡Todos Santos, tiene una súper importancia! Porque es una fiesta; de hecho, todos los paisanos, casi el 100% llegan a Huautla o pasan por Huautla y se van a sus agencias, a sus comunidades cercanas de Huautla, ¡Y llegan todos!, unos bien vestidos, otros con mucha lana, en fin, pero todos los que ya no viven aquí, regresan a ver a sus familiares vivos y a sus familiares muertos*

Lo que nos señala Pedro es algo muy importante, ya que en el caso de Huautla, que es una comunidad con un alto grado de migración fija y temporal, el *Todos Santos*, marca la única fecha en que todos los migrantes retornan a la comunidad<sup>51</sup>; los que ya viven en otros lados, regresan a visitar a sus familiares llevándoles diversos regalos, desde juguetes y ropa para los niños, hasta modernos aparatos electrodomésticos para los adultos. En el caso de los migrantes temporales, es en esta fecha cuando vuelven, trayendo consigo todo lo que ahorraron y realizando su primer gasto simbólico en sus difuntos, esto es, comprando los elementos del altar, la cera de abeja para elaborar las velas *puras*, o incluso, envían dinero desde antes para ponerle techo de cinc a las tumbas. Este último es un rasgo muy característico e importante entre los mazatecos, ya que ninguna tumba se considera como bien construida o procurada por los familiares, si no le ponen un techo de lámina de dos aguas que, de lejos, les da un aspecto de pequeñas casitas.

#### **4.3.2 Las "veladas", un primer y breve acercamiento**

A continuación, reseñaremos brevemente lo que los entrevistados expresaron acerca del ritual de los honguitos como elemento integral de la ICM, en este punto no vamos ahondar ya que en el capítulo seis será tratado a profundidad, por ahora tan sólo entiéndase como una breve introducción que le dé cabida dentro del análisis que desarrollaremos al final de este capítulo referente al origen y consecuencia de la pérdida de tradiciones, incluidas las "veladas".

El siguiente relato fue elaborado a partir de lo expresado por los integrantes de la población considerada como Adultos Consumidores:

Las "veladas" en ningún otro lado se llevan a cabo, en este caso los hongos no se consideran una droga porque no son adictivos. Ahorita por ejemplo, los muchachos vienen y se los comen a cualquier hora y ahí andan así, alucinando. No se dan cuenta que se lleva a cabo todo un

---

<sup>51</sup> García y Casimiro (2003), nos señalan que: "mientras vivimos este gran ambiente de fiesta, al pueblo [Huautla] llegan diariamente infinidad de autobuses que vienen principalmente de la ciudad de México, trayendo a los mazatecos que trabajan en distintas ciudades, ya que por más lejos que se encuentren saben que no pueden faltar a esos días, pues sus muertos los están esperando para convivir en esta fiesta"

ritual para comerlos, ahí, Diosito te enseña qué es lo que investigas, tú le hablas y él te enseña, hablas con Dios y así, le rezas muchos rezos y cantos. Aquí se respeta mucho, incluso no los conocemos por hongos, si no por "*santitos*", o sea, la gente aquí los respeta como santos. Se lleva a cabo un ritual parecido a una misa, se reza al Dios padre, se le pide por los presentes, que no vayan a decaer a mitad de la ceremonia o que no se estén desmayando, o sea, siempre se está con los rezos, incluso además de los hongos, para llevar a cabo el ritual se utilizan otras cosas como: el agua bendita, el Copal, las Velas, y una hoja que se conocen como "San Pedro", que la muelen, la secan y sirve para ahuyentar a los malos espíritus. También se utilizan las hojas para las limpias, las velas que simbolizan la luz de las personas que están tomando los hongos, supuestamente para que no haya oscuridad en el trayecto del viaje, este ritual es un poquito más religioso y más arraigado para los abuelos, para la gente de aquí de Huautla es muy respetado.

La primera consideración que nos aporta la narración anterior, es el sentido de pertenencia que expresan los sujetos con respecto al ritual de los hongos, cuando ellos mencionan: "*Las 'veladas' en ningún otro lugar se llevan a cabo*" nos conducen a pensar que, si en ningún otro lugar se realizan más que ahí (en la mazateca), entonces las "veladas" les pertenecen culturalmente, concordando con lo que señala Eckart Boege cuando expresa que: "El ritual es un acto de poder en lo simbólico, en donde el grupo social participante reitera y afirma su identidad y su existencia" (1988, p. 131).

A partir de lo anterior, podemos comprender que el ritual de los hongos sagrados desempeña una función de arraigo en cuanto a la ICM, donde los mazatecos se identifican como portadores y transmisores del ritual. Se consideran portadores en el sentido de que fueron elegidos por Dios para desarrollarlo, mirando a los honguitos, no como drogas alucinatorias sino como *santitos*, es decir, encarnaciones reales del Dios supremo. Y transmisores porque, a diferencia de los turistas que llegan y toman los hongos sin respeto alguno, ellos los miran como algo muy sagrado que sirve para curar y entienden que es su deber preservar el ritual y enseñar a los no mazatecos de la sacralidad del mismo. Esta importancia de transmitir la verdadera esencia del ritual, se encuentra justificada en el

hecho de que al ser las "veladas" parte de su cultura, cuando éstas se desvirtúan, se está desvalorizando su IC misma. En el caso de Huautla, este factor adquiere mayor trascendencia por un motivo que es claramente expresado por la JC Aidelam, (habitante de la comunidad), cuando al hablar de las "veladas" señala:

*"Gracias a las 'Veladas', Huautla es reconocida mundialmente; gracias a María Sabina, gracias a que se dio a conocer que a través de los hongos, que a través de las 'Veladas', se podían curar enfermedades"*

Ya que Huautla es la comunidad mazateca más importante al exterior de la sierra y esta fama se la debe en gran parte al ritual de los hongos y a la fallecida chamana María Sabina, sus habitantes han desarrollado un mayor sentido de conservación de dicha tradición. Esto no debe entenderse como que los habitantes de Huautla tienen más conciencia de la preservación de las tradiciones étnicas, ya que al ser su comunidad la más visitada y la que más contacto tiene con influencias exteriores, también es el pueblo en donde se han perdido y desvirtuado más tradiciones en toda la región. Por el momento, dejaremos hasta aquí el análisis de la función que desempeñan las "veladas" dentro de la cultura mazateca, ya que en el capítulo seis este tema será abordado en mayor profundidad.

#### **4.3.3 Entre agua de rosas y flores de naranjo: Las bodas mazatecas**

La siguiente narración fue proporcionada por doña M<sup>a</sup> Luisa, quien es integrante de la población considerada como Adultos No Consumidores. Se escogió su relato como el más representativo de todos, debido a que integra en sí mismo y de manera detallada, los elementos y circunstancias que fueron mencionados por los demás informantes.

*Los novios buscan a un "embajador"<sup>52</sup> que se dedica a pedir a la novia. Si la novia y el novio se sienten seguros y los papás están de acuerdo, los papás del novio piden la mano de la novia o si no, nombran a un "Embajador". Primero los novios eligen a sus padrinos*

---

<sup>52</sup> El embajador, además de su rectitud y prestigio, tiene la cualidad de facilidad de palabra y persuasión (Ríos, 1992).

*de velación, se ponen de acuerdo los dos con sus padres, qué persona les agrada para esa fiesta y que acepte los gastos. Los dos padrinos tienen que estar casados por la iglesia, consiguen el conjunto de música, mariachis, están pendientes para recibir a todos los invitados y le regalan una medalla de oro tanto a la novia, como al novio. Los padrinos de velación, se encargan de "lavarle la cabeza" a los ahijados, se preparan a comprar una canasta, una jícara, jabón, shampoo, peine, para lavarle la cabeza a los novios. Va uno primero a la casa de la novia en coordinación con los padrinos de bautizo, llevando un vestido que le manda el novio y se disponen, madrina de velación y de bautizo a lavarle la cabeza a la novia. Terminando de lavar la cabeza, se pone ella el vestido que le mandó el novio y ya de ahí, se invita a todos a tomar atole en la casa de la novia, ¡el atole agrio!, que le ponen frijol y salsita, y ya de ahí, terminando de tomar el atole, la casa de la novia, va uno a la casa del novio a seguir con la misma ceremonia de lavarle la cabeza al novio. Las dos madrinas, de velación y de bautizo de los novios son las que lavan la cabeza. Ya terminando de lavarle la cabeza, también la novia le manda la ropa: camisa y pantalón al novio. O sea, el novio le manda vestido a la novia y la novia le manda pantalón y camisa, hay un intercambio, al final los dos ya están vestidos con la ropa nueva. Terminando la ceremonia, el novio invita una comida para todas las personas que llegan, y ya en la noche en casa de la novia se realiza el baile. Al otro día ya es el ritual católico de la iglesia, también lo bonito es cuando reciben a la novia la casa del novio, de que lo reciben con el bailable de la "Flor de Naranja", por un grupo de hombres tocando sus cántaros y un grupo de mujeres vestidas en su traje regional. Únicamente la comitiva, integrada por los señores y las mujeres que bailan, las reciben y las pasan a la mesa de honor, una vez instalados los novios, salen otra vez los papás del novio a recibir a los consuegros y los pasan a la mesa y vuelven a salir, para recibir a los padrinos de velación, les dan flores y ya de ahí pasa toda la gente a comer. Ahí continúa la fiesta y así, bailan la "víbora de la mar", el Vals con los familiares y ya en la noche inicia el baile popular hasta amanecer. Eso es de lo que es la boda. Y*

*ya al otro día, sigue el recalentado para convivir con los consuegros y los padrinos de velación, es algo más familiar. Los padrinos del ahijado regalan un chivo ó guajolote a los padrinos de velación.*

Esta breve crónica del desarrollo de una boda típica mazateca, nos permite destacar algunos puntos de interés. En primer lugar está la gran carga simbólica que encarna este festejo ya que, como podemos observar en la narración, se requiere de un gran número de elementos y conductas recíprocas mediante las cuales, las dos familias implicadas estrechan lazos de parentesco que son avalados por la comunidad. Prácticamente, toda la descripción que hace doña M<sup>a</sup> Luisa, es referente a la forma mazateca de realizar el matrimonio, mismo que se complementa hacia el final con el ritual católico, donde podemos distinguir la fusión de la tradición prehispánica con las costumbres católicas "modernas" y las obligaciones cívicas actuales (como el matrimonio por el civil). Esto es, durante la primera parte del festejo que se constituye desde el momento de buscar al "embajador", hasta la comida que ofrece el novio después de la "lavada de cabeza", se está cumpliendo con la costumbre tradicional de una boda, ya que en la antigua mazateca, hasta ahí se consideraba como consumado socialmente el matrimonio. Por esto cuando los mazatecos se refieren a las bodas, regularmente describen únicamente este proceso, que es el que los diferencia de las demás culturas, ya que aquí se encarnan dos elementos que ellos identifican como propios de su cultura, el primer elemento es el ritual de "lavar la cabeza" que es característico de los mazatecos y cuyo significado, nos es explicado por la JNC Anabelia:

*"Durante las bodas, se lavan la cabeza y los pies con agua de rosas, esto significa la purificación del alma y del cuerpo del hombre y de la mujer, para que lleguen limpios al matrimonio. Luego, esta agua se guarda durante cuatro días para que todos los males no se dispersen durante los festejos de la boda"*

A partir de la aportación de Anabelia, podemos darnos una idea general de la constitución simbólica del festejo, donde se puede identificar esa visión poética que caracteriza a muchas de las tradiciones indígenas, encarnadas en este caso, en el ritual del

lavado de cabeza, que en cierto sentido pudiera asemejarse al ritual del bautizo católico o al de la confesión, ya que en ambos dentro de la idea católica, se busca "limpiar" el alma de los contrayentes con el fin de que lleguen puros al matrimonio, que es el mismo propósito que persigue la lavada de cabeza; pero por otro lado, y muy de acuerdo con la visión de las costumbres prehispánicas, se implica un elemento mágico, que es el de guardar durante cuatro días el agua con que se lavaron las cabezas y los pies de los novios, con el fin de proteger el festejo de los malos espíritus que pudieran arruinar la fiesta.

Otro elemento que es destacado durante la crónica de doña M<sup>a</sup> Luisa, es el ritual de recepción de la novia en casa del novio, ambientado por el Son tradicional llamado "*Flor de Naranja*" y que en mazateco se conoce como *Naxó loxá*<sup>53</sup>. Este "Son", de acuerdo con Quintanar y Maldonado (1999, p.17): "hace referencia precisamente a las alianzas matrimoniales, institución clave para la reproducción social mazateca en su conjunto. El canto habla del amor y la armonía que debe haber entre consuegros. aludiendo a las alianzas entre los dos grupos parentales que se unen".

La importancia del *Naxó loxá* dentro de la cultura mazateca es tal, que es considerado como un elemento de la ICM por sí mismo, y aunque fue creado para amenizar las bodas, en la actualidad es utilizado en todas las fiestas y eventos sociales y políticos. El grado de identificación que tienen los mazatecos de la sierra por este Son, se ve reflejado en el hecho de que es precisamente este baile el que representa a la cultura mazateca en el festival cultural de la *Guelaguetza* que se realiza cada año en la capital del estado de Oaxaca.

Un último elemento de interés que podemos encontrar en el ejercicio actual de las bodas mazatecas, es la estrategia que ejercieron sus practicantes al entrar en contacto con el universo católico, ya que muy al contrario de negarse a asumir la nueva modalidad implantada, prefirieron fusionar ambas tradiciones y de esta forma lograron rescatar la esencia cultural de sus enlaces matrimoniales. Este proceso de preservación cultural

---

<sup>53</sup> El Son mazateco del *Naxó loxá*, fue escrito en Huautla en 1910, por don José Guadalupe García Parra y se compone a su vez, de otros sones llamados: Flor de piña, Flor de Liz y Anillo de oro (Pedro Castañeda, 1996).

desarrollado por los mazatecos, concuerda con el proceso de aculturación que Berry (1989) denomina *integración*<sup>54</sup>, y que se refiere a una situación determinada donde un grupo responde afirmativamente al deseo de mantener su identidad cultural, manteniendo contacto con un grupo que no pertenece a su cultura. Permitiéndole entonces al grupo receptor (los mazatecos en este caso) determinar las características bajo las cuales se desarrollará dicho contacto.

#### **4.3.4 Ropa y Lenguaje, dos elementos aparte...**

Antes de continuar, es indispensable realizar una diferenciación en cuanto a los elementos constitutivos de la ICM. Hasta aquí, básicamente hemos descrito algunas fiestas (como *Todos Santos* y las bodas) y tradiciones rituales (como las "veladas"), pero a continuación nos enfrentaremos a la difícil tarea de examinar la ropa y el lenguaje que son elementos que necesariamente tienen que ser tratados en un tenor distinto a los anteriores.

La razón por la que tiene que desarrollarse un manejo diferente para estos dos aspectos, radica en el hecho de que ambos son rasgos culturales que se viven y experimentan dentro y fuera del contexto sociocultural y geográfico de los mazatecos. Esto es, mientras que las fiestas y tradiciones forman parte de la ICM, porque se realizan de una manera en particular dentro del territorio mazateco; el uso de la lengua y la ropa tradicional, no necesariamente dependen de ubicarse en un espacio geográfico específico, ya que son dos rasgos culturales que pueden migrar junto con sus practicantes, por lo que puede entenderse que son elementos dependientes de la cultura pero independientes del contexto cultural, como veremos a continuación.

---

<sup>54</sup> Ver capítulo 2.

#### **4.3.5 Ropa típica, la sierra bordada al pecho**

La siguiente descripción referente a la vestimenta tradicional mazateca, fue elaborada a partir de las declaraciones de los tres sujetos considerados como Adultos Consumidores:

El huipil es el traje típico para las mujeres, está bordado a mano con listones de dos colores que en este caso son azul y rosa solferino, son colores fuertes que significan alegría, fiesta, tradición, la cultura de Huautla. Para las personas que lo bordan, representa la naturaleza de aquí, ahorita a lo mejor ya no se ve tanto, pero anteriormente había muchos árboles, rosas y muchas flores, inclusive muchos animalitos, pájaros, palomas, la tierra, la etnografía de Huautla, por eso lo representan en el Huipil; bordan también la enagua para que se vea bonito, de colores, en forma de animalitos.

La crónica anterior nos permite comprender de manera general el rol que desempeña la ropa tradicional dentro de la ICM. Como en la mayoría de grupos indígenas, la vestimenta que más arraiga elementos culturales es la femenina, constituida en general por vestidos y huipiles. En este caso, el vestido mazateco sirve como elemento de identificación y diferenciación con respecto a las culturas que también existen en la sierra tales como los Mixtecos y los Náhuatl.

La función de identidad que desempeña la ropa entre las diversas culturas puede entenderse tanto a nivel global como en casos particulares. De ahí que cada país tenga un vestido típico con el que es reconocido a escala mundial. De esta forma, cuando alguien ve un traje de charro en cualquier parte del mundo, inmediatamente lo asocia con los mexicanos, igual caso ocurre con el vestido de flamenco y los españoles o con la ropa de gaucho y los argentinos, por tan sólo mencionar algunos ejemplos.

El rol que desempeña la ropa como elemento de identidad, es verdaderamente importante y complejo, ya que literalmente representa a la cultura o país de origen, por lo

que puede entenderse que cuando alguien por ejemplo, usa un traje de charro, está portando (estereotipadamente o no) la imagen y la cultura mexicana. Esto en un contexto global, pero en el caso específico de los diversos grupos culturales del país, la ropa es uno de los principales elementos de identificación, de tal forma que, al ver a una persona con un traje típico mazateco o mixteco, por ejemplo, inmediatamente los identificamos en por lo menos cuatro niveles<sup>55</sup>:

- a) El primero se refiere a la nacionalidad, y debido a que pertenecen a culturas que viven dentro del territorio mexicano, entonces son primeramente mexicanos.
- b) El segundo nivel se refiere a la procedencia étnica y dado que son personas con rasgos marcadamente indígenas son identificados como indios.
- c) El tercer nivel, tiene que ver con la procedencia estatal, ya que el considerar a estos dos sujetos como "indios mexicanos", no nos dice mucho, puesto que en México existen por lo menos 52 grupos culturales distintos, por lo que el hecho de tan sólo entenderlos como "indios mexicanos", nos llevaría a pensar que pueden proceder de cualquier parte del país, pero si entendemos que en su mayoría los mazatecos y mixtecos se ubican en el estado de Oaxaca, ahora tendremos a cambiar el mote de "indio mexicano" a "indio oaxaqueño", lo que nos traduce a pensar que estos dos sujetos, no sólo son mexicanos, si no que provienen de un sitio en particular del país.
- d) Pero si tomamos en cuenta que únicamente en Oaxaca se ubican dieciséis de las 52 culturas del país, nos vemos en la obligación de desarrollar un cuarto nivel de identificación para ubicarlos regionalmente hacia el interior del estado de Oaxaca, este último grado de diferenciación, está directamente relacionado con la ropa, y es aquí donde podemos comprender un poco la gran importancia de este elemento, ya que si bien, hemos entendido a estos dos sujetos ficticios como indios oaxaqueños, ahora cada uno de ellos adquiere una personalidad

---

<sup>55</sup> Ver el concepto de *sobreidentificación* propuesto por Zonabend (1981) en el Capítulo 2 de este trabajo.

cultural, pues a partir de sus vestimentas, podemos identificarlos como indios mazatecos o mixtecos del estado de Oaxaca, mismos que si bien, pueden provenir de la misma región, con observar sus atuendos, comprenderemos que podrían ser "indios mexicanos del estado de Oaxaca", pero son integrantes de dos culturas que tienen costumbres, tradiciones y formas de entender y vivir el mundo diferentes.

Como vimos en el ejemplo anterior, la ropa típica desempeña un rol de identidad social entre sujetos de diversas culturas sin que exista la necesidad de intercambiar palabra alguna entre sí. En el caso de los mazatecos, su vestido tradicional está compuesto por una enagua con rayas horizontales que pueden ser, blancas y negras o azules y rosas, así como por diversos tipos de huipiles. Los huipiles mazatecos se caracterizan porque regularmente están adornados con flores y aves bordados en colores muy vivos. El que los adornen de esta manera responde a una necesidad



*Ropa típica mazateca*

más allá de la estética y se refiere al simbólico de nunca abandonar la sierra, ya que al usar el huipil típico mazateco, están portando a su tierra y su cultura, independientemente del lugar físico donde se encuentren. De hecho, dependiendo de las comunidades, cada una le agrega a la ropa típica algún elemento que sea característico de la misma, por ejemplo, en el caso de Huautla, doña M<sup>a</sup> Luisa (ANC) nos señala:

*...si te das cuenta, todas las blusas llevan puros pájaros y flores, es lo que tienen ¡y honguitos!, hay los que hacen mucho los honguitos porque es lo que se ve aquí en Huautla...*



*Huipil tradicional huauteco*

En el comentario de doña M<sup>a</sup> Luisa, podemos reconocer la particularización comunitaria que hacen los habitantes de Huautla de un componente de la ICM general, ya que toman el huipil tradicional mazateco adornado con aves y flores y le agregan un elemento que es característico de la comunidad que en este caso son los honguitos sagrados, de tal forma que los huipiles que se producen en el pueblo, son huipiles tradicionales mazatecos de Huautla de Jiménez, logrando así, establecer un

proceso de *afiliación-diferenciación*, donde ellos se identifican a sí mismos como mazatecos, pero buscan diferenciarse de los demás acentuando su pertenencia al municipio de Huautla.

#### **4.3.6 La lengua mazateca: "No te entiendo, pero sé dónde vives"**

A continuación analizaremos uno de los elementos que dentro de la literatura especializada es considerado como esencial dentro de la ICM, y que se refiere a la lengua indígena; como introducción, retomamos lo expresado por los Jóvenes No Consumidores:

Incluso aquí mismo en la región se dan diferentes variaciones del mazateco, pero el de aquí [de Huautla] es muy particular porque es como cantado, se escucha muy bonito al hablarlo. Se está perdiendo porque en la casa nos acostumbraron con puro español. Entonces, la mayoría de jóvenes lo entendemos pero no lo sabemos hablar muy bien. Es importante preservarlo porque hay cosas que nosotros pensamos que no tienen importancia, pero ya estando fuera, como que se valoran más esas cosas, estando fuera, valoras mucho la riqueza cultural que hay en tu pueblo.

Aunque breve, la narración anterior nos proporciona gran material para ser analizado, el primer punto de interés se encuentra en la frase inicial del texto. Cuando los informantes señalan que existen variaciones del idioma mazateco incluso al interior de la misma sierra<sup>56</sup>, nos están indicando que por medio de la filiación lingüística se da una adscripción colectiva a un sistema social muy amplio y que corresponde a un territorio lingüísticamente definido. La unidad lingüística, que existe a pesar de las variaciones dialectales, consolida los vínculos y fortalece la cohesión del grupo entero (Quinatnar y Maldonado, 1999, p.15).

Como señala Valiñas (1993), “en el ámbito regional la lengua cumple con un doble papel de identificación y diferenciación: al enfatizar las variantes dialectales se exhibe y se informa sobre el lugar preciso de procedencia” (citado en Quinatnar y Maldonado, 1999, p.15). Esto se ve claramente ejemplificado cuando los entrevistados, después de señalar las variaciones dialectales, proceden a describirnos cómo es el mazateco que se habla en Huautla, que es su comunidad de origen. En el momento en que los informantes nos especifican que ellos hablan el mazateco de Huautla, están respondiendo a un doble proceso de identificación étnica, ya que por un lado, asumen y aceptan que son mazatecos, pero les es importante aclarar que son mazatecos de Huautla de Jiménez<sup>57</sup>. Esta necesidad de diferenciarse dentro de su misma cultura, puede entenderse con lo mencionado por Rendón (1992), cuando señala que: "los símbolos que conducen a la identidad [como la lengua en este caso], representan elementos culturales característicos de un grupo o comunidad [Huautla], aunque no son la cultura misma [mazatecos]".



*Mazateco, la lengua de los viejos*

<sup>56</sup> De acuerdo con Quinatnar y Maldonado (1999, p.19), existen por lo menos diez variantes del mazateco, de las cuales ocho existen en la sierra o mazateca alta.

<sup>57</sup> Este proceso es semejante al que describimos al principio de este capítulo, cuando nos referimos al lugar de procedencia de doña M<sup>a</sup> Luisa.

Una vez entendido el hecho de que la lengua aunque sea la misma, se vive y utiliza de diferentes maneras entre las comunidades de hablantes, podemos destacar un segundo punto de interés comprendido en el relato anterior y que se refiere al hecho de la transmisión generacional de la lengua. En este caso, debido a que la narración fue tomada de uno de nuestros grupos de jóvenes, encontramos la afirmación de que ellos no hablan el mazateco porque sus padres no se los enseñaron, esto se contrapone con lo que manifestaron al respecto los adultos, pues ellos afirman:

Muchos muchachos lo entienden pero no lo hablan, porque nosotros como padres no lo hablamos en casa, pero además, los chamacos de ahora ya no quieren entender que hablar mazateco es muy necesario.

Aquí nos encontramos con dos puntos de vista opuestos que se refieren a un mismo fenómeno, por un lado los jóvenes dicen que los adultos no les inculcaron la lengua, mientras que los adultos asumen que no transmitieron este saber, debido a que los jóvenes ya no tienen interés de aprenderlo. Por el momento dejaremos abierta la polémica al respecto, ya que hacia el final del capítulo ahondaremos en cuanto al origen y consecuencia de la pérdida o modificación de tradiciones entre los mazatecos, e intentaremos sustentar el debate en este punto, basándonos en los datos que al respecto comprende el cuadro 4.1. Por ahora entiéndase su inclusión en este apartado como una forma de sentar un precedente para su análisis posterior.

El último punto que podemos rescatar de este relato, se refiere a la importancia que le otorgan a la lengua mazateca por comparación, esto es, ellos señalan que muchas veces no se valora la importancia cultural de la lengua si no hasta que se encuentran fuera de la sierra. Esto se debe a que, si bien, la lengua es un medio de identificación entre sus hablantes, también es un símbolo de identidad cultural que difícilmente puede valorarse si no se cuenta con un parámetro de comparación<sup>58</sup>, mismo que es encontrado por los informantes cuando salen de la sierra y se relacionan con personas que no conocen su

---

<sup>58</sup> Revisar el concepto de "identidad comparativa", propuesto por Morales y Páez (1996), en el Capítulo 2 de esta investigación.

lengua materna, lo que tiene por consecuencia que asuman la importancia cultural y étnica que ésta encarna, como elemento que los identifica y arraiga como mazatecos.

Hasta aquí dejaremos el análisis de los elementos integrales de la ICM, para dar paso a la discusión referente a los orígenes y consecuencias de la pérdida o modificación de los mismos, señalados por los entrevistados. Sin embargo, antes de cerrar esta parte del capítulo, es importante mencionar, que si bien, únicamente contemplé cinco elementos como constitutivos de la ICM, en ningún momento los estoy considerando como únicos, ya que soy consciente de que la identidad cultural se articula por muchos otros aspectos, pero en este caso, sólo incluí para el análisis aquellos elementos que fueron mencionados por los cuatro grupos de informantes y si bien es cierto que los entrevistados señalaron un total de once elementos diferentes, sólo cinco se repitieron en las cuatro poblaciones, tal y como puede observarse en la Tabla 4.1.

#### **4.4 Origen y consecuencia de la pérdida y/o modificación de los elementos de la ICM**

A continuación, revisaremos de manera general, el origen de la pérdida o modificación de algunos de los elementos de la ICM, así como las consecuencias que esto acarrea para la comunidad. Al igual que en el bloque anterior, únicamente contemplamos los elementos que fueron referidos por la PG, es importante mencionar que la información concerniente a las bodas, tuvo que ser excluida de este análisis final, pues los datos recabados al respecto resultaron insuficientes como para ser tomados en cuenta; por supuesto, en este caso yo asumo la responsabilidad de la falta de información ya que si no se lograron obtener los datos mínimos necesarios para contemplar a este importante elemento de la ICM, fue por falta de pericia de mi parte al momento de realizar las entrevistas.

Para una mejor comprensión de los datos que vamos a analizar, se realizaron dos tablas, la primera (Tabla 4.2) se enfoca en el origen de la pérdida o modificación de tradiciones, mientras que la segunda (Tabla 4.3) se refiere a la consecuencia de las mismas. Se dividió esta información en dos tablas con el fin de hacer más simple su

manejo, sin embargo, el análisis que realizaremos del contenido de ambas, se llevará a cabo en conjunto, pues de otra forma correríamos el peligro de seccionar y dificultar la comprensión de los datos.

**TABLA 4.2**  
**POBLACIÓN GENERAL**  
**INFORMACIÓN ACERCA DE LA IDENTIDAD CULTURAL MAZATECA (ICM)**  
**ORIGEN DE LA PÉRDIDA DE TRADICIONES**

Categorías	Jóvenes Consumidores	Jóvenes No Consumidores	Adultos Consumidores	Adultos No Consumidores	Conclusión
<b>Tradiciones mazatecas en general</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Se están perdiendo porque los papás y abuelos ya cambiaron de religión o ya han muerto</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Se están perdiendo porque los padres ya no las transmiten a los hijos</li> <li>➤ Se pierden por el influentismo de la TV y porque debido a la migración la gente adquiere costumbres de otros lados y olvida las propias</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ No se están perdiendo sino que se están modificando como consecuencia de la migración</li> <li>➤ En el caso de los muchachos que migran muy chicos, ahí si se están perdiendo las tradiciones.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Se están perdiendo porque los jóvenes están cayendo en la invasión tecnológica del occidental</li> <li>➤ Los padres los están descuidando, no les enseñan la identidad, ni el uso de la ropa típica e incluso ya ni siquiera les hablan en mazateco</li> </ul>	<p>Los principales motivos de pérdida de tradiciones mencionadas fueron:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Los padres ya no las transmiten a los hijos</li> <li>➤ Fallecimiento de padres y abuelos</li> <li>➤ Prohibición de ejercicio por parte de las "nuevas" religiones</li> <li>➤ Influencia de TV y medios tecnológicos</li> <li>➤ La migración ocasiona pérdida o modificación de tradiciones</li> </ul>
<b>"Todos Santos"</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Principalmente se esta perdiendo porque muchas religiones nuevas prohíben que se realice</li> </ul>				<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Las "nuevas" religiones prohíben su ejercicio o lo modifican sustrayéndole sus características tradicionales tales como la danza de los Huehuentones</li> </ul>
<b>Las "veladas"</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ No se están perdiendo pero si han cambiado</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ No se están perdiendo pero si se están transformando, porque se han olvidado de su objetivo real</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Se están perdiendo por culpa de los charlatanes y los turistas, que las realizan irresponsablemente</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ <i>Así como que ya se esta perdiendo, no mucho ,pero si algo!</i> <i>Es por culpa de la gente de juera que las realizan sin respeto</i></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Algunos no consideran que se estén perdiendo sino que se están transformando, olvidando su objetivo real, a causa del uso irresponsable que ejercen los turistas y charlatanes</li> </ul>
<b>La lengua</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ La lengua materna muchos jóvenes ya no la hablan, unos por pena y a otros sus padres no les enseñaron</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Se está perdiendo y a la vez se ha extendido a otros lugares como resultado de la migración</li> <li>➤ A nivel local se está perdiendo, porque en la casa nos acostumbraron a hablar en puro español</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Se ha perdido porque a nosotros nos inculcaron que nos iba a traer ciertas consecuencias de dicción</li> <li>➤ Los mismos padres prohíben a sus hijos hablar el mazateco, porque piensan que es un retroceso</li> <li>➤ En muchas casas ya no se habla el mazateco</li> <li>➤ Muchos muchachos se avergüenzan de hablarlo o nunca lo aprendieron, debido a la migración</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Se está perdiendo entre los jóvenes porque desde los padres no les enseñan</li> <li>➤ Como los padres no enseñan la identidad a sus hijos, a los muchachos les da vergüenza hablar la lengua</li> </ul>	<p>Se está perdiendo por:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Vergüenza a hablarla</li> <li>➤ Los padres ya no la inculcan porque piensan que es un retroceso</li> <li>➤ Algunos creen que causa problemas de dicción para hablar español</li> <li>➤ En las casas ya no se habla el mazateco, únicamente el español</li> <li>➤ Debido a la migración muchos se avergüenzan de hablarla o nunca la aprendieron</li> <li>➤ Algunos consideran que, aunque localmente se está perdiendo, a la vez se está extendiendo a otros lugares como consecuencia de la migración</li> </ul>
<b>La ropa típica</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Si se ha perdido porque ahorita a muchos jóvenes les da pena y ya no les gusta portar el traje tradicional</li> </ul>		<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ La ropa está cambiando, se está perdiendo esta tradición debido a que las personas grandes que la usaron, ya se están muriendo</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ El traje típico si se está perdiendo porque nuestros padres no nos lo inculcaron o ellos mismos ya no lo usaron</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Se está perdiendo porque los jóvenes e incluso algunos adultos ya no lo usan, debido a que nunca se los inculcaron en el hogar.</li> <li>➤ Las personas que aún lo utilizan o utilizaron, ya son grandes o ya han fallecido</li> </ul>

**TABLA 4.3**  
**POBLACIÓN GENERAL**  
**INFORMACIÓN ACERCA DE LA IDENTIDAD CULTURAL MAZATECA (ICM)**  
**CONSECUENCIAS DE LA PÉRDIDA DE TRADICIONES**

Categorías	Jóvenes Consumidores	Jóvenes No Consumidores	Adultos Consumidores	Adultos No Consumidores	Conclusión
<b>Tradiciones mazatecas en general</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Muchos jóvenes hemos adquirido la mentalidad de recuperarlas</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Las nuevas generaciones las están perdiendo</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ La gente que migra, trae otras costumbres y las mezcla con las nuestras</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Si la juventud no las rescata en un futuro, poco a poco se van a perder</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ La juventud está perdiendo las tradiciones por desidia de los padres y como resultado de la migración</li> </ul>
<b>"Todos Santos"</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Como algunas religiones la prohíben, se está perdiendo una fiesta que sirve para reunir a la familia completa y que contribuye a limar asperezas entre familiares</li> </ul>				<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ El perder Todos Santos, sería un fuerte golpe en la tradición mazateca, pues es la fiesta más importante del año y es el momento en que se logra reunir toda la familia, incluyendo aquellos que ya no radican en la sierra.</li> </ul>
<b>Las "veladas"</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Muchas personas ya no creen y prefieren irse a la ciudad a curarse con médicos</li> <li>➤ Algunos las ven como un negocio</li> <li>➤ Los turistas nada más vienen a divertirse tomándola como una droga</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Mucha gente las realiza sólo con fines de lucro, trayendo gente de México, incluso gente de otros países</li> <li>➤ Algunos turistas sólo acuden para drogarse</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ La gente se va con la idea de que los hongos son como cualquier otra droga, que se puede tomar como sea.</li> <li>➤ Localmente, los charlatanes solo buscan lucrar y perjudican la imagen de los chamanes reales</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ <i>Luego llegan gentes de fuera y entonces ellos no buscan a un chaman, sino de repente agarran y los comen ellos solos, luego andan en la calle como locos, no se dan cuenta que se pueden perjudicar</i></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Como consecuencia de los charlatanes, el ritual va perdiendo credibilidad y la gente de la región comienza a preferir viajar a las ciudades para curarse con médicos alópatas.</li> <li>➤ Los turistas cada vez desconocen más el ritual y lo toman como un juego, y como una experiencia alucinatoria</li> </ul>
<b>La lengua</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Algunas personas niegan saber hablarla por vergüenza</li> <li>➤ Las personas mayores se avergüenzan de que siendo mazateco no sepan hablar la lengua</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Algunos migrantes, regresan hablando sólo español porque se avergüenzan de la lengua o solo para presumir</li> <li>➤ Ya ni los maestros bilingües le hablan en mazateco a sus hijos</li> <li>➤ Se dificulta mucho comunicarse con algunos adultos porque no hablamos el idioma</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Muchas personas que migraron muy chicos, no lo hablan porque no lo aprendieron</li> <li>➤ Mucha gente piensa que el idioma es un retroceso, no están convencidos de que es muy importante</li> <li>➤ Si no hablan mazateco, en el futuro los jóvenes van a tener problemas porque no van a poder conseguir trabajo de maestros, pues es indispensable hablarlo para que te den una plaza.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ <i>Los muchachos tienen vergüenza de hablar la lengua</i></li> <li>➤ <i>Se está perdiendo más en el centro de la región porque en las agencias alejadas, ahí si lo hablan</i></li> <li>➤ <i>Afecta a los muchachos cuando buscan trabajo porque aquí en Huautla hay mucho maestro, entonces lo mismo que no pueden encontrar trabajo porque no hablan mazateco</i></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Las nuevas generaciones no tan solo se niegan a hablar el mazateco como consecuencia de la migración, sino que a nivel local ya no quieren aprenderlo.</li> <li>➤ El rechazo a la lengua no solo es patente en los muchachos, sino que puede mirarse incluso entre los propios maestros bilingües.</li> <li>➤ Se dificulta la comunicación e interacción entre los viejos y los jóvenes.</li> <li>➤ Afecta a los jóvenes cuando buscan un puesto en el magisterio, que es el mejor trabajo en la región, pues el hablar mazateco es un requisito casi indispensable.</li> </ul>
<b>La ropa típica</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ <i>Es feo que mejor en otras partes lo usan, lo he visto en la tele y no se porque aquí a veces nos da pena usarlo</i></li> </ul>		<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ <i>Ahorita no ves a nadie que la use, solo en los alrededores o en los pueblitos, pero son gente de avanzada edad, jóvenes no ves, porque ya usan mezclilla y playeras</i></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ <i>La juventud y nosotros mismos ya no la usamos</i></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ El uso de la ropa típica, prácticamente ha quedado restringido a las personas mayores, pues adultos y jóvenes ya no lo utilizan, ni siquiera en fiestas tradicionales.</li> <li>➤ La mayoría de personas que no la utilizan es porque les da pena.</li> </ul>

#### 4.4.1 ICM en general

Como podemos observar en la Tabla 4.2, el origen de la pérdida o modificación de las tradiciones mazatecas entre los habitantes de Huautla son cinco:

1. La primera se refiere a la transmisión generacional, esto es, que los padres ya no se las enseñan a los hijos, o que a los jóvenes ya no les interesa aprenderlas; por el momento no ahondaremos en este punto, ya que lo trataremos con detalle cuando nos refiramos a la pérdida generacional de la lengua mazateca (ver tabla 4.3).
2. La segunda surge como consecuencia de la muerte de padres y abuelos. Este es un factor muy importante, ya que nos permite entender el papel fundamental que desempeñan los guías de familia en cuanto a la transmisión de las costumbres y tradiciones, siendo en orden de importancia primero los abuelos y luego los padres y demás familiares. Esto se basa principalmente en el hecho de que las personas de mayor edad poseen más conocimientos y sus opiniones tienen mayor importancia para los descendientes, lo que resulta en cierto sentido, en una forma de perpetuar el mismo sistema que hasta hace algunos años regía el destino de la comunidad en cuanto a usos y costumbres y que se encarnaba en el *consejo de ancianos*, en la actualidad prácticamente inexistente en Huautla, pero que en otras comunidades más alejadas aún sigue vigente.
3. Un tercer factor, se refiere al surgimiento de "nuevas" religiones al interior de la sierra, mismas que en algunos casos prohíben o modifican muchas de las costumbres que los mazatecos han practicado por siglos. Cuando hablamos de "nuevas" religiones<sup>59</sup>, nos estamos refiriendo a cultos religiosos distintos del católico, pues como vimos en la descripción de fiestas como *Todos Santos*, las "veladas" o las bodas, éstas han integrado dentro de su ejercicio común muchas de las costumbres típicas del culto católico.

---

<sup>59</sup> Dentro de los cultos religiosos que han ingresado "recientemente" a la sierra, podemos mencionar a los Testigos de Jehová, los Evangelistas, los Trinitarios Marianos, los Espiritualistas, entre otros.

4. Otro factor mencionado, se refiere a la influencia de la TV y demás medios de comunicación tales como el Internet o la radio. El rol que desempeñan estos elementos dentro de la modificación de algunas tradiciones es relativamente reciente, ya que dentro de la literatura revisada, no es mencionado por ningún autor salvo: Pedro Castañeda (1996) y Quintanar y Maldonado (1999) dentro de cuyos trabajos es apenas referido. El hecho de que estos autores sean de los investigadores más recientes que han estudiado a los mazatecos y que en sus trabajos hayan dedicado menos de un párrafo al tema, es un claro indicador de que la influencia que ejerce la tecnología en las prácticas tradicionales de los mazatecos, es tan reciente que aún en estos momentos continúa gestándose, pero cuyos primeros resultados pueden comenzar a apreciarse en la actualidad.
  
5. Finalmente, el quinto motivo señalado por los informantes se refiere a la migración. En este caso, estamos hablando de diversas modalidades de alteración cultural, ya que el hecho de ser una comunidad marcadamente migrante, influye en sus costumbres y tradiciones tanto intra como extra grupalmente. Cuando las personas salen de su pueblo siendo niños, suelen perder muchos elementos constitutivos de su IC, tales como el uso de la ropa típica o el lenguaje. Mientras que por otra parte, en el caso de las personas que abandonan su lugar de origen durante la juventud, regularmente mezclan las costumbres de su comunidad nativa con las del sitio a donde arriban<sup>60</sup>, en estos casos los migrantes tienden a desarrollar alguno de los cuatro procesos de aculturación señalados por Berry (*asimilación, integración, segregación y marginalización*) mismos que fueron expuestos en el Cuadro 2.2, del Capítulo 2.

---

<sup>60</sup> Para comprender estos procesos revisar la información del Capítulo 2, referente a la TIS, así como el esquema comprendido en el Cuadro 2.1 del mismo capítulo.

Como podemos observar, los motivos a los que los entrevistados adjudican la modificación de tradiciones son muy variados y comprenden diversos aspectos de la vida en comunidad. En este momento me parece adecuado aclarar que hasta ahora he evitado intencionalmente usar la expresión "pérdida de tradiciones", ya que si bien, durante las entrevistas fue un término muy utilizado por los informantes, al ahondar en el tema, me parece que más que considerar que sus tradiciones se están perdiendo, los entrevistados consideran que se están modificando, ya que independientemente de los elementos de la ICM que hemos reseñado, en ningún caso me fue mencionada



*Los nuevos Huehuentones*

ninguna costumbre o tradición que se llevara a cabo en el pasado y que en la actualidad ya no se realice. Mientras que por el contrario, sí me manifestaron algunas modificaciones en cuanto a la manera en que se llevaban a cabo algunas tradiciones y que en la actualidad se han adaptado a la realidad cotidiana que vive la comunidad. Al respecto podemos señalar dos ejemplos muy claros: el primero, se refiere a los danzantes conocidos como Huehuentones, algunas personas me comentaron que antiguamente, estos personajes solían elaborar sus máscaras con cortezas de jonote y construían sus propios tambores y violines para amenizar las danzas; mientras que en la actualidad, prefieren utilizar máscaras de plástico que representan a monstruos como Drácula o el hombre lobo y en vez de tocar sus instrumentos, mejor llevan grabadoras donde reproducen los cantos de los Huehuentones grabados en discos compactos o audiocassettes. El segundo ejemplo lo encontramos en el caso de la recolección de los honguitos para una "velada" y nos es claramente explicada por Daniel, un habitante de Huautla:

*Dicen que antes el chamán mandaba a una doncella, a una virgen a conseguirle los hongos ¿no?, y tenía que regresar por caminos adonde no hubiera veredas ni nada, ella tenía que hacer un camino en el monte y llegar a casa, y no tenía que encontrarse ningún animal muerto ni nada, porque sino "eso" ya no servía. En la actualidad, los chamanes*

*ya no buscan sus hongos, sino que tienen personas que se los venden, y aunque esas personas son de toda la confianza del chamán, ya no es lo mismo, ya no es igual a que ellos los busquen...*

Los dos ejemplos anteriores nos permiten comprender que si bien, las danzas y cantos de los Huehuentones y la recolección de los honguitos, se llevaban a cabo de cierta forma en la antigüedad, el hecho de que actualmente se realicen de otra manera no significa que sean costumbres que se hayan perdido, sino que más bien son costumbres que se han modificado y adaptado al momento histórico en que existen, esto es, si no hubieran sufrido este proceso de transformación, tal vez en realidad habrían desaparecido tal y como ocurrió con el Consejo de Ancianos en Huautla.

Una vez analizados los factores que los sujetos consideraron como causantes de la modificación de las costumbres y tradiciones, procederemos a revisar cómo es que éstos actúan y que consecuencias producen sobre los principales elementos identificados por los entrevistados como integrantes de la ICM.

#### **4.4.2 "Todos Santos"**

El principal elemento que ha modificado la realización de esta fiesta identificado por los informantes, se refiere a la llegada de "nuevas" religiones a la sierra, mismas que prohíben su ejercicio o lo alteran, sustrayéndole sus características tradicionales tales como la danza de los Huehuentones. Esto es claramente explicado por Pedro (JC), cuando expresa:

*Muchos de los jóvenes tenemos la mentalidad de recuperar estas tradiciones, ¡igual y lo recuperamos!, por lógica nosotros tenemos que hacerlo, porque nuestros papás quieras o no, cambian. Unos de los papás, ya cambiaron de religión o ya no están o son puros hijos o X cosas; por eso ya no ponen sus ofrendas. ¡Más creo que por las religiones! Sí, las religiones es un poco malo. O quién sabe, por que según, en las religiones te chorean, que en la Biblia ¿no?, dicen que no*

*tiene que hacer eso. Pero yo creo finalmente que es una costumbre del hombre, una fiesta para que la familia se vuelva a juntar, a acercarse.*

Este mismo factor es reseñado por Quintanar y Maldonado (1999, p.28), cuando señalan: "Últimamente han llegado a la región sectas protestantes y Testigos de Jehová [...] algunos de sus efectos son la prohibición a sus seguidores de participar en las faenas o en los rituales de la fiesta de muertos". En este caso, la influencia de las nuevas religiones apenas comienza a reflejarse en las tradiciones de la mazateca alta, pero es un factor que debe tomarse muy en cuenta pues puede llegar a ocasionar verdaderos conflictos religioso-comunitarios, como el que nos describe Rodríguez (2003), en cuanto al arribo del Movimiento de Renovación Carismática, en Nuevo Ixcatlán, que es una comunidad de la mazateca baja. En este caso, según nos reseña la autora, la introducción de esta nueva secta religiosa, contrapuso a sus nuevos adeptos mazatecos, con los chamanes de la comunidad y con los integrantes del Consejo de Ancianos, situación que como puede imaginarse, estuvo a punto de ocasionar una verdadera tragedia comunitaria.

Tal como indica la tabla 4.3, la consecuencia más importante que los entrevistados perciben en cuanto a la prohibición o modificación en la forma de llevar a cabo el *Todos Santos*, radica en el hecho de que ésta es la principal celebración practicada por los mazatecos de la sierra y sirve para reunir a las familias, incluyendo a las personas que ya no radican en sus comunidades o a aquéllas que han migrado temporalmente. La realización de esta fiesta sirve como pretexto para arreglar rencillas familiares o vecinales, por lo que podemos entender que el *Todos Santos* es un catalizador de la cohesión social y cultural de las comunidades mazatecas y el hecho de perder dicha tradición podría reflejarse en graves conflictos comunitarios y culturales cuyas dimensiones en este momento son inimaginables.

#### 4.4.3 Las "veladas"

Los sujetos entrevistados consideran que las "veladas" se están transformando como consecuencia del uso irresponsable que ejercen de ellas los turistas y los *charlatanes*, olvidándose así, el objetivo inicial por el que tradicionalmente eran realizadas. Esto es claramente expresado por los Adultos Consumidores, cuando al respecto comentan:

La finalidad de las "veladas" se está perdiendo, por lo mismo de que llega gente que sólo viene a probarlos como una droga más, sin el debido respeto, ahí es donde afecta mucho, porque la gente se va con esa idea de que es como cualquier otra droga, que se puede tomar en cualquier lado. Y localmente, por lo económico muchos se vuelven chamanes, porque un chamán también se debe de preparar espiritualmente de manera rigurosa y hay gente que no está apta para esa preparación, entonces cualquiera puede ser ahorita chamán por un ingreso económico, esas personas son charlatanes y por eso como que se va perdiendo esto, porque hay personas que ya desconfían pues, ya no confían en los chamanes

Del relato anterior podemos elaborar diversas consideraciones, por un lado estamos hablando de que las modificaciones al ritual, no tan sólo son ejercidas por los turistas sino que también están siendo practicadas por los propios mazatecos, mientras que por otro lado, inevitablemente nos estamos refiriendo al gran impacto intra y extra cultural que esto representa.

En lo referente a los turistas, la subestimación que hacen de las "veladas", es relativamente comprensible aunque no por esto justificado, ya que la gran mayoría acude a Huautla para experimentar los efectos psicotrópicos de los honguitos, pero en muy raras ocasiones se preocupan por conocer a la cultura mazateca y por ende, el significado mítico y ritual que encarnan las "veladas". Cuando manifiesto que es "relativamente comprensible" el uso irresponsable que hacen de los honguitos y del ritual, me refiero al hecho de que muchos han oído hablar de "María Sabina, la sabia de los hongos", como

consecuencia de los múltiples libros y reportajes que de ella se han realizado, mismos que en gran número se centran en presentar una imagen mágica y atemporal de la chamana, pero que nunca se preocuparon por contextualizarla en un espacio histórico cultural, de tal forma que existe diversa literatura que habla de la vida de María Sabina y de sus grandes poderes curativos, mencionando apenas en uno o dos renglones que era mazateca y que este ritual data de épocas prehispánicas, por lo que está cargado de una gran simbología mítica donde el ritual no encierra únicamente los cantos chamánicos y la ingesta de hongos, sino que comienza con una dieta ritual. Finalmente en cuanto a los turistas, en la actualidad es común encontrarte con personas que viajaron a Huautla desconociendo totalmente quién fue María Sabina; y cuando se les cuestiona acerca de cómo fue que llegaron ahí, suelen contestar que arribaron porque han escuchado que en Huautla hay hongos alucinógenos, que son baratos y que te los puedes comer en el monte.

Como podemos observar, la ignorancia es el principal motivo que origina la práctica irresponsable que los turistas ejercen del ritual. Lamentablemente, no podemos adjudicarles toda la responsabilidad en cuanto a la desvirtuación de las "veladas" ya que si éstas se están devaluando culturalmente, en gran parte es también como consecuencia del mal uso que practican muchos mazatecos con el mismo.

Como mencionan los entrevistados, en la actualidad hay una enorme proliferación de "chamanes" en Huautla, muchos de los cuales no practican el ritual por vocación curativa sino por intereses económicos. Personalmente, considero que la aparición cada vez en mayor medida de estos falsos chamanes, identificados por los informantes como "charlatanes", es el factor que más afecta culturalmente al ritual, ya que esta devaluación es ejercida por los propios integrantes de la cultura, lo que en apariencia nos podría indicar un fuerte conflicto de identidad cultural con respecto a las "veladas". Por el momento dejaremos hasta aquí lo referente a los charlatanes y el conflicto cultural que pudieran encarnar, ya que este tema será analizado con detenimiento en los capítulos siguientes cuando ahondemos en la importancia sociocultural de los chamanes y las "veladas" en Huautla de Jiménez.

Finalmente, de acuerdo con la tabla 4.3, los informantes consideran que las principales consecuencias que acarrea la desvirtuación y uso desmedido del ritual, se reflejan en que cada vez más mazatecos prefieren viajar hasta las grandes ciudades para tratar sus enfermedades con médicos alópatas, dejando de lado sus formas tradicionales de curación tales como el ritual de las "veladas", así como el hecho de que con la proliferación de los charlatanes, se fomenta la ignorancia con la que llegan muchos turistas o, en ciertos casos, cuando las personas que arriban se han preocupado por investigar un poco acerca del ritual y traen una imagen positiva del mismo, al encontrarse con el uso mercenario que ciertas personas hacen de las "veladas", se van pensando que todo era una farsa o que los chamanes, en realidad, no existen por lo menos en Huautla y que todo sólo es una artimaña de los mazatecos para sacar dinero.

#### 4.4.4 La ropa típica



*La ropa típica solo la usan los mayores*

De acuerdo con la Tabla 4.2, para los informantes, el decremento en cuanto al uso de la ropa tradicional, es consecuencia del marcado conflicto en cuanto a la transmisión generacional de tradiciones que se vive en la actualidad en Huautla, los entrevistados señalan que se está perdiendo esta costumbre porque los jóvenes, e incluso algunos adultos, ya no la portan debido a que nunca se los inculcaron en el hogar. En el caso específico de este elemento de la ICM, podemos observar un proceso de pérdida de esta tradición que implica directamente a por lo menos tres generaciones:

- a) Los ancianos, en su mayoría continúan usando la ropa tradicional o manifiestan haberla usado por mucho tiempo en el pasado.

- b) Los adultos, prácticamente no portan el vestido regional, pero algunos recuerdan haberlo usado en la infancia o en fiestas tradicionales.
- c) Los jóvenes y niños, no usan, ni recuerdan haber usado nunca la ropa típica, más allá de fiestas tradicionales o festivales escolares.

Como podemos observar, el uso de la ropa tradicional ha disminuido marcadamente en por lo menos las últimas tres generaciones. La situación anterior, es perfectamente comprendida en la experiencia personal descrita por la ANC, doña M<sup>a</sup> Luisa:

*"¡Nunca use ropa típica!, me hubiera puesto si mi mamá me lo hubiera puesto, yo usaría el traje, es como mi abuelita, yo no la conocí, ella ya murió pero mi mamá me dice que usaba el traje regional, y tengo una tía que es hermana de mi mamá, ella sí usa su traje regional, lo sigue usando, pero yo desde niña no lo usé. Si ella me hubiera puesto, sí lo usaría, seguiría la tradición... mis hijos tampoco lo usaron nunca, ahora ya están grandes y ya tampoco van a continuar la tradición."*

Más allá de lo expresado por los informantes, considero que este fenómeno no puede ser únicamente adjudicado a la transmisión generacional por sí misma, sino que también deben tomarse muy en cuenta los cambios sociales que ha experimentado la sierra mazateca en los últimos sesenta años. Esto es, hasta antes de la década de los cincuenta, la cultura mazateca permaneció al margen de grandes influencias externas a su cultura, pero como hemos mencionado anteriormente, debido a diversos factores sociales, tales como la publicación de libros referentes a sus métodos tradicionales de curación o al desarrollo social y económico del estado de Oaxaca, la cultura mazateca experimentó grandes transformaciones al interior de sus estructuras socioculturales, mismas que se vieron reflejadas en la forma de vivir sus tradiciones. Si bien es cierto, los ancianos son los que preservan mayormente las costumbres mazatecas, esto es debido a que su realidad sociohistórica estaba permeada por una cotidianeidad tradicional mazateca, mientras que sus hijos, quienes crecieron en el periodo de transición cultural, tuvieron que adaptar a sus esquemas tradicionales, las influencias externas que arribaron junto con la "modernidad"

social, económica y tecnológica, mismas que orillaron a los mazatecos a buscar nuevas estrategias de adaptación cultural dentro de las cuales, tuvieron que sacrificar algunos usos y costumbres tales como la ropa típica. En el caso de los habitantes más jóvenes, este conflicto sociocultural es aún más notorio, pues tienen que desarrollarse entre tres mundos, por un lado, está el de la preservación de las tradiciones culturales encarnadas en los abuelos, por otro lado está el de la adaptación a la realidad sociohistórica representada por los padres y finalmente, está el compromiso económico cultural que les fue heredado; donde ellos tienen que desarrollar estrategias que les permitan entrar y funcionar en la realidad cultural y productiva, ya no tan sólo de su región cultural, sino a nivel estatal y nacional, mientras que por otro lado, tienen la fuerte carga de preservar las tradiciones que ellos ya no experimentaron en carne propia, sino que les han sido legadas a través de experiencias ajenas a ellos, pero que les pertenecen culturalmente.

En conclusión, como muestra la tabla 4.3, el uso cotidiano de la ropa mazateca, es posiblemente un elemento tradicional que está destinado a desaparecer o por lo menos a ver restringida su utilización únicamente a fiestas o actividades culturales, tanto por deficiencias en la transmisión generacional, como por consecuencia del desarrollo económico y tecnológico que están viviendo las comunidades mazatecas, siendo éste, un reflejo real del precio de la "modernidad".

#### **4.4.5 La lengua**

Finalmente, el último elemento mencionado por los informantes, se refiere a la pérdida de la lengua materna o idioma mazateco; al igual que en el caso de la ropa típica, este es un factor de difícil manejo, pues el origen y consecuencia de la modificación en cuanto a la forma de vivirlo por parte de los mazatecos en la actualidad, implica un gran número de situaciones a considerar.

En primer lugar (y al igual que en el caso de la ropa tradicional), tenemos el factor concerniente a la transmisión generacional, al respecto, Quintanar y Maldonado (1999), nos mencionan que: "en el caso de Huautla, la pérdida de la lengua materna ha cobrado un

ritmo acelerado; en la actualidad se da el caso de ruptura entre generaciones de la siguiente manera: los ancianos hablan mazateco, los adultos son bilingües, mientras que los jóvenes y niños están dejando de hablar el mazateco y sólo lo entienden".

Como podemos ver en el Cuadro 4.1, la información reseñada por Quintanar y Maldonado, concuerda totalmente con lo encontrado en nuestra propia población de informantes, donde, de los doce entrevistados, seis son bilingües y seis hablan poco mazateco pero lo entienden bien (HPEB). De los seis bilingües, cinco son adultos (C y NC) y tan sólo uno es un sujeto considerado como joven; en el caso de los HPEB, el caso es exactamente el contrario, de los seis, cinco son jóvenes (C y NC), mientras que sólo uno es un sujeto considerado como adulto, siendo este último, el más joven de los adultos entrevistados.

De lo encontrado en nuestro cuadro 4.1, podemos concluir que efectivamente los adultos son actualmente bilingües, esto es, que hablan y entienden perfectamente tanto el mazateco como el español, mientras que los jóvenes, no pueden considerarse como bilingües, ya que entienden el mazateco pero no lo hablan, mientras que tienen un dominio total del español. Continuando con la información del Cuadro 4.1, observamos que, de los doce entrevistados, siete tienen hijos, de los cuales, dos son sujetos jóvenes cuyos vástagos entienden el mazateco pero no lo hablan por que aún son niños (ENHch), mientras que los otro cinco, son adultos, de los cuales, en tres casos sus hijos entienden el mazateco pero no lo hablan (ENH), en un caso se repite la situación ENHch; en otro, el informante manifestó que sus hijos son bilingües y finalmente, sólo una persona declaró que sus hijos ni hablan, ni entienden el mazateco.

De acuerdo con lo anterior, podemos asumir que en el caso de la transmisión generacional de la lengua mazateca entre los habitantes de Huautla de Jiménez, la situación es la siguiente:

- a) Los ancianos son mayormente monolingües mazatecos, esto es, que hablan y entienden perfectamente el mazateco pero no así el español.
- b) Los adultos son bilingües, es decir, que hablan y entienden perfectamente tanto el mazateco como el español.
- c) Los jóvenes entienden el mazateco pero no hablan, mientras que tienen un dominio perfecto del español.
- d) Los niños, en su mayoría son monolingües castellanos, esto es, que hablan y entienden perfectamente el español, pero no así el mazateco.

Como podemos observar, la brecha generacional se está convirtiendo en una brecha cultural, donde las nuevas generaciones están perdiendo gradualmente el ejercicio de diversos elementos de la ICM, tales como la lengua materna.

Continuando con la transmisión generacional del lenguaje, los jóvenes mazatecos lo viven cotidianamente en ambientes que van más allá del hogar, ambientes tales como la escuela, donde los maestros también fungen un papel decisivo para la preservación de ésta, papel que lamentablemente va en decremento, tal y como lo expone la JNC Anabelia:

*Creo que se está perdiendo el lenguaje porque por ejemplo, jóvenes de mi generación y generaciones más atrás de la mía, hay muchos que no saben hablar; incluso nosotros, mis papás son maestros y ellos nunca en la casa nos hablaron mazateco, nosotros aprendimos porque ellos, en los lugares donde trabajaban, pues casi puros niños que hablan mazateco y ahí fue cuando aprendimos a hablarlo aunque no muy bien, ya nada más con el tiempo vas puliendo un poco tu manera de hablar; pero, se da el caso de que por ejemplo, casi aquí en la sierra, la mayoría de la gente que trabaja, son maestros, son profesores, entonces, los maestros no les hablan mazateco a sus hijos en sus casas, solo cuando ellos tienen contacto con personas que lo hablan, es*

*cuando ellos empiezan a hablar y hay otros que no, no les nace para nada el interés de hablar o siquiera intentar hablar un poco el mazateco.*

Del relato de Anabelia, podemos destacar que la renuencia de los padres a legar el uso de la lengua materna, no sólo puede ser entendido como resultado de la ignorancia cultural, ya que este es un fenómeno patente incluso entre los maestros bilingües. Este factor, adquiere una importancia crítica cuando se implica al sector magisterial, ya que los maestros, principalmente los de educación bilingüe, tienen la gran responsabilidad de fomentar el rescate de los valores culturales; pero como podemos ver en el relato anterior, la realidad nos enseña que esta responsabilidad no está siendo ejercida, pues los maestros sólo limitan el uso de la lengua materna a las aulas, pero no lo traspasan a la cotidianidad de los alumnos y peor aún, en sus hogares no lo ejercen ni con sus propios hijos, resultando como consecuencia directa, el hecho de que muchas personas jóvenes manifiesten cierta indiferencia con respecto a su lengua materna.

Junto con la indiferencia, algunos mazatecos (principalmente los más jóvenes), tienden a desarrollar un sentimiento de vergüenza que se fundamenta en ciertos factores, que nos son explicados por la AC Cleotilde:

*No es tanto que se avergüencen, pero piensan que es un retroceso, o sea, que si hablaran el mazateco piensan que se van a estancar ahí y no va haber ningún avance, no están convencidos todavía de que eso es muy importante. Para ellos es más importante ahorita hablar inglés, porque hablando inglés, pues a lo mejor ya soy mejor que los demás. Y hablando el mazateco o cualquier idioma, se tienen problemas de dicción. Los mismos padres prohíben a sus hijos hablarlo, porque piensan que va haber un retroceso si se hablara el mazateco, si no sale de aquí de Huautla y no conoce otras culturas, otras costumbres. Entonces, sí es un problema. Pues, a lo mejor también por lo que a nosotros nos inculcaron, de que hablar el mazateco nos iba a traer ciertas consecuencias de dicción. Incluso en la casa tampoco nos*

*hablaban en mazateco, más sin embargo yo sí lo entiendo bien, y a lo mejor practicando sí lo logro hablar bien. El problema es que ya por la misma relación de trabajo con personas que no son de acá, no podemos relacionarnos así en mazateco.*

En esta breve narración, doña Cleotilde señala dos puntos que son de vital importancia para comprender el conflicto generacional que está sufriendo la transmisión del lenguaje entre los mazatecos. Por un lado, nos señala que actualmente el hablar mazateco ya no representa un elemento indispensable para los jóvenes, pues contrario a lo que ocurría con sus padres y abuelos, el momento histórico que están viviendo, está caracterizado por un sinfín de influencias totalmente externas y ajenas a su cultura. Influencias éstas, que al igual que en todo el país, están caracterizadas por una idea muy modernista de progreso, donde resulta más útil hablar inglés que un idioma indígena. El otro elemento que me parece importante destacar del relato anterior, es el referente a los problemas de dicción. Muchos padres mazatecos prefieren no enseñarles la lengua materna a sus hijos con el fin de evitarles la vergüenza de pronunciar inadecuadamente el español, consecuencia lógica si se toma en cuenta que la articulación de ambos idiomas es muy diferente, ya que mientras el mazateco es una lengua nasal, el español es una lengua rítmica donde las palabras son alargadas tónicamente. Esta preocupación de los padres, es resultado del desarrollo social y económico que está viviendo la región, pues en la actualidad, es más indispensable para los jóvenes hablar español, que mazateco, pues su desarrollo personal, profesional y laboral, ya no únicamente se articula en la región mazateca, sino que ahora se extiende más allá de sus fronteras culturales.

Como podemos observar, el desarrollo social y económico de los mazatecos, está implicando pérdidas sensibles de su identidad cultural. Sin embargo, con esto no me estoy refiriendo a que tengan que sacrificar su cultura con el fin de encajar en el desarrollo social que está viviendo el país si no que, por el contrario, considero que tienen que articular estrategias que les permitan incorporarse a la realidad nacional, sin olvidar sus raíces culturales. Un ejemplo claro de esta tendencia, es expresada por el JNC Arquímedes:

*Considero que sí se está perdiendo, pero a la vez considero que se está extendiendo a otros lugares, porque mucha gente ha migrado a otros lugares y ha llevado la lengua a otros lugares, por ejemplo en el DF. hay células que hablan el mazateco, en partes cercanas a Tuxtepec igual ya hablan el mazateco, hay células que se están extendiendo en partes con Teotitlán, Tehuacán, en las cuales la gente habla el mazateco, entonces se esta extendiendo a otros lugares, de por si se habla en algunas partes cercanas a Teotitlán, pero en Tehuacán células que han migrado a esos lugares han llevado la lengua consigo.*

El relato anterior nos permite contemplar una visión distinta del papel de la migración en cuanto a la pérdida de la lengua materna entre los mazatecos, ya que si bien, se considera como inevitable el hecho de que la gente tiene que abandonar su lugar de origen con el fin de alcanzar cierto progreso personal o económico, este fenómeno no se asume como un factor de desarticulación cultural, sino que es entendido como una manera de extender social y geográficamente la cultura, logrando así una cohesión social entre sus integrantes, ya que para que existan células culturales mazatecas en regiones ajenas a su contexto geográfico, forzosamente tienen que ser articuladas por mazatecos, lo que obliga a que, independientemente de donde se encuentren, los integrantes de dicha cultura tengan que mantener un trato constante, logrando de esta forma en lo real, lo que simbólicamente vimos con respecto a la ropa tradicional, esto es, llevar la sierra mazateca a donde vayan.

La literatura especializada ha considerado la tradición oral y la lengua, como los elementos más importantes de la ICM, tal y como lo demuestran Quintanar y Maldonado (1999, p.14), cuando señalan que: "la memoria histórica mazateca constituye un mecanismo identitario pues la adscripción a un pasado compartido fortalece la cohesión del grupo. Esta se ha mantenido gracias a la tradición oral, y conforma un corpus enorme cuya gran plasticidad es difícil de sintetizar". Personalmente, concuerdo con dicha opinión, ya que durante el tiempo que estuve en la región mazateca, pude darme cuenta que si bien, no se ha perdido la tradición oral, sí se está modificando la forma en como se vive, creo que aún se está a tiempo de no permitir que se pierda, pues a diferencia de los elementos

mencionados anteriormente, la desaparición de la lengua significaría la muerte de la cultura mazateca.

#### **4.5 A manera de conclusión**

A lo largo de este capítulo, hemos revisado los principales elementos que los informantes identificaron como integrantes de la ICM, posteriormente intentamos mostrar de manera general la forma en como son entendidos y vividos actualmente por los mazatecos de Huautla de Jiménez; aunque los desglosamos por elementos con el fin de hacer más fácil su comprensión, considero que todos nos están hablando de un mismo elemento que es la cultura mazateca en conjunto. Pero más allá de entender a esta cultura como un concepto, la intención de este capítulo fue presentar pequeñas muestras de lo que piensan y viven algunos integrantes de la misma, por esto reseñamos lo más textualmente posible aquellas declaraciones que representaban el sentir de la mayoría de informantes.

Todas las narraciones que obtuve, incluyendo aquéllas que no fueron reseñadas, me permitieron entender el proceso de transformación que están experimentando culturalmente los mazatecos en cuanto a la forma de vivir sus costumbres y tradiciones. Comprendí en gran parte, de dónde surge la brecha generacional en cuanto a la forma de practicar y preservar las costumbres mazatecas. Hablando con los entrevistados y aún, con personas cuyas narraciones no pude grabar, vislumbre el choque generacional (Leñero, 1991), donde el mundo en que se desarrollaron las vidas de los ancianos es muy distinto e incluso ajeno al que viven los jóvenes en la actualidad, situación que se ve reflejada en el mayor arraigo cultural que tienen los primeros con respecto a los segundos, sin por esto sugerir que los jóvenes carezcan del mismo.

Gracias a los entrevistados, pude entender que la realidad histórica que vivieron sus abuelos estuvo permeada por un casi nulo contacto con influencias exteriores, situación por la cual, el hecho de que tengan más arraigada la cultura mazateca, es porque representa más que su identidad cultural, su identidad personal, donde ellos se miran como individuos insertados en un contexto y en un medio que por consecuencia fue mazateco, pero que los

constituyó primero como individuos y después como agentes culturales<sup>61</sup>. En el caso de los adultos, logré comprender el enorme impacto cultural que les tocó vivir al momento en que la sierra mazateca salió del anonimato y fue bruscamente abordada por personas totalmente ajenas a la cultura, pude entender un poco la gran confusión que experimentaron al encontrarse entre dos mundos, uno marcadamente mazateco, y el otro totalmente nuevo y exótico, tapizado de elementos y costumbres no tan sólo nunca vistas sino que ni siquiera habían sido imaginadas. A la par de este choque, supe de la gran carga cultural que les fue asignada, donde tenían que proteger sus tradiciones y a la vez, como seres sociales, modular el contacto gradual entre los dos mundos, no negando la nueva modernidad, pero tampoco eligiéndola por sobre su cultura, razón por la cual tuvieron que especializarse en ambos ambientes; un ejemplo claro, es el bilingüismo que adoptaron como herramienta de mediación entre ambas culturas. Finalmente, en el caso de los jóvenes, tuve la oportunidad de compartir la enorme incertidumbre que representa la tecnología en cuanto a la forma de vivir las tradiciones culturales, pues si bien, sus padres experimentaron el arribo físico de los representantes de otras culturas, ellos están experimentando una forma tal vez más cruel o difícil de modular, esto es, el arribo virtual de las nuevas influencias. Virtual en el sentido de que ya no necesitan trasladarse hasta la sierra, sino que están al alcance de un botón para encender la televisión o de un *click*, para navegar en el Internet y acceder a espacios, costumbres e influencias a las que de otra forma difícilmente tendrían acceso.

Por todo lo anterior, es que ahora entiendo la modificación de las tradiciones, no como una pérdida cultural sino como una estrategia de adaptación al momento histórico que estamos viviendo, por supuesto, no me refiero a que se tenga que sacrificar la cultura por la modernidad, sino que tienen que desarrollar las formas de lograr una *integración* cultural positiva, donde, como señalara Berry (1989), se busque responder adecuadamente al deseo de mantener la identidad cultural y afirmativamente al contacto intercultural.

---

<sup>61</sup> Este proceso experimentado por los ancianos, es semejante al explicado por Sasso (1998) cuando señala: "El concepto de identidad guía al de identidad cultural que se estructura sobre la base de vivencias compartidas".

# CAPÍTULO 5

## CHAMANISMO E IDENTIDAD CULTURAL MAZATECA



## CAPÍTULO 5

### CHAMANISMO E IDENTIDAD CULTURAL MAZATECA

*“La conciencia en el hombre es como un espejo que es capaz de reflejar todas las funciones del ser humano sin ser ninguna de las cosas que refleja”.*

*Cristián Vergara  
“La conciencia enteogénica”*

El presente capítulo está referido a los chamanes y su función dentro de la ICM. Es importante destacar que el tratamiento que se hace de este tema está basado en lo expresado por todos los informantes, es decir, a diferencia del capítulo anterior, donde tan sólo incluimos lo relatado por los sujetos considerados como Población General (PG), en este capítulo retomaremos también las narraciones de los tres chamanes entrevistados.

Como vimos en el capítulo cuatro, al decir de los entrevistados, la ICM está integrada por diversos elementos, mismos que son entendidos y vividos de diferentes maneras por los distintos sujetos que integran al grupo cultural mazateco. El hecho de dedicar un capítulo especial para los chamanes y las "veladas" respectivamente, responde a la necesidad planteada en el capítulo tres, donde manifestamos que uno de los principales objetivos de esta investigación era determinar el rol que desempeñan las "veladas" dentro de la ICM; sin embargo, para poder profundizar en este tema, necesitamos sentar las bases de un elemento previo que permeará las características sobre las que puede entenderse dicho ritual. Este elemento es el concerniente a los chamanes y su función social dentro de la comunidad mazateca de Huautla de Jiménez.

Al considerar como tópico previo indispensable, el rol que desempeñan los chamanes en las "veladas", me estoy refiriendo a que dentro de dicho ritual, se implican dos factores que se relacionan directamente. Por un lado, tenemos a la PG que es la que acude a los rituales, mientras que por otro, tenemos al ritual mismo; el hilo conductor entre ambos elementos, es representado por el chamán, ya que culturalmente éste los integra en su propia persona, esto es, el chamán (en este caso en particular), es en principio un actor

cultural mazateco, pero al mismo tiempo (y a diferencia de la PG) es la encarnación simbólica de los mitos y tradiciones sobre las que está constituido el ritual de las "veladas".

Para una mejor comprensión de los datos, dividí su presentación en tres bloques. El primero, se refiere a la construcción de una caracterización del vocablo *chamán mazateco*, para esto, utilicé la información proporcionada tanto por la PG, como por los chamanes. El segundo bloque, comprende desde la iniciación chamánica, hasta la transmisión de los conocimientos, por tal motivo (y debido a las características de la información) incluí únicamente los datos aportados por los tres chamanes entrevistados. Finalmente, el último bloque se refiere al rol sociocultural que desempeñan los chamanes dentro de la comunidad, para este propósito retomamos una vez más los relatos proporcionados tanto por la PG como por los chamanes.

Es importante mencionar que la información que se presenta (sobre todo la referida al proceso de iniciación y ejercicio de la vocación chamánica), está elaborada a partir de las experiencias personales que los chamanes compartieron conmigo durante sus respectivas entrevistas, por lo tanto, en todo momento he procurado hacer un manejo responsable de los datos, ya que en algunos casos, éstos giran en torno a situaciones referentes a la vida privada de los mismos.

### **5.1 En busca de una caracterización de la voz *chamán mazateco***

A lo largo de la historia, son muchos los investigadores, filósofos y pensadores que han dedicado un espacio al estudio del chamanismo, situación por la cual este tema resulta vasto y difícil de manejar. Sin embargo, debido a que el chamanismo en sí, no es el tema central de este proyecto, hemos decidido ocuparnos directa y específicamente en el análisis del chamanismo mazateco, sin que esto signifique que no vayamos a respaldarnos en lo expresado por otros autores.

Personalmente, considero que para poder comprender el vocablo *chamán*<sup>62</sup> en el caso de los mazatecos, es indispensable entender que éste se refiere a sujetos que están insertos en un contexto sociocultural específico, es decir, si bien es cierto que (como lo demuestra la literatura especializada), el chamanismo ha existido en diferentes épocas y culturas a lo largo de la historia del hombre; el mazateco, es un tipo particular de chamanismo que contiene elementos de semejanza con las tradiciones de otras culturas, pero que también posee características que lo diferencian y particularizan con relación a la cultura mazateca.

La importancia de comprender al chamán como un actor cultural, se fundamenta en el hecho de que el chamanismo no puede entenderse separado de una tradición cultural que lo albergue y le dé sentido a su existencia, ya que como menciona Lévi-Strauss (1969, p. 191) “En un proceso de curación o de hechicería se necesitan tres actores sociales, el paciente, el curandero y la comunidad o ‘substratum’ social. [Por lo que] Para que el símbolo tenga eficiencia práctica debe haber un vehículo (el ritual) entre la realidad y lo imaginario y que éste sea compartido por el grupo social donde se ejerce”.

De lo anterior, podemos considerar que para que exista un chamán, también debe existir una cultura que lo ratifique, de tal forma que, en una cultura cuya tradición no contemple elementos míticos de salud-enfermedad, el chamán simplemente no tendría razón de ser, ya que éste, desempeña funciones específicas dentro del sistema de creencias comunitarias. Al respecto, Mircea Eliade señala: "donde no interviene la suerte inmediata del alma, donde no se trata de enfermedad (pérdida del alma) o de muerte, o de mala suerte, o de un gran sacrificio que entraña una experiencia extática cualquiera (viaje místico al Cielo o a los Infiernos), el chamán no es indispensable"<sup>63</sup>(1960, p.25).

---

<sup>62</sup> Vocablo que llega a través del ruso, del tungús *shaman* (Eliade, 1960, p.22)

<sup>63</sup> A este respecto, Pérez Quijada (1996, p.56) señala: "Para Eliade, el chamanismo se reducía prácticamente a la figura del chamán, y lo caracterizaba en soledad, a la manera de ascesis ante Dios. Pasó por alto la significación que puede tener en su propia cultura y el hecho de cómo la intención del chamán genera símbolos en cada grupo de curación con su correspondiente impacto en la vida diaria."

Una vez entendida la relación chamán-cultura, procederemos a redactar la caracterización con la que en adelante será entendido el concepto: "*chamán mazateco*"; para tal propósito, recordaremos la definición con la que hasta ahora habíamos entendido el vocablo "chamán", misma que enunciamos en el capítulo dos y que retomamos de Harner (1976, p.8): "chamán es el hombre o mujer que se pone en contacto directo con el mundo de los espíritus mediante un estado de trance [...] pudiendo así ejercer influencia sobre el curso de los acontecimientos, encontrar objetos perdidos o robados, adivinar la identidad de las personas que han cometido una mala acción, vaticinar el futuro y practicar el arte de la clarividencia".

La definición de Harner, aunque es descriptiva, continúa siendo muy general y puede ser aplicada a las disciplinas chamánicas de diferentes culturas. Sin embargo, tomando como base su modelo estructural y adaptándolo a lo expresado por la PG, podemos enunciar que para algunos mazatecos:

Los chamanes son una alternativa a los médicos, tienen el don de la sanación y se dedican a curar tanto enfermedades físicas como espirituales, siendo sus principales funciones: guiar y cuidar durante el "viaje".

A este respecto, nuestros tres chamanes entrevistados, aportaron otro elemento que no fue considerado por la PG y se refiere a que ellos:

Se miran a sí mismos como personas que rescatan, conservan y transmiten los conocimientos y tradiciones ancestrales.

De todo lo anterior, podemos concluir que para los mazatecos de Huautla de Jiménez, tanto chamanes, como PG, un chamán<sup>64</sup> se entiende como:

---

<sup>64</sup> Es importante aclarar que esta caracterización sólo se refiere a los chamanes que curan con honguitos sagrados, ya que en la cultura mazateca también existen chamanes que curan con copal, velas, granos de maíz, entre otros.

*Una persona que rescata, conserva y transmite los conocimientos ancestrales, ya que sabe cómo es la tradición, la costumbre y las formas de curación. Es una alternativa a los médicos debido a que tiene el don de la sanación y se dedica a curar tanto enfermedades físicas como espirituales, siendo sus principales funciones, guiar y cuidar durante el "viaje" de honguitos.*

Aunque nuestra caracterización (al igual que la definición de Harner) es esencialmente descriptiva, a su vez contempla elementos que la identifican en un contexto sociocultural definido, como es el caso del ritual de hongos alucinógenos dentro de la cultura mazateca.

## **5.2 La iniciación chamánica**

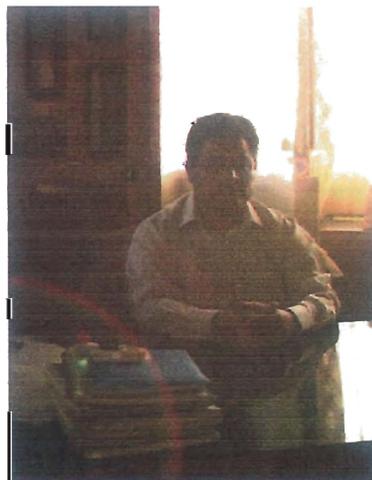
Al iniciar este capítulo, mencionamos que la información que presentamos a continuación (misma que comprende desde el proceso de iniciación hasta la transmisión del conocimiento chamánico), está elaborada a partir de las narraciones de los tres chamanes con quienes trabajamos. Para facilitar la comprensión y procedencia de los datos, abreviaremos los nombres de los informantes de la siguiente manera:



Doña Inés (DI)



Doña Gudelia (DG)



Don Alfonso (DA)

Cuando hablamos de iniciación chamánica, nos estamos refiriendo a todos aquellos eventos y circunstancias que influyeron para que los entrevistados hayan decidido dedicar su vida a la curación con hongos alucinógenos.

De acuerdo con Mircea Eliade (1960, p.29) en general, existen por lo menos tres formas de iniciación chamánica:

1. *La transmisión hereditaria de la profesión chamánica.* Se refiere a la transmisión de conocimientos por parte de un chamán-maestro, quien instruye al aprendiz (que se ha identificado como portador del don de la sanación) en todo lo referente a la profesión chamánica, el considerar a este tipo de iniciación como hereditaria, no significa que el lego tenga que pertenecer forzosamente a la familia del chamán, ya que lo que se hereda no es el puesto, sino los conocimientos chamánicos; por lo que el aprendiz, bien puede ser una persona ajena al núcleo familiar del maestro.
2. *La vocación espontánea (el "llamamiento" o la "elección").* Este tipo de iniciación hace referencia a los chamanes cuya vocación se considera como otorgada por los dioses y es descubierta a partir de sueños o en momentos de grandes crisis emocionales, tales como accidentes o enfermedades donde el futuro chamán o un ser querido de éste, estuvieran a punto de perder la vida. También puede ser consecuencia del *shock* producido por la muerte de una persona apreciada. El hecho de ser un chamán cuya vocación surge de manera espontánea, no lo exenta de buscar la guía de un chamán más experimentado.
3. *La conversión por voluntad propia o self-made.* Como el propio nombre lo indica, se trata de sujetos que han decidido por voluntad propia aprender y practicar la profesión chamánica, estos sujetos, al igual que los mencionados en los casos anteriores, están condicionados a poseer el don de la sanación con el fin de poder desarrollarse como chamanes, ya que como menciona Eliade (1960, p.33) "La vocación chamánica es obligatoria, no hay forma de eludirla". Al igual que en los otros dos tipos de iniciación, estos sujetos deben buscar el apoyo de un chamán-maestro que los guíe.

Como podemos observar, los tres tipos de iniciación se relacionan en por lo menos dos puntos esenciales, el primero y más importante, se refiere al ineludible requisito de poseer el don o vocación chamánica desde el nacimiento, mientras que el segundo, está dirigido a la imperiosa necesidad de buscar la guía de un chamán-maestro, que instruya y oriente al aprendiz con el fin de depurar sus habilidades curativas en pos del beneficio de la comunidad.

En el caso de los mazatecos, encontramos un proceso de iniciación chamánica constituido por cuatro fases, mismas que están directamente relacionadas entre sí:

1. La primera fase, está determinada (en concordancia con lo mencionado por Eliade), por la imperiosa necesidad de nacer con el don de la sanación<sup>65</sup>, esto es claramente expresado por DG cuando señala:

*De mi familia, sólo curaba mi papá y yo, porque no le da a todos, es uno nada ma' que sabe curá, porque trae don desde nacimiento, por eso mi mamá y mi papá estuvieron de acuerdo para que sepa yo curá.*

DA, señaló algo semejante a lo antes expuesto, mientras que DI, no lo mencionó explícitamente, pero sí lo hizo de manera implícita dentro de su relato.

2. Una vez que se ha determinado que el aprendiz cuenta con el don de la sanación, se procede a iniciar su aprendizaje bajo la guía de un chamán-maestro, mismo que puede o no ser de la familia. En el caso de estos tres informantes, todos comenzaron su preparación desde niños, básicamente a partir de la observación; tanto DG como DA, observaban los rituales curativos realizados por sus respectivos padre y madre; al respecto DG, señala:

---

<sup>65</sup> Entre los Ostiacos [grupo cultural siberiano] es en ocasiones el propio padre quien elige a su sucesor entre sus hijos; no se atiende por ello al derecho de primogenitura, sino a la capacidad del candidato (Eliade, 1960, p.31)

*Aprendí curá porque mi papá era curandero, siempre me quedaba junto mi papá cuando curaba, cuando tomaba su honguito y poco a poquito fui aprendé; lo ayudaba rezá y lo ayudaba limpiá, así, ayúdale gente, lo que cuando ya se les sube el efeto, yo le ayudaba, ¡rezaba!; de repente aprendí como hace mi papá, cómo pide su gente, así poco poquito aprendí. Cuándo entonce, ya se murió mi papá, se me quedó el trabajo. Aunque cuando empecé a trabajar solita, tenía yo 15 años, pero todavía vivió mi papá y me enseñó cómo se le hace lo que de espanto, se desesperado, se calentura, de cualquier enfermedad. Así, poco poquito aprendí cómo le voy hace mi gente, porque mismo Dios nos enseña, nos dice cuánto, como le vamos a cobrar, cómo se va a salva gente que tiene problema o tiene enfermedad o tiene espanto, allí nos enseña, nos dice Dios, cómo le vas a preguntá y cómo le vamos hacé, con qué se va a sanar o se va a sanar con puros honguitos o hay otra forma para curá...*

Por otra parte, DI, en cuya familia no había existido otro chamán, comenta:

*Para poder curar, me basé de María Sabina y también del doctor Salvador Roquet, porque Roquet ya tenía conocimientos de cómo se manejaba con María Sabina, con él empecé a ver cómo hacía María Sabina, y es cuando yo empecé a obtener conocimientos sobre esto...*

La depuración de los conocimientos en los tres casos fue distinta, DG los reforzó ayudando a su papá durante sus rituales; DI observando y preguntando a Salvador Roquet<sup>66</sup>; mientras que DA, por otro lado, aprendió distintas técnicas de sanación, observando, preguntando y acudiendo a rituales con aproximadamente 25 chamanes. Finalmente, tanto DG como DA, manifestaron haber nacido con el don de la curación, esta información es importante si se toma en cuenta que ambos provienen de familias chamánicas; mientras que DI, quien no proviene de una familia de chamanes, no

---

<sup>66</sup> Psiquiatra mexicano que a partir de sus experiencias alucinógenas con los mazatecos (hongos) y los huicholes (peyote), desarrolló una técnica psicoterapéutica denominada “Psicosíntesis” (Para mayor información al respecto, ver obra citada en la bibliografía).

mencionó abiertamente tener dicho don de nacimiento, aunque por sus cualidades curativas, la posesión de éste puede ser inferida.

A partir de las experiencias personales de los tres entrevistados, podemos identificar los tres procesos de iniciación mencionados por Eliade. Por un lado, tanto DG como DA, heredaron la vocación chamánica de sus respectivos padre y madre ya que éstos también eran chamanes<sup>67</sup>. DI, por otra parte, al no proceder de una familia chamánica, obtuvo los conocimientos tanto de M<sup>a</sup> Sabina como de Salvador Roquet, de esta forma, ella puede considerarse como una chamana *self-made*. Sin embargo, independientemente de la fuente de donde obtuvieron los conocimientos que les permitieron depurar su vocación curativa; en el caso de nuestros tres informantes, todos tuvieron que vivir una situación emocionalmente extrema (*llamamiento*), misma que marcó su inicio formal dentro de la vida chamánica. El evento traumante al que nos estamos refiriendo en todos los casos, se sintetiza en el momento y circunstancias bajo las que curaron a su primer paciente, situación ésta, que nos da paso al tercer momento de interés.

3. El tercer evento de gran importancia dentro de la iniciación chamánica mazateca, está referida al momento de atender a su primer paciente. Los tres sujetos entrevistados; curaron por primera vez entre los 15 y los 21 años de edad y en los tres casos resultó ser un familiar cercano. En el caso de DG, atendió a su papá de "Contra"<sup>68</sup>. DI, se inició curando a su propia hija, quien sufría de un quiste en la garganta. Finalmente, DA atendió a su hermana de ataques epilépticos (de acuerdo con él, era un susto). En el caso específico de estos tres chamanes, todos declararon haber curado a sus respectivos pacientes por medio de "veladas"; aunque solamente DG, manifestó que siguió un tratamiento, el cual consistió (además de los honguitos) en lecturas de Copal, Vela y

---

<sup>67</sup> Según Karjalainen (p.250), el chamanismo hereditario, es siempre un don de los dioses o de los espíritus: visto desde cierto punto, sólo en apariencia es hereditario (citado en Eliade, 1960, p.31).

<sup>68</sup> "Contra" es un término utilizado por los chamanes para hacer referencia a una maldad que es enviada de un brujo a otro, esto es, cuando un brujo siente que otro le está haciendo una maldad, le revierte el hechizo, pero con el afán de matarlo. En el caso de Doña Gudelia, un chamán de la comunidad sentía que su papá le estaba haciendo un embrujo, así que para protegerse, le envió una enfermedad para matarlo. De esta enfermedad fue de la que DG curó a su padre. Entre los chamanes buenos, el "Contra" está permitido siempre y cuando sea tan sólo para romper el hechizo, pero jamás para hacerle un mal a quien los agrede.

Maíz, respectivamente. Las experiencias vividas por cada chamán entrevistado, responden al proceso de *vocación espontánea* descrito por Eliade, ya que al tratarse de personas cercanas, la carga afectiva implícita en cada uno de los casos, orilló a nuestros informantes a iniciar su carrera chamánica con sus propios familiares. El fenómeno de iniciarse curando a un familiar cercano, es muy común entre los chamanes mazatecos, tal y como lo expresa DA:

*Mi hermana fue la primera persona que curé, porque dicen que hay que empezar con la casa ¿no?, sí, así fue, fue algo así, y de ahí como que me fue dando confianza para seguir...*

Hasta aquí, hemos identificado tres momentos muy importantes dentro del proceso de iniciación chamánica mazateca, el primero se refiere al hecho de nacer con el don de la sanación, este punto es el más importante y tal vez, el único que no depende directamente del chamán, ya que nadie puede escoger nacer o no con dicho don. El segundo momento, tiene que ver con la búsqueda de un chamán-maestro que instruya al aprendiz en la obtención de los conocimientos físicos y espirituales que le permitan guiar y cuidar a sus pacientes durante el ritual de las "veladas". El tercer momento, es consecuencia directa de los dos anteriores y tiene que ver con la sanación de un primer paciente, este evento simbolizará la entrada formal del aprendiz a su nueva vida de chamán.

Entre el segundo y el tercer momento, existe un suceso que también está cargado de una gran importancia para la vida del chamán (mismo hemos destacado de los demás ya que también involucra a la PG). Este evento está representado por las circunstancias bajo las cuales se dio la primera ingesta de honguitos dentro de una "velada". Hemos dejado este apartado para el final, debido a que su importancia radica tanto en el ámbito personal (caso de los chamanes) como a nivel cultural (chamanes y PG).

### **5.2.1 Primera ingesta de hongos en una "velada"**

Entre los mazatecos, el proceso de la primera ingesta de hongos en una "velada", está permeado por dos eventos perfectamente diferenciables. El primero, se refiere al

momento en que supieron por primera vez de la existencia del ritual, ya que el tener conocimiento acerca del mismo, no implica en ninguna forma que se participe en él, tal y como lo demuestra el hecho de que la población no consumidora (PNC), a pesar de nunca haber participado como comensal dentro de un ritual, sí tienen conocimiento de que éste se realiza y más aún, poseen nociones de cómo es que se lleva a cabo, esto lo podemos observar cuándo, al cuestionarlo al respecto, Arquímides JNC, nos relata:

*Iba más o menos en quinto o sexto de primaria cuando empecé a tener conocimiento de esto, porque mi abuelo que ya falleció, acostumbraba a viajar, a consumir hongos, y me acuerdo de ello porque era una costumbre que se hacía muy seguido en todas las familias. Sí, desde chico he tenido ese conocimiento, que para eso sirven, para aliviar el mal que nos ocasionan otras personas y para curarnos de alguna enfermedad.*

Partiendo del relato anterior, podemos entender que el ritual de ingesta de hongos es un fenómeno relativamente cotidiano entre los mazatecos de la sierra, tal y como lo demuestra el hecho de que los tres chamanes manifestaran haber sabido de la existencia y función de las "veladas" desde niños; mientras que los doce integrantes de la PG (tanto consumidora como no consumidora) comentaron que supieron de la existencia de las mismas desde temprana edad, aunque la función de éstas les fue explicada en promedio entre los 10 y los 15 años, por medio de familiares cercanos. Respecto a la diferencia entre saber que existen las "veladas" y comprender la función para la que son utilizadas, doña Estela, ANC, nos comenta:

*Yo escuchaba que mis papás se curaban de esa manera, pero yo ni en cuenta ¿no?, ellos se curaban y decían que se iban a viajar, iban a tener una "velada", pero fue hasta los 10 años, cuando pues, ya supe, porque mi mamá y mi papá me explicaron que con eso se puede curar y ver muchas cosas, lo que uno quiera.*

De toda la información antes expuesta, podemos concluir que los mazatecos (tanto chamanes como PG [C y NC]), saben de la existencia de las "veladas" desde niños, pero es a partir de los diez años en promedio, cuando les es explicada la función de las mismas. Generalmente, este primer acercamiento informativo se realiza en el seno de la familia nuclear y proviene principalmente de padres y abuelos. El hecho de que la información acerca del ritual, les sea compartida independientemente de si en algún futuro participaran como comensales o no (no hay que olvidar que a los diez años no es una edad adecuada para iniciarse en la ingesta de honguitos), es un claro indicador de que el ritual de las "veladas" es un elemento activo dentro de la ICM, ya que es una tradición transmitida generacionalmente y sobre todo, es una costumbre que abarca a todos los sectores sociales de la comunidad, independientemente de sexo, edad e ideas políticas y religiosas.

Una vez explicado el proceso bajo el cual los mazatecos de Huautla se enteran de la existencia y función de las "veladas", procederemos a analizar el segundo momento de interés señalado y que se refiere propiamente a la asistencia a una primera "velada" como comensal. Al respecto, como podemos observar en el Cuadro 5.1 (ver página siguiente), tanto los chamanes como los Jóvenes Consumidores (JC), asistieron a su primera "velada", en edades que oscilaban entre los 9 y los 17 años, mientras que los Adultos Consumidores (AC), acudieron a edades más avanzadas, mismas que variaban entre los 30 y los 35 años. Todos los sujetos, tanto chamanes como jóvenes y adultos consumidores, tomaron los honguitos por primera vez con familiares o personas cercanas y de mucha confianza. En cuanto al principal motivo de asistencia, en el caso de los tres chamanes resultó ser la curiosidad, tal y como lo ejemplifica el relato de DA:

*La primera vez que tomé honguito, tenía 14 años y fue más que nada por curiosidad, recuerdo que me acercaba yo adonde estaban haciendo la ceremonia, aquí en la casa, llegaba un tal Emilio Jiménez, era el curandero, ya es finado ahora, era el curandero y insistí varias veces que se me diera y pues hasta que se compadeció de mí, fue como a tercera ó cuarta ocasión, que si realmente era así, pues que me iba a dar los hongos "sagrados", para entrar dentro de la ceremonia... ¡y así fue!*

**Cuadro 5.1  
Primera Velada**

<b>CHAMANES</b>			
<b>Sujeto</b>	<b>Edad</b>	<b>Persona con quien ingirió hongos*</b>	<b>Motivo</b>
<b>ECDG</b>	15	Papá	Experiencia personal durante su proceso de iniciación chamánica.
<b>ECDI</b>	9	Investigador	Curiosidad
<b>ECDA</b>	14	Chamán familiar	Curiosidad
<b>POBLACIÓN CONSUMIDORA</b>			
<b>JCAH</b>	15	Papá	Enfermedad personal
<b>JCCG</b>	17	Abuelita	Curiosidad
<b>JCPG</b>	13	Familia	Enfermedad de un familiar
<b>ACFG</b>	30	Papá	Enfermedad personal
<b>ACAG</b>	35	Papá	Enfermedad personal
<b>ACCJ</b>	NI**	Abuelita	Curiosidad
<b>POBLACIÓN NO CONSUMIDORA</b>			
<b>Sujeto</b>	<b>Motivo de no asistencia</b>		
<b>JNCMG</b>	Nadie de su familia ha consumido honguitos		
<b>JNCAA</b>	No ha tenido necesidad de comer honguitos		
<b>JNCAG</b>	Nadie le inspira la suficiente confianza para comer los honguitos		
<b>ANCVM</b>	No ha tenido necesidad de comer honguitos		
<b>ANCEQ</b>	No ha tenido necesidad de comer honguitos		
<b>ANCLG</b>	No ha tenido necesidad de comer honguitos		

\* A excepción de los chamanes (ECDG, ECDI y ECDA) y JCCG; las personas señaladas en la tabla hacen referencia específicamente a quienes contactaron (y acompañaron) a nuestros sujetos con el chamán que guió su primera "velada".

\*\* No Indicado

Por otro lado, a diferencia de los chamanes, los integrantes de la PG acudieron principalmente para sanar una enfermedad, ya sea personal o de algún familiar<sup>69</sup>, ambos casos son expuestos en las siguientes narraciones:

En el caso de enfermedad personal, Aidelam (JC) recuerda:

*Tenía como quince años cuando los comí [se refiere a los honguitos] por primera vez, recuerdo que los comí porque estaba muy enferma y no me componía, me llevaban a la ciudad y nada, seguido estaba muy enferma, mis papás se preocuparon mucho por mí y fue que decidimos hacer el ritual, sobre todo porque teníamos mucha fe en que sí me iba yo a curar y efectivamente así fue.*

En el caso de enfermedad de un familiar. Pedro (JC), recuerda:

*Fue como a los trece cuando comí la primera vez, fue con la familia completa, y creo que fue porque mi hermana estaba enferma de una pierna o algo así, pero ya con el ritual se curó. Esa vez lo tomamos la familia entera porque muchas veces si tú eres el enfermo, al igual y no sientes nada, pero igual y tu hermano u otro familiar que está más sensible sí lo siente y así el hongo agarra a esa persona para que te ayude a curarte, por eso tiene que ser con la familia entera...*

De estas narraciones, podemos concluir que, si bien, los motivos por los que tanto chamanes como PG, asistieron a su primera "velada" son diferentes, esto en realidad sólo es un reflejo de las características de ambas poblaciones, ya que por un lado, en cierto sentido el hecho de que la *curiosidad* haya sido el principal motivo que instó a los chamanes para experimentar su primera "velada", resulta lógico si consideramos que su cotidianeidad en general estaba permeada por el desarrollo de dicho ritual, ya sea entre

---

<sup>69</sup> En la cultura mazateca, cuando se asiste a una "velada" por enfermedad, no necesariamente es el enfermo el único que consume los honguitos, sino que puede ser apoyado por toda la familia o por personas muy allegadas al doliente, en el próximo capítulo (referente a las "veladas") ahondaremos en este tema, por ahora, sólo entiéndase como un mero dato descriptivo.

familiares cercanos o con personas de mucha confianza, además de que (como mencionamos anteriormente, en este mismo capítulo), el consumir los honguitos dentro de un ritual y con la guía de un chamán más experimentado, es un requisito ineludible dentro de la iniciación chamánica mazateca.

En el caso de la PG, también me parece entendible que haya sido la *enfermedad* el principal motivo por el que acudieron por primera vez a un ritual, sobre todo si tomamos en cuenta que las "veladas" son parte de la medicina tradicional mazateca y como mencionamos en el capítulo anterior, son parte activa de su IC, de tal forma que, el hecho de que sea esta la principal razón por la cual los mazatecos que no son chamanes se acerquen a experimentar el ritual de los honguitos, nos proporciona una herramienta más para reforzar nuestra hipótesis de que las "veladas" son un elemento muy importante de la ICM, sobre todo si entendemos que el participar y conocer las generalidades que implica el mismo, no están restringidas a un sector comunitario especializado (chamanes), sino que está siendo vivido y experimentado por todos los integrantes de la comunidad, lo que concuerda perfectamente con el motivo por el cual la población no consumidora (PNC), no ha acudido *aún* a una "velada", ya que como señala el Cuadro 5.1, la razón más importante por la que no han experimentado personalmente la ingesta de honguitos dentro de un ritual, es porque ellos consideran que *aún* no han tenido necesidad de consumirlos; tal y como indica la siguiente explicación elaborada a partir del relato de nuestros seis sujetos NC:

Si nunca hemos consumido los honguitos, es porque no ha habido una circunstancia grave que realmente nos haya hecho pensar en tomarlos, aunque sí hemos asistido a diversas "veladas" pero únicamente como acompañantes, por lo que ya sabemos de lo que se trata, y por lo mismo, sí estamos dispuestos a acudir a una "velada" en un futuro, si bien es cierto que en gran parte sería por curiosidad de lo que se siente tomar el hongo, el principal motivo que nos instigaría a experimentar el ritual, sería la necesidad, ya sea por enfermedad o por algún problema muy fuerte. Eso sí, tendría que ser con toda la familia y con un chamán de mucha confianza, de preferencia recomendado por algún familiar.

Este relato nos señala dos cosas importantes; la primera es que, no están negando la posibilidad de utilizar el ritual en el futuro, y la segunda (que ya habíamos señalado anteriormente), es que el hecho de no haber tomado hongos, no significa que carezcan de conocimientos acerca de las "veladas" y sobre todo, no los excluye de sentirse mazatecos activos en cuanto al mismo ritual, ya que como hemos mencionado anteriormente (ver Apéndice 4), se puede participar de una "velada" sin consumir honguitos y no por esto ser un agente inactivo del ritual.

Continuando con este tema, resulta muy interesante que todos los sujetos de la PG, tanto C como NC, manifestaron su disposición a llevar a sus hijos a que tomen los honguitos como método de curación; a este respecto, existe una diferencia sustancial que bien puede ser adjudicada a la experiencia personal, ya que mientras la PC, aclaró que su consentimiento se basa en el hecho de que ellos lo han experimentado y saben perfectamente que el ritual es efectivo y los honguitos no son una droga adictiva. La PNC, por otra parte, fundamentó su consentimiento, en el hecho de que al participar de una "velada", se fomenta la preservación de los rituales dentro de la tradición cultural mazateca. Ambas poblaciones coincidieron en que un factor muy importante para asumir esta decisión, es que le tienen mucha fe a los honguitos, sin embargo, sí aclararon que para asistir, se deben cumplir ciertas condiciones tales como: tomarlos en familia y ser guiados por un chamán de confianza.

De todo esto, podemos concluir que una de las funciones que desempeña el ritual dentro de la ICM, es integrar activamente en su seno, a todos los habitantes de la comunidad, a partir de tres poblaciones cuyas características en apariencia son muy diferentes entre sí, tales como: los chamanes y la PG (C y NC).

Finalmente, aunque de entrada pareciera un poco extensa la información acerca de la primera "velada" como parte integral de la iniciación chamánica mazateca, el manejarla de manera conjunta con la PG, me pareció la manera más adecuada; sobre todo basándome en una de las primicias hechas al iniciar este capítulo, donde señalé que me era muy importante manejar a los chamanes como individuos participantes de una cultura

que les de sentido y no como integrantes de un *ghetto* totalmente ajeno a su realidad sociocultural.

Llegados hasta este punto y a manera de conclusión para este apartado, sólo recordaremos en general, cuáles son para mí los cuatro momentos que enmarcan la iniciación de los chamanes mazatecos: 1) nacer con el don de la sanación; 2) poner en práctica los dones y conocimientos bajo la guía de un chamán-maestro; 3) consumir los honguitos dentro de una "velada", de preferencia guiada por el chamán-maestro; y 4) curar a un primer paciente, sin la ayuda o intervención de otro chamán, ya que esto marcará simbólicamente, el inicio de la vida curativa del nuevo chamán.

### **5.3 La vida chamánica y sus implicaciones familiares y personales**

Una vez analizada la iniciación chamánica entre los mazatecos, procederemos a describir las implicaciones familiares y personales que acarrea este estilo de vida. La intención de revisar las dinámicas cotidianas que contrae el ser chamán, se basa en la imperiosa necesidad (ya mencionada), de entender a estos actores sociales como agentes activos de la vida comunitaria, misma que se inicia desde la propia casa.

En el momento en que los chamanes decidieron dedicarse a la curación con hongos sagrados, debieron enfrentar un proceso de transformación en sus vidas cotidianas, que los implicó tanto a ellos como a sus familiares más cercanos. Cuando hablo de cambios en el estilo de vida, me refiero a que las actividades diarias que matizan la cotidianeidad de un chamán, son muy diferentes a las de una persona común, y por supuesto, al ser los chamanes seres sociales, las transformaciones en su estilo de vida personal, también modifican las de sus seres más allegados, por lo que, las dinámicas de una familia chamánica contiene elementos que difícilmente encontraremos en las de una familia común.

En el caso de estos tres informantes, ninguno manifestó mayor problema para que sus familias nucleares aceptaran su vocación chamánica. En cuanto a las familias conyugales, únicamente DG comentó que en un principio, sí tuvo un poco de dificultad en que su marido la aceptara, ya que "*le daba pena lo que fuera a decir la gente*"; pero un tío del marido la ayudó a que éste lo entendiera. DI y DA, no tuvieron este problema con sus cónyuges, e incluso ambos dicen recibir gran ayuda de sus respectivas parejas e hijos; todos manifiestan que sus familiares acuden a sanación con ellos, por lo que se puede concluir que ninguno de los tres vio alterada negativamente su vida familiar como consecuencia de sus actividades curativas.

El hecho de que la vida familiar de los entrevistados no se viera alterada negativamente, responde a dos situaciones distintas. Por un lado, tanto DG como DA, provienen de familias chamánicas, de tal forma que, al asumir ellos su vocación curativa, tan solo continuaron con un estilo de vida que en sus casos específicos era lo cotidiano. Por otro lado, en el caso de DI, aunque ella es la primera chamana que hay en su familia, al provenir tanto de una cultura, como de una comunidad tan marcadamente influida por la existencia de chamanes, es relativamente fácil de entender que su familia no opusiera resistencia al estilo de vida elegido por ella, ya que tal parece que así como hay familias chamánicas, también existen comunidades (como Huautla) y culturas (como la mazateca) marcadamente influidas por los estilos de vida chamánicos.

Por último, independientemente de las reacciones familiares, el hecho de asumir su vocación chamánica, forzosamente alteró la vida personal de nuestros entrevistados; al respecto, DI comenta:

*Pues, fijese que yo no me sentía como mujer, así bien, me sentía yo como una mujer de la calle, despeinada, mal vestida, no me sentía yo una mujercita bien arregladita, abandonaba yo a mis hijos y no procuraba yo de empezar a preparar mi desayuno, mi comida y todo, ahí los "diocesitos"<sup>70</sup> me dijeron: "No hagas así hija, compórtate como*

---

<sup>70</sup> Cuando DI habla de *diocesitos*, se está refiriendo a los honguitos sagrados.

*ya eres edad, haz algo bueno", entonces ahí cambió mi vida, porque abandonaba yo a mis hijos, no lavaba, no hacía limpieza de la casa, no lavaba yo la ropa de los niños, no preparaba yo a tiempo la comida y entonces ya Dios me dijo: "No, compórtate así, péinate, arréglate, vístete bien, arréglate así, arregla tu casa y ve por los niños, dales de comer a los niños", ¡todo eso me enseñó Dios!, cambié mucho en aquel entonces, tanto para mi marido y mis hijos y a mí misma, porque no me sentía yo bien, antes de que yo comiera los hongos, eso no era lo que sentía yo. No me sentía eso, hasta después, cuando ya estaba yo en mi ceremonia, es cuando yo sentí esto ¿ves?, me dijeron los diocesitos, has esto, pórtate así, cuidate a ti misma, arréglate, vístete, ve por los niños y la alimentación de los niños, pues ora sí, a la hora también, y primero no era así, sino ahí cambié, cuando los diocesitos me dijeron yo cambié mucho ¿sí?, cambié mucho, en el futuro ya no era eso.*

Tanto DG, como DA, experimentaron situaciones semejantes a la narrada por DI, de tal forma que todos coincidieron en manifestar que el haber consumido honguitos y realizar "veladas", les cambió totalmente la vida, los volvió más responsables consigo mismos, más congruentes en su forma de pensar y los vinculó con Dios.

De lo expuesto anteriormente, podemos asumir que, a pesar de que al optar por un estilo de vida chamánico, los sujetos ponen en juego la estabilidad de sus dinámicas sociales, familiares y personales, todo parece indicar que por lo menos en el caso de los mazatecos, este estilo de vida está positivamente apreciado dentro de los roles comunitarios y de hecho, al ser los chamanes agentes activos dentro del ritual de las "veladas", se consideran como parte integral de la ICM<sup>71</sup>. Finalmente, independientemente del valor cultural que implica ser chamán entre los mazatecos, en el ámbito personal resulta ser un estilo de vida benéfico para quien lo ejerce, ya que como mencionaron los entrevistados, el dedicarse a la curación con honguitos, aportó elementos muy positivos en su desarrollo personal, situación que vieron reflejada en sus dinámicas familiares.

---

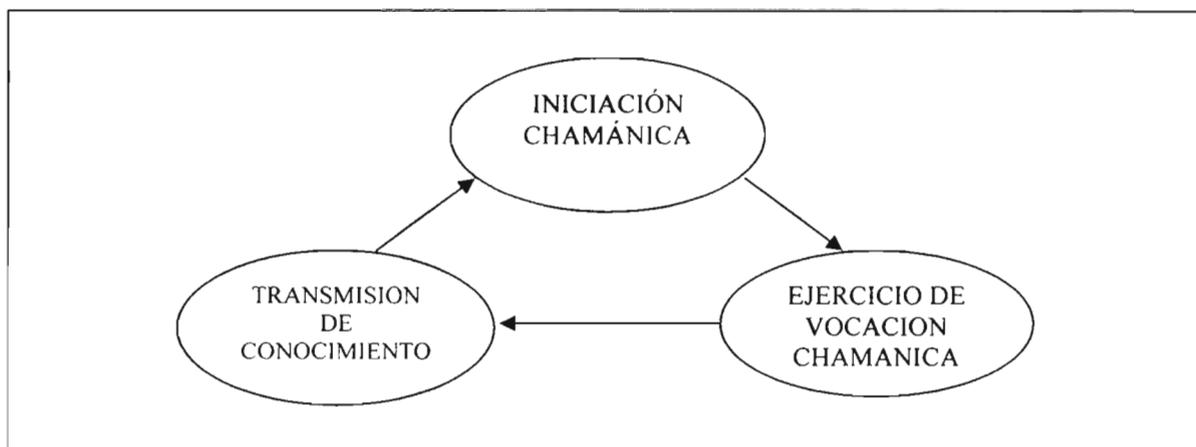
<sup>71</sup> Sobre este tema, ahondaremos más adelante en este capítulo, cuando nos refiramos a la importancia sociocultural de los chamanes en Huautla de Jiménez.

## 5.4 Transmisión del conocimiento

Hasta el momento, hemos revisado dos grandes momentos dentro de la vida de un chamán, eventos estos que se refieren al proceso de iniciación chamánica así como a las modificaciones cotidianas que esto representa tanto a nivel familiar como personal. Sin embargo, si dejáramos hasta aquí el análisis, éste quedaría inconcluso, pues en realidad se trata de un ciclo que consta de tres fases (ver cuadro 5.2) que son: 1) iniciación chamánica; 2) ejercicio pleno de funciones curativas y 3) transmisión de conocimientos chamánicos.

En cuanto a la "transmisión de conocimientos", nos estamos refiriendo a todos los procesos que están implícitos antes y después de comenzar la iniciación, así como a las características que debe tener aquella persona que aspira a ser chamán, más allá del haber nacido con el don de la sanación

**Cuadro 5.2**  
**Etapas de la profesión chamánica**



Hablando propiamente de la transmisión de saberes entre los chamanes mazatecos, los tres informantes coincidieron en que es bueno transmitirlos a familiares cercanos como los hijos, pero de igual forma, nos explicaron que eso no es un requisito indispensable para aprender, ya que cualquier persona mazateca o no, puede tener acceso a este conocimiento. Al respecto DG comenta:

*Se puede enseñá a cualquier gente, no es necesario ser familia o de mazateco, porque como le digo mi gente, yo no soy envidiosa pa' eso, cuando me enseñó Dios, no me enseñó con envidia, me dio con el corazón las herramientas, además no soy quien enseña, son los honguitos lo que dice, porque no debo tener envidia.*

Por otra parte, DA complementa la información en cuanto a algunas cualidades que deben poseer los aspirantes:

*En primer lugar yo creo que un criterio que pudiéramos definir para transmitir este conocimiento, es que tenga voluntad de aceptar, de servir a esta misión, eso es un primer paso ¿sí?, el otro es en cuanto a esto también, que te tiene que dar la "vara de mando" un chamán, un curandero antes que tú, el que guía también debe de transmitirte el criterio, es que tenga voluntad de servir a los demás y que le guste. Que no tenga miedo, ese es un primer paso, el otro, que tenga disposición de servir ¿sí?, el otro es que existen 53 días de abstinencia para poder ser chamán*

Un elemento muy importante que debemos destacar de lo anterior, es que para ser chamán entre los mazatecos, no es indispensable pertenecer a dicho grupo cultural, esta información es interesante pues nos indica que los chamanes mazatecos no consideran como propios los conocimientos que poseen, ya que como indica DG (al igual que nuestros otros dos informantes), ellos no son los que enseñan propiamente, sino que son los honguitos mismos los que proporcionan los conocimientos, de ahí que sea obligatorio el consumirlos frecuentemente con un chamán maestro, de tal forma, que podemos entender que la función de éste, es mediar, explicar y guiar al aprendiz durante sus incursiones en el mítico mundo de los hongos.

El tiempo requerido para aprender varía de acuerdo con cada chamán, pero todos coincidieron en que el proceso dura varios años. DA nos explicó, que entender cómo se realiza un ritual y el significado de los elementos empleados toma algunos años, pero el

desarrollar la capacidad de interpretar (momento más importante del ritual), requiere de mucho más tiempo para afinarse, de igual forma, nos aclaró que el proceso de interpretación no se puede aprender ni enseñar, ya que esa es una cualidad innata, es decir, es la forma más clara y palpable de saber quién posee el don de la sanación:

*La interpretación, eso si lo tiene que aprender solo, eso ya no le dan como receta, si no, ya no fuera chamán, fuera un reproductor nomás... sí, interpretar es la característica de quién es verdaderamente chamán.*

Finalmente, los tres informantes señalaron que el proceso de aprendizaje sobre el ritual puede comenzar desde la infancia, pero DG y DA, consideran que para inmiscuirse más a fondo en éste, es necesario tener por lo menos 15 años, pues es la edad en que la gente comienza a tener uso de razón y puede comprender mejor la importancia de guardar la dieta<sup>72</sup>.

#### **5.4.1 Características de los iniciados en el chamanismo**

Una vez que el aspirante comprende que el proceso para ser chamán es muy largo y complicado, debe desarrollar una serie de habilidades indispensables para poder especializar sus técnicas curativas. Las características que deben trabajar los futuros chamanes, tienen injerencia tanto en su vida personal, como en la forma de desenvolverse ante las personas que llegaran a consultarlos, sobre esto DA señala:

*Debes ser honesto, ser bondadoso, ser bueno, ser realista contigo mismo y ser íntegro ¿no?, decir la verdad, yo creo que es una de las cualidades más importantes, y también tienes que ser determinante, es bien importante no vacilar, no titubear, tienes que decir con precisión lo que estás diciendo ¿sí?, tienes que ser "Es", no "puede ser" "Es" y no hay vuelta de hoja*

---

<sup>72</sup> En términos generales, la "dieta" consiste en abstenerse durante tres o cuatro días, de tener relaciones sexuales, así como de consumir drogas, alcohol, carne roja, frijol negro, entre otros. En el siguiente capítulo, ahondaremos en el manejo de la misma, ya que es un tema directamente relacionado con la descripción de las "veladas".

Sobre la misma dinámica, DI comenta:

*Pues, debes tener paciencia ¿no?, porque luego se ve gente enojona, gente de malas, que no tiene ganas ni de platicar contigo, debe ser una persona con mucha paciencia, con mucho amor, con mucha dedicación a esto, ¡bueno!, yo soy así con mi gente, yo los invito mucho a mi gente: "Vengan, vamos a platicar", les platico de esto, acerca de Dios y así es mi trabajo, así soy yo, me dedico a platicar con mi gente, platicarle de lo que yo sé. Entonces mi gente por eso acude conmigo, siento mucho amor por ellos, los cuido allá arriba, platico con ellos...*

Como podemos observar, son muchas las características que debe poseer un chamán. Basándome *estrictamente* en lo expresado por estos tres informantes, elaboré una lista que consta de 18 cualidades básicas que fueron mencionadas como indispensables para el ejercicio de esta profesión:

#### **5.4.2 Cualidades requeridas para aspirar a ser chamán**

- Nacer con el don de la sanación
- Saber cantar y rezar aunque sea en español
- Comer honguitos con sus pacientes
- Saber vigilar a la gente toda la noche sin distraerse o dormirse
- Ser paciente y prudente
- Saber interpretar
- Tener facilidad de palabra
- Nunca trabajar para hacerle daño a alguien
- Tener amor y fe en el honguito
- Ser fuerte
- Ser alegre y sociable
- Tener voluntad de servir a los demás
- Ser humilde en todo sentido

- Ser valiente
- Ser bondadoso
- Ser realista y saber decir la verdad
- Ser determinante, no inseguro
- Tener tacto para decir las cosas sin rodeos.

El listado anterior, nos permite comprender que quienes aspiren a ser chamanes deben poseer un criterio muy amplio, ya que por un lado, tienen que saber adaptarse a las características psicológicas, culturales y sociales de las personas que los consultan, pero a la vez, deben saber ser firmes y claros para poder ayudar a sus pacientes, ya que las situaciones resultantes de una "velada", no siempre van a ser positivas para los comensales<sup>73</sup>. Otro elemento muy importante que podemos retomar de las cualidades anteriores, es que éstas en conjunto, nos están describiendo más que una profesión, todo un estilo de vida; es decir, que a diferencia de otras profesiones, donde el ejercicio formal de las mismas está referido a tiempos y espacios definidos<sup>74</sup>, en el caso de los chamanes, cuando se decide adoptar este estilo de vida, es para siempre y en todo momento, las 24 horas del día, los 365 días del año, es una actividad que no tiene vacaciones o días festivos, por esto es tan difícil poder seguir esta vocación, y a su vez, es el motivo por el cual, párrafos arriba, nos referíamos a que, el poseer el don de la sanación, puede ser indispensable para ser chamán, pero en ningún sentido es suficiente para considerarse como tal. De esta forma, podemos concluir que ser chamán, más que una profesión, es un estilo de vida que no cualquiera puede seguir, en cierto sentido, es por esto que en la mayoría de culturas, los chamanes son considerados como *elegidos*.

---

<sup>73</sup> Al respecto Sieroszewski, (1902, p.317), señala que para los Yakutes, el chamán perfecto "debe ser serio, tener tacto, saber convencer a los que lo rodean; sobre todo, no debe parecer nunca presumido, orgulloso, violento. Debe sentirse en él una fuerza interior que no ofenda, pero que tenga conciencia de su poder (Eliade, 1960, p.41)

<sup>74</sup> Como el caso de los médicos que ejercen su profesión en su consultorio o en el hospital, pero que al final del día, al momento de colgar la bata y entrar a su casa, se desprenden de su rol laboral y adoptan el de padre, marido, hijo o vecino, tan sólo por mencionar un ejemplo.

Antes de continuar, me parece muy importante aclarar que el hecho de presentar en una lista las cualidades requeridas para ser chamán, persigue un fin estrictamente expositivo que permita hacer más fácil la comprensión de los datos, y en ningún momento he tenido la intención sugerir que sea un patrón lineal de destrezas a la usanza de los perfiles de habilidades y comportamientos, requeridos para ocupar un puesto o estudiar una carrera.

Una vez asumidas las principales características que debe poseer un chamán, el aprendiz debe involucrarse en actividades que le permitirán especializarse en las labores técnicas que involucran las "veladas", a este respecto, los tres informantes coincidieron en señalar que la mejor forma de aprender a manejar los honguitos, es a partir de la experimentación personal del ritual, donde el aspirante se debe inmiscuir en dinámicas que van desde la preparación de los elementos requeridos para la "velada", hasta el hecho de tomar honguitos con el chamán-maestro. El proceso anterior, es con el fin de que éste le vaya explicando secuencialmente el uso y significado de dichos elementos; la forma de rezar y cantar; el procedimiento que se debe seguir para realizar las distintas limpiezas; las diversas maneras de cuidar y diagnosticar a la gente; así como la forma adecuada de determinar la dosis que cada persona debe ingerir. DA nos explica además, que cuando se quiere aprender de un chamán viejo, se tiene que guardar la dieta antes mencionada, pero por espacio de 53 días<sup>75</sup>. Importante es señalar que los chamanes nos explicaron cómo se puede aprender a manejar los honguitos, más no a ser chamán, pues como ya hemos mencionado, ellos consideran que para serlo, se debe nacer con el don de la sanación, pues de otra forma, aunque se sepa manejar los honguitos, tan sólo se podría aspirar a ser un "guía" en el ritual, pero no un chamán.

Más adelante ahondaremos en cuanto a la diferencia entre chamán y guía, por ahora, tan sólo queda concluir nuestra revisión de las experiencias que han permeado la vida chamánica de estos tres informantes, misma que contempló, desde su iniciación chamánica, hasta el proceso de transmisión de conocimientos.

---

<sup>75</sup> En cuanto al significado de estos 53 días, es porque representan los 40 días de luto que se guardan en la mazateca, más 12 días que representan a cada apóstol y un último día que simboliza a Jesús, de tal forma que  $40 + 12 + 1 = 53$

## 5.5 Función social del chamán

A continuación vamos a analizar el rol que desempeñan los chamanes dentro de las comunidades mazatecas, para esto, vamos a retomar la información obtenida tanto por los propios chamanes, como por los integrantes de la PG. Con el fin de facilitar la comprensión de los datos, en cada caso hemos reseñado aquellas narraciones que ejemplifican de mejor forma los temas abordados, así como las fuentes de las que fueron obtenidos.

Tomando como base los relatos de los tres chamanes, logramos sintetizar las características sociales que identificaron como propias de aquéllos a quienes reconocen como chamanes de gran respeto:

Los chamanes más viejos, son maestros de gran respeto por los años que han vivido y por el tiempo que han compartido en la ceremonia; ahí es donde hacen notar su experiencia. Dentro de sus principales características, está el hecho de que son más ceremoniosos, ya que imponen gran respeto por que han desarrollado un mayor grado de sensibilidad como consecuencia de la experiencia, y es que el tiempo te va agudizando en cuestión de lenguaje y en cuestión de comportamiento, te hace más fino para tratar a la gente. Otras características son que, normalmente, los grandes chamanes no hablan español, sólo se expresan en lengua mazateca, y regularmente no viven en el centro, si no en las orillas de Huautla.

Este relato nos permite comprender de manera más integral lo que señalábamos hacia el final del apartado anterior, cuando nos referíamos a que los chamanes desarrollan estilos de vida diferentes a los ejercidos por los demás miembros de la comunidad, donde su determinación y constancia hace que a través del tiempo, vayan especializando sus cualidades y técnicas curativas, desarrollando de esta forma, las características que permitirán que sean o no, considerados como "chamanes de respeto".

### 5.5.1 Diferencia con otros curanderos

Más allá de seguir estableciendo comparaciones paralelas entre los chamanes y la PG, es importante señalar que aún entre los propios chamanes mazatecos, existen ciertas diferencias que los identifican entre sí, más que por sus rasgos individuales, por sus características "profesionales" o estilos de curación. Al respecto, los tres entrevistados nos explicaron que la gran diferencia que existe entre los distintos tipos de chamanes mazatecos, radica en los elementos que utilizan, ya que cada uno se especializa en una disciplina curativa, situación que resulta benéfica para la población, ya que de esta forma, dependiendo del mal que se tenga, se puede acudir con el chamán que más convenga.

Dentro de la medicina tradicional mazateca, existen diferentes tipos de chamanes o curanderos, entre los que podemos ubicar a los "Hongueros", los "Chupadores", los "Maiceros", los "Hierberos", los que leen Velas, Copal, Maíz, o Huevo, entre otros. Esto es claramente expresado por Pedro (JC):

*No nada más ser chamán es tomar los hongos y ya, ¡no!, para ser chamán, debes saber leer los ojos, las manos, no forzosamente los hongos alucinantes. Los hongos se podría decir que ya es lo último. El hongo te da a escoger muchos dones, hay dones para ser huesero, para hacer magia negra, para hacer magia blanca, hay dones para saber de hierbas, hay muchos dones...*

El relato de Pedro concuerda con lo expresado los chamanes entrevistados (que se ubican dentro del rango de "Hongueros"), quienes consideran que la especialidad chamánica más completa es la "velada", porque además de contar con la fortaleza y apoyo del honguito sagrado; dentro del propio ritual se contemplan los otros estilos curativos, ya que durante el mismo, se utilizan velas, copal, huevos, hierbas, se "chupan" los males, se hacen limpias, entre otros. Al respecto DA, señala:

*La "velada" es más completa, es más efectiva porque ahí está el copal, ahí está el huevo, ahí está la limpia, o sea que es más integral ¿sí? En cambio los otros métodos, son como una antesala para hacer una diagnóstica, los otros métodos sirven para saber si en verdad se necesita de una ceremonia o si sólo basta con una limpia.*

De esta forma, podemos concluir que para los chamanes, la principal función de los otros tipos de curación, es la de hacer un diagnóstico, ya que ahí se puede saber si con una "chupada", una "lectura" o una "limpia", es suficiente para ayudar a las personas, o si definitivamente se requiere de realizar una "velada".

Con el fin de contextualizar de mejor forma la información anterior, a continuación reseñaremos brevemente las características generales de cada tipo de curación mencionada por los entrevistados; debido a que la información que se presenta está tomada estrictamente de lo relatado por nuestros chamanes, la explicación de algunos estilos de curación es más extensa o detallada que otras.

#### **5.5.1.1 Estilos de curación entre los mazatecos**

##### **Lectura de Maíz**

##### **Selección de los granos**

- Primero, se seleccionan 50 granos especiales de maíz, mismos que se obtienen de diferentes mazorcas, éstos no deben ser ni gruesos, ni aplastados, porque de otra manera no se puede dialogar con ellos.
- Dependiendo del problema se ocupan 22, 23, 25 o 50 granos (entre más complejo el problema, más granos se utilizan)

## **Función**

- La lectura de maíz sirve para encontrar gente o cosas perdidas, también permite saber quién nos ha hecho o nos está haciendo alguna maldad, y finalmente, se ocupa para predecir y en ciertos casos, evitar tragedias personales o familiares.

## **Interpretación**

- La lectura del maíz, se efectúa de la siguiente manera: primero se le hace una pregunta a los granos, si estos se "paran" significa que la respuesta es afirmativa, por el contrario, si no se paran, la respuesta es negativa. La interpretación se realiza a partir de la forma en que cayeron después de que el chamán los arroja tras preguntarles lo que se desea conocer.

## **Lectura de Vela y Copal**

### **Función**

- Las lecturas de vela y copal, sirven para tratar los "espantos", ayudan a saber el lugar y el momento preciso en que alguien se espantó y perdió el espíritu, la vela y el copal, ayudan a encontrar el espíritu y a regresarlo a su cuerpo.

### **Procedimiento**

- Se le da el copal al paciente para que interactúe con él y le descargue la vibra, después se le reza al copal, se enciende el copalero y se interpreta lo que sale en el humo.
- En el caso de la vela, es el mismo procedimiento, el paciente interactúa con ella por un rato, posteriormente la vela es encendida y se interpreta el tipo, tamaño y color de la flama.

## **Lectura de huevo**

### **Procedimiento**

- Se le da el huevo al paciente para que interactúe con él, después se frota en el cuerpo, posteriormente se rompe el huevo, se echa en medio vaso de agua y se interpreta lo que sale en el batido de agua, yema y clara.

### **"Chupadores"**

- Te chupan y te sacan cosas y animales de la parte del cuerpo en que está la enfermedad, si no te quieren enseñar lo que sacaron, es señal de que es un charlatán, por el contrario, si te muestra y te explica lo que halló, significa que es un buen "Chupador".

Como podemos observar, aún dentro de la propia medicina tradicional mazateca, existen diversas especializaciones, cada una de las cuáles, requiere características específicas por parte de quienes las ejercen, mismas en las que no ahondaremos en este trabajo, debido a que el análisis de éstas, podría constituir una tesis por sí misma, además de que no es tema de interés en la estrategia sobre la cual desde un principio hemos decidido abordar el tema de identidad cultural entre los mazatecos. En el caso de esta investigación, nos hemos visto en la necesidad de exponerlas de manera general, con el fin de asentar ciertos precedentes que contextualicen a los chamanes con los que trabajamos, como agentes activos de una cultura, en la cual no son únicos, sino que son integrantes de toda una compleja y articulada gama de médicos tradicionales, que en todos los casos, buscan contribuir al bienestar de los habitantes y por ende, de las comunidades mazatecas.

### 5.5.2 Diferencia con los otros miembros de la comunidad

Algunos párrafos arriba, cuando analizamos las implicaciones familiares y personales que conlleva adoptar un estilo de vida chamánico, nos referimos a que las dinámicas cotidianas desarrolladas por éstos, son muy diferentes de las ejercidas por los demás miembros de la comunidad; en ese momento, tan sólo nos abocamos a revisarlas a nivel doméstico; sin embargo, a continuación las abordaremos en su dimensión social y comunitaria.

De acuerdo con lo expresado por los tres informantes, la vida de un chamán es muy diferente de la de una persona común, ya que deben seguir ciertas conductas que distan de la vida cotidiana, tales como estar constantemente guardando "dieta", al respecto, DG comenta:

*Guardar dieta es lo que no se le da mucha gente, por eso no come hongo, lo que tiene hijo, lo que tiene todo ahí pues ¡no comen!, porque no quiere que se enferme, no quiere que le pase algo<sup>76</sup>*

También se tienen que acostumbrar a desvelarse y a ser muy observadores; deben de ser sociables, tener facilidad de palabra y a la vez proyectar una imagen de respeto y autoridad. DA, nos comenta que un chamán altera significativamente su modo de vida, pues tiene que ser muy cuidadoso, no puede hacer compromisos fuera de su familia o a los que tenga que acudir solo y no puede comer en cualquier lado, ya que pueden traicionarlo y tratar de envenenarlo. Finalmente, los chamanes tienen que estar protegiéndose constantemente, pues existen ciertos brujos malos que esporádicamente atacan o "trabajan" para perjudicar a algún chamán. Sobre esto DA señala:

---

<sup>76</sup> Entre los mazatecos se tiene la creencia de que si no se guarda la dieta previa al ritual, la gente se puede volver loca. Sobre este tema ahondaremos en el próximo capítulo.

*Entre chamanes hay una comunión y nos llevamos bien todos, pero hay brujos que hacen maldiciones para atacarnos, pero nosotros tenemos nuestras estrategias para que no penetre la mala vibra, hay estrategia para ver si sale ahora si el... "Najno xejne"<sup>77</sup>*

Esta aportación de DA, nos ayuda a comprender que la vida chamánica está permeada por un sin fin de detalles que difícilmente serían considerados por otros sectores de la población; pero no por esto debe entenderse que en lo cotidiano, los chamanes sean ajenos o indiferentes a su contexto, ya que al ser entes sociales, también tienen responsabilidades y obligaciones que les son comunes a los demás miembros de la comunidad. Con lo anterior nos estamos refiriendo a que, si bien, previamente habíamos señalado que la profesión chamánica ocupa la totalidad de la vida de quien la ejerce, esto no significa (por lo menos en el caso de los mazatecos) que estén exentos de practicar otras actividades que les permitan desarrollarse económica y socialmente, aunque sí implica que deben realizar ciertas conductas complementarias que los identifiquen y protejan como chamanes.

Respecto a las actividades complementarias ejercidas por los tres informantes, sólo DG manifestó dedicarse exclusivamente a la sanación durante todo el año, nos explicó que cuando no es temporada de honguitos, se dedica a hacer "limpias" y a leer el copal, la vela y el maíz. DI, en cambio, dijo dedicarse también a la venta de artesanías y de carpetas que ella misma borda, actividad que se incrementa cuando no es temporada de honguitos, pues casi no tiene trabajo como chamana ya que sólo atiende a familiares y amigos. Por último, DA manifestó dedicarse al magisterio, ya que es director de una escuela primaria y asesor pedagógico de la UPN. Los tres entrevistados aseguran que su actividad como chamanes, se ve significativamente incrementada cuando es temporada de honguitos, es decir, entre los meses de junio y agosto, pudiéndose extender hasta noviembre o diciembre. De igual forma, consideran que cualquier época del año es buena para realizar curaciones, aunque

---

<sup>77</sup> Nombre mazateco del "Piciete" también conocido como San Pedro, es un protector espiritual utilizado por los mazatecos. En cuanto a su preparación y significado ritual, ver Capítulo 6.

enfaticaron que los únicos dos periodos en los que no es recomendable trabajar, debido a que son muy sagrados, son Semana Santa y *Todos Santos*<sup>78</sup>. Sobre esto, DI señala:

*En Todos Santos no lo hago, porque pues, ya es día de las ánimas, día de luto, ya no te enseña lo mismo, te enseña puras calaveras, porque es día de los difuntos, de los muertitos. Tampoco en Semana Santa puedo atender gente porque es día de luto. Es día de luto porque es la crucifixión de nuestro Señor, lo golpearon, le pegaron, sufrió mucho por nosotros y no lo acostumbro en Semana Santa.*

La información anterior nos permite comprender que la actividad relativa a las "veladas", está sujeta a circunstancias que son ajenas a los propios chamanes, tales como las temporadas en que brotan los honguitos o la forma de vivir las celebraciones culturales determinadas por el calendario tradicional mazateco. Ésta interdependencia cultura-chamanismo, es claramente explicada por Eliade, cuando señala: "Ni la ideología, ni la mitología, ni los ritos, son creaciones de los chamanes. Todos esos elementos son anteriores al chamanismo o, por lo menos, paralelos, en el sentido de que son producto de la experiencia religiosa general, y no de una determinada clase de seres privilegiados: los extáticos" (1960, p.25).

El hecho de que la actividad chamánica sea dependiente de la cultura que le da sentido, nos permite comprender que tanto los chamanes como las sociedades en donde éstos existen, deben tener un conocimiento claro y específico tanto de las funciones que cada uno debe desarrollar, como de los roles sociales que les son asignados, pues de otra forma se vería en peligro la armonía comunitaria. Por esto, resulta indispensable que los integrantes de la sociedad tengan bien claro cuáles son las características que diferencian a un chamán de quién no lo es y pretende serlo, pues de otra forma, no tan sólo se arriesga la salud de la población, sino que se ponen en juego los valores culturales que éstos representan. A continuación, analizaremos este fenómeno, retomando el caso de los mazatecos de Huautla de Jiménez.

---

<sup>78</sup> Para información acerca de los días más sagrados entre los chamanes mazatecos, ver Apéndice 7, al final de este trabajo.

## 5.6 Los chamanes en voz de la Población General

Hasta el momento, hemos revisado la función social del chamanismo mazateco, en voz de los propios chamanes; pero como puede entenderse, esto tan sólo representa la mitad de la realidad, ya que la otra parte es independiente de éstos y pertenece totalmente al orden de la PG.

En términos generales, no existe diferencia entre lo que las poblaciones C y NC, consideran como las principales aportaciones comunitarias de los chamanes, todos coinciden en que éstos son una parte muy importante de la cultura tanto mazateca en general, como de Huautla en particular, ya que contribuyen a la preservación de las tradiciones y han logrado convertirse en parte fundamental de la vida de los mazatecos. Al respecto, Anabelia (JNC) comenta:

*Los chamanes son parte principal de la comunidad, y a parte son una imagen de Huautla hacia el exterior, sin ellos gran parte de la cultura de la Sierra Mazateca no sería lo que es hasta ahorita, además de que a pesar de que se ha visto así de golpe la entrada de la modernidad a la Sierra Mazateca, aún así la gente no deja de creer en ellos y se han vuelto fundamentales para la vida de los mazatecos.*

El relato de Anabelia concuerda con lo hallado en la literatura especializada en los mazatecos<sup>79</sup>, donde se manifiesta constantemente que el chamanismo y las "veladas" fueron los principales factores por los que se dieron a conocer tanto la sierra mazateca como Huautla de Jiménez. Esta situación ha contribuido para que la PG, considere que los chamanes representan una gran contribución económica, ya que anualmente atraen una gran cantidad de turismo para la comunidad.

Independientemente de la derrama económica que los chamanes acarrearán para Huautla, nuestra PG considera que la principal aportación de éstos para el municipio, es que representan una alternativa a los médicos, acerca de esto, Concepción (JC) señala:

---

<sup>79</sup> Ver capítulo I

*Los chamanes son un doctor para nosotros, la gente de aquí cree mucho en ellos y luego así, cuando están enfermos o algo, antes de ir al hospital, primero van a ver a un chamán, según para ver qué es lo que tienen y para curarse, por si no les andan haciendo brujería o algo.*

La narración anterior nos permite comprender un proceso sociocultural muy importante, donde la carrera curativa mazateca, se ha adaptado a la realidad social que están viviendo sus comunidades, esto es, si bien es cierto que en la actualidad existen diversos centros de salud donde se practica la medicina institucionalizada, esto no significa que los mazatecos olviden sus métodos tradicionales de curación. En cuanto a esto, Huautla representa un ejemplo extraordinario, ya que en dicha comunidad se ubica la clínica del IMSS más grande y equipada de la sierra, pero a la vez, es la población donde existe la mayor cantidad de médicos tradicionales.

Esta situación, que en principio pareciera indicarnos el posible surgimiento de un conflicto, en donde dos estilos de curación antagónicos tienen que compartir el mismo espacio físico; en realidad nos está hablando de un proceso de integración cultural. En dicho proceso, los practicantes de ambas tradiciones curativas, han logrado modular y conjuntar sus concepciones en pos del beneficio de la comunidad, misma que a su vez, ha sabido relacionarse de la mejor manera con ambas posturas, tal y como nos indica el hecho, de que primero acudan al chamán para obtener un diagnóstico basado en su sistema de creencias y que a partir de éste, decidan si es conveniente o no, acudir con los médicos.

En cuanto a la relación entre médicos institucionalizados y médicos tradicionales, los chamanes señalaron que llevan una relación de mutuo respeto, ya que unos dependen de los otros, pues cuando una "velada" no es suficiente para curar a alguien, ellos mandan a "su gente" con los médicos de las clínicas y éstos a su vez, recomiendan a sus pacientes mazatecos visitar a sus médicos tradicionales locales, para tratar enfermedades leves o en su defecto, como recurso alternativo de curación. Esta estrategia adoptada por los médicos institucionalizados, resulta lógica, si consideramos que en muchos casos, existen enfermedades que físicamente pueden ser entendidas y tratadas por la ciencia, pero no son asimiladas de la misma forma por las tradiciones culturales de los pacientes. En estos casos,

los médicos tradicionales les sirven como apoyo, ya que éstos hablan y entienden el mismo lenguaje simbólico de salud-enfermedad inserto en las diversas tradiciones culturales a que se refieran, tal y como es el caso de los mazatecos en Huautla de Jiménez<sup>80</sup>.

### 5.7 Chamanes, guías y charlatanes

El hecho de que en Huautla existan tantos médicos tradicionales, que anualmente estimulan el arribo de cientos de turistas a la región, ha ocasionado que junto con los chamanes verdaderos, también surjan imitadores que buscan adherirse de las ventajas económicas que esto representa.

Antes de profundizar en la dinámica social que encarnan tanto chamanes, como guías y charlatanes, trataremos de explicar brevemente a qué nos referimos cuando hablamos de cada uno de ellos.

En cuanto a los chamanes no vamos a profundizar, ya que a lo largo de este capítulo hemos descrito las principales características que encarnan estos personajes, pero con el fin de relacionarlos directamente con los otros dos actores sociales a tratar, tan sólo recordaremos algunas características básicas: los chamanes, nacen con el don de la sanación, saben manejar los honguitos, anteponen el bienestar del paciente al dinero, conocen el uso y significado de cada elemento implicado en las "veladas", toma los honguitos junto con sus pacientes, saben realizar interpretaciones de todo lo experimentado durante el "viaje" y desarrollan una imagen socialmente ejemplar.

Los guías, de acuerdo con lo expresado por la PG, pueden tener exactamente las mismas características y cualidades de un chamán, a excepción de dos: No nacen con el don de la sanación y no pueden realizar interpretaciones al mismo nivel que un chamán aunque

---

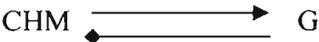
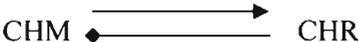
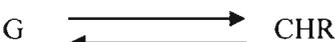
<sup>80</sup> Al respecto Incháustegui (1977, p.13), señala: [para los mazatecos] “los sobrenaturales causan las enfermedades y los males ‘que no son de este mundo’, los espantos diferentes de los ‘males de este mundo’ como son, en vía de ejemplo, los varios ‘antojos’. Esta clasificación es la que define el conocimiento y la práctica mágico-médica de los mazatecos. Además, ellos tienen ‘espíritu de arriba’, vulnerable a los males ‘que no son de este mundo’. Los fuereños tienen ‘espíritu de abajo’, vulnerable preferentemente a ‘los males de este mundo’”.

tengan mucha experiencia (no hay que olvidar, que páginas atrás, DA nos señalaba que la capacidad de interpretación es el rasgo característico que nos permite saber quién es o no, un chamán).

Los charlatanes, por otra parte y de acuerdo con lo expresado por todos los entrevistados, son personas que dicen ser chamanes y dan los honguitos, pero no poseen el don de la sanación, desconocen cómo se realiza el ritual; siempre van a estar más interesados por el dinero que por el problema que tenga la gente, regularmente cobran por adelantado y rara vez consumen honguitos junto con los comensales.

En el Cuadro 5.3, podemos observar la relación proporcional que existe entre estos tres actores sociales, de la cual podemos entender que hipotéticamente: "Todo chamán podría ser guía y charlatán", mientras que en lo real: "Ningún guía o charlatán, podrá ser chamán".

**Cuadro 5.3**  
**Relación Chamán - Guía - Charlatán**

	<p>El chamán podría ser guía*</p> <p>El guía no puede ser chamán</p>
	<p>El chamán podría ser charlatán*</p> <p>El charlatán no puede ser chamán</p>
	<p>El guía puede ser charlatán</p> <p>El charlatán puede ser guía</p>
	<p>El guía tiene todos los conocimientos excepto el don de la curación</p> <p>El charlatán puede o no tener los conocimientos, tampoco tiene el don</p>

CHM: Chamán

CHR: Charlatán

G: Guía

\*Se refiere específicamente a la capacidad implícita, no manifiesta

Los tres chamanes coincidieron en que saben de la existencia de los charlatanes, porque sus pacientes suelen quejarse con ellos de que otras personas los engañaron y les quitaron su dinero sin curarlos o ayudarlos. Al preferir el dinero sobre el bienestar de los pacientes, los charlatanes desprestigian a los chamanes, pues crean la mala imagen de que éstos son mercenarios, y dado que mucha de la gente que acude no es mazateca, suelen irse con esa mala imagen y no regresan. Los entrevistados nos aconsejan que para no caer con los charlatanes, debemos preguntar a la gente de Huautla con quién acudir, y no llegar y consumir con la primera persona que nos ofrezca sus servicios, recomiendan que nos quedemos algunos días en la comunidad para que vayamos preguntando hasta que se encuentre a alguna persona que nos inspire absoluta confianza.

Al respecto, doña M<sup>a</sup> Luisa (ANC) explica:

*Los charlatanes se identifican porque ofrecen sus servicios en los autobuses o enseñando los hongos, los verdaderos guías están en sus casas; los charlatanes aprovechan para sacarles dinero; los verdaderos son contados, se puede investigar con familias de confianza. Los charlatanes nada más ven gente de fuera y luego, luego ahí están y ofreciendo hasta hongos, ahí les ofrecen luego, luego los honguitos, pero no, hay mucha gente que nada más sacan dinero a las personas y es que todo mundo ya quiere saber hacer eso, pero para sacar dinero, pero hay gente ya grande que se dedica ya a eso, luego, entre comentario y comentario, ustedes ya se van dando cuenta de quién es la persona, ya se ve grande, luego se ve también que no es abusiva, que luego les cobran, ya quieren cobrar ya un dinerito*

De esta información podemos concluir que el principal rasgo que identifica a los charlatanes, es que están más interesados por el dinero que por ayudar a los comensales, aunque es importante mencionar que la mayoría de los entrevistados señalaron que éstos sólo se atreven a estafar a quienes identifican que no son mazatecos, de ahí que únicamente trabajen con turistas, ya que a las personas de la región difícilmente podrían engañarlas,

además de que entre los mazatecos, es común que cada familia tenga a su chamán de cabecera, situación que hace muy difícil que caigan en manos de falsos chamanes.

Retomando lo anterior y complementándolo tanto con las entrevistas, como con las notas de campo que elaboré durante mi estadía en la región mazateca, me fue posible elaborar el siguiente análisis respecto a los charlatanes y los guías.

Coincido con los informantes en cuanto a que guías y charlatanes (principalmente) representan un factor de desvirtuación del ritual de las "veladas", situación que pudiera verse reflejada en la forma de vivir y experimentar el ritual en un futuro. Sin embargo, en la realidad, personalmente considero que esto no es del todo así, por las siguientes razones:

En primer lugar, el hecho de que los charlatanes trabajen principalmente con personas ajenas a la cultura, nos indica que el grado de identificación y conocimiento del ritual, por parte de personas no especializadas en el tema (PG), es alto, y por lo tanto nos permite comprender que las "veladas" son un elemento de fuerte arraigo cotidiano dentro de la ICM, ya que como hemos visto, es una costumbre que se practica en muchos hogares mazatecos e involucra a la mayoría de miembros de la familia, desde pequeños de nueve, diez años, hasta ancianos y guías de familia.

El hecho de que el factor económico sea el principal motivo que orille a algunos mazatecos a lucrar con el ritual, es hasta cierto punto alentador, ya que esto nos indica que están siendo motivados por la necesidad y no por la indiferencia, y una vez más, el hecho de que la obtención de dinero sea dirigido a personas ajenas a la región, refleja que se trata de una relación totalmente comercial, que difícilmente podría establecerse entre miembros de la misma cultura. Ahora, no tan sólo hay que mirar a los "charlatanes", también hay que voltear los ojos a los turistas que acuden, ya que el proceso de lucro, no puede desarrollarse sin una contraparte que lo complemente, esto es:

La mayoría de personas que acuden a la sierra con el fin de experimentar una "velada", en realidad no arriban guiadas por motivaciones iguales o siquiera semejantes a los que impulsan a los mazatecos a acudir a un ritual; por supuesto, esto puede ser resultado de que ambas poblaciones provienen de contextos socioculturales diferentes. Sin embargo, durante el tiempo que radiqué en la zona, el trato constante tanto con mazatecos, como con turistas, me permitió comprender que dichas diferencias aunque complejas, en realidad cumplen con una función muy importante dentro de la dinámica sociocultural de los mazatecos. A continuación, y a manera de conclusión para este apartado, presentaré lo que yo pude comprender al respecto.

Recuerdo que durante los primeros meses de vivir en la sierra, me molestaban las hordas de hippies y excéntricos que llegaban a Huautla motivados por el deseo de experimentar con los honguitos ya sea con o sin chamán (en esta ocasión únicamente me referiré a los que decidían buscar la guía de un "chamán"). Algunas semanas antes de que comenzaran las lluvias, era notorio el incremento de individuos que hablaban de los honguitos y cada vez con mayor frecuencia, era posible enterarse de personas que decían ser chamanes. Ya para julio y agosto, la dinámica de la comunidad era totalmente guiada por el ritual, sus chamanes y sus comensales. Por las calles podían verse artesanos viajeros, chicos frescos de aspecto desaliñado y cabos< de innegables gustos rockeros. Durante los paseos por Huautla y sus alrededores, era constantemente abordado por niños o jóvenes que amablemente y por un módico precio, me ofrecían un "tamal"<sup>81</sup> de honguitos, o los servicios de chamanes, que por alguna extraña razón, siempre resultaban ser familiares de María Sabina.

Por mucho tiempo, no podía dar crédito a que los propios mazatecos lucrarán con un ritual que (en un aparente doble discurso), decían que era muy sagrado para ellos, pero que en la realidad ofrecían en las calles al mejor postor. Así transcurrieron varias semanas o en realidad un par de meses, hasta que hacia finales de agosto, se dio relativamente terminada la temporada de hongos o mejor dicho, el arribo masivo de turistas. A partir de septiembre,

---

<sup>81</sup> Paquete que contiene entre cinco y diez pares de honguitos, su precio varía entre los 50 y los 150 pesos.

la comunidad lentamente fue regresando a la normalidad y fue hasta entonces, cuando comprendí la verdadera dinámica de la que fui testigo.

Durante junio, julio y agosto, la comunidad y sus rituales, están totalmente dedicados a los turistas, es entonces cuando afloran los "charlatanes" y guías, que ofrecen "veladas" al "estilo tradicional mazateco", donde los costos por comensal varían desde los 300 hasta los \$1000 y debe pagarse por lo menos la mitad por adelantado. Esta cuota, incluye algunos pares de honguitos (por lo regular del tipo *Derrumbe* y *San Isidro*), así como cantos y rezos en mazateco, y limpias con huevo y copal. El ritual dura toda la noche y no es necesario guardar ninguna dieta. Si es el caso que el "chamán" o guía, no hable español, se debe pagar a un traductor que generalmente resulta ser familiar del mismo. Normalmente este tipo de rituales se realiza con grupos que van desde los tres hasta los diez o quince participantes. Las personas que acuden, no se interesan por investigar si hay que seguir algún procedimiento previo o de preparación para consumir los hongos; por lo regular carecen de un motivo de asistencia más allá de la curiosidad, y su deseo imperante, es acudir a un ritual con un "chamán" pobre, que hable mazateco y que viva en una choza vieja y rústica carente de todo y adornada por muchos niños flacos, sucios y con notables signos de desnutrición, que les permitan sentir que están contribuyendo a apoyar (con su pago) al progreso de una familia indígena. Los falsos chamanes, por su parte, aparte del hogar que habitan cotidianamente durante todo el año, poseen casas o chozas que cumplen con los requerimientos de pobreza y mendicidad que busca el turismo. Cuando realizan un ritual, suelen llevar a hijos, sobrinos o nietos, para que complementen el ambiente demandado por sus comensales.

Como podemos observar, este tipo de rituales, es irónicamente, totalmente honesto, ya que lo que busca el charlatán, es obtener una buena remuneración económica, pero a cambio, se preocupa por recrear el ambiente surrealista buscado por los turistas. Estos, a su vez, en realidad no van buscando un chamán tradicional indígena, sino que buscan experimentar un ritual exótico que les haga sentirse en comunión con la naturaleza y los pueblos oprimidos de México y están dispuestos a pagar muy bien por ver satisfecha su demanda.

Cuando comprendí que, en realidad, este tipo de (cultural, más no socialmente) falsos rituales, resultaban en verdad un honesto proceso de oferta y demanda, entendí entonces que al mismo tiempo, cumplen con la importante función de proteger a los verdaderos rituales y chamanes del contacto con los turistas irresponsables, ya que es poco probable que éstos, estén dispuestos a permanecer el tiempo requerido, así como a desarrollar todos los procesos que se necesitan para entrar en contacto con un auténtico chamán mazateco; mismo que a su vez, difícilmente se interesará por desarrollar un ritual a alguien ajeno a su cultura, cuya motivación es tan sólo la curiosidad.

De todo lo anterior, se puede concluir que en una sociedad y una cultura tan marcadamente influida por los chamanes, como es el caso de los mazatecos y de Huautla de Jiménez, la existencia de charlatanes más que un cáncer, es una necesidad que si bien, en apariencia parece perjudicar culturalmente, en realidad está sirviendo de barrera para modular el contacto entre ambos mundos, sobre todo si tomamos en cuenta que los charlatanes, sólo atienden a personas que no son mazatecas, pues a sus hermanos culturales, nunca podrían engañarlos y de hecho, el intentarlo, es extremadamente mal visto a nivel local. La PG, por su parte, parece haber comprendido este proceso, y en vez de erradicarlo, ha sabido modularlo, tratando de verse beneficiada también, situación que pude corroborar al darme cuenta que entre junio y agosto, casi ningún mazateco acude a ritual, pero ya en septiembre, cuando el turismo se ha ido, la asistencia de mazatecos a las "veladas" se ve notoriamente incrementado. Finalmente, cabe señalar que todo lo que he descrito hasta el momento, me hubiera sido imposible experimentarlo y entenderlo, si no hubiera permanecido por espacio de seis meses en Huautla, pues mucho de esto lo aprendí a partir de la observación y otro tanto, de las charlas informales con los habitantes de la sierra.

## **5.8 A manera de conclusión**

A lo largo de este capítulo hemos analizado las principales características de la vida personal y social de los chamanes. A partir de la información proporcionada por todos los entrevistados, logramos redactar una caracterización del vocablo *chamán mazateco*. Posteriormente analizamos el proceso de iniciación chamánica, misma que determinamos

está constituida por cuatro fases que van, desde nacer con el don de la sanación, hasta el proceso de transmisión de conocimientos.

También revisamos las principales características que condujeron a los chamanes entrevistados a elegir dicho estilo de vida, así como las circunstancias bajo las cuáles atendieron a su primer paciente. Una vez que iniciaron su vida chamánica, explicamos las modificaciones que esto representó tanto a nivel personal, como a nivel familiar y social o comunitario. Distinguimos a los chamanes de otros médicos tradicionales mazatecos, y a partir de ahí, comenzamos a analizar la función social y cultural que les es asignada como médicos tradicionales, para esto, nos apoyamos de las declaraciones de la PG.

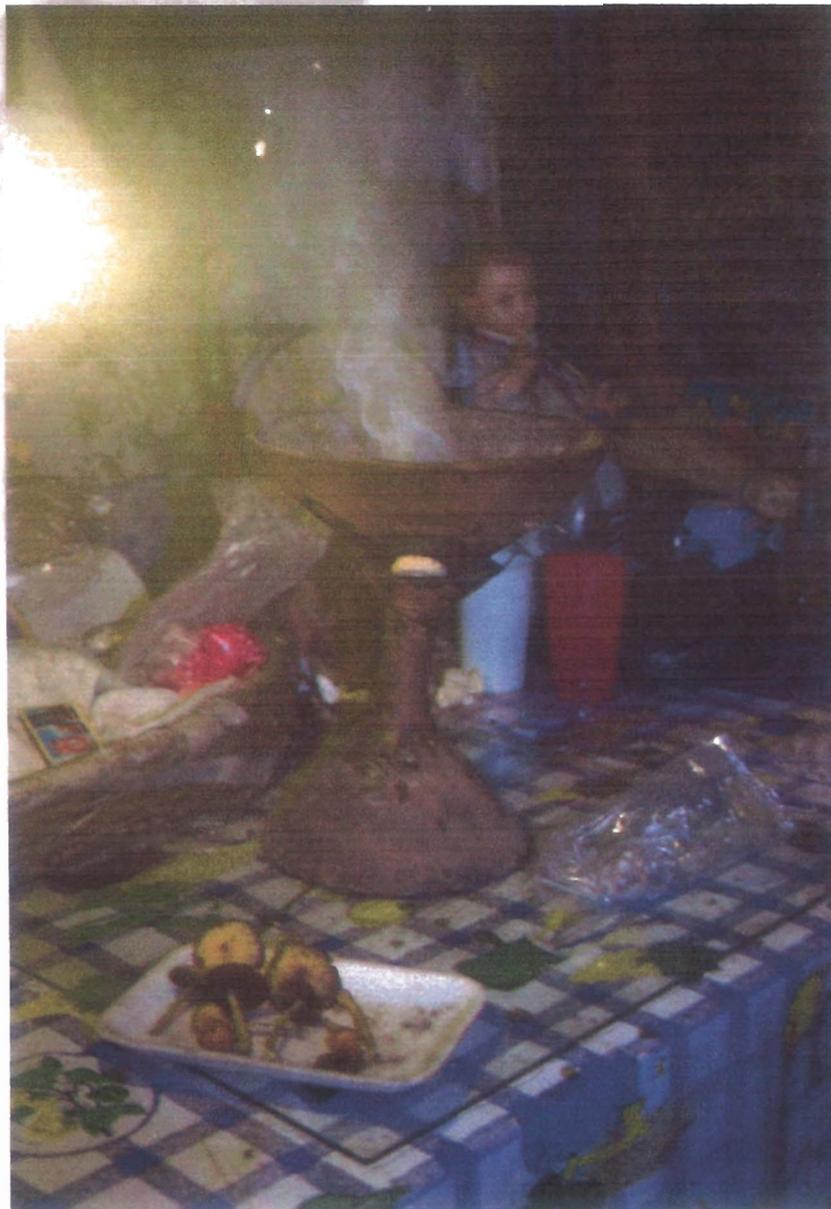
La información de la PG, nos permitió saber cómo son entendidos los chamanes hacia el interior de las comunidades mazatecas, así como los roles que les son asignados socioculturalmente. De lo expuesto por la PG, logramos establecer las principales características que diferencian a un chamán de un guía (persona que puede tener los mismos conocimientos y cualidades de un chamán, a excepción de que no tienen el don de la sanación y ni la capacidad para poder interpretar) y de un charlatán (persona que no posee las habilidades necesarias ni para ser chamán, ni para realizar una "velada", sólo se preocupan por el dinero y únicamente atienden a turistas). Finalmente, a partir de las entrevistas y de mis diarios de campo, logré establecer una posible función de integración cultural, desempeñada por los guías y charlatanes para (de manera indirecta), proteger a los verdaderos chamanes y rituales, del arribo masivo de turistas.

Como puede observarse, este capítulo estuvo dedicado a las generalidades referentes a los chamanes, tanto en el ámbito personal, como en el social. Toda esta información, nos sirvió como preámbulo para dar paso al siguiente capítulo en donde analizaremos a las "veladas", tanto estructural, como social y culturalmente.

# CAPÍTULO 6

## “VELADAS”

RITUALES E IDENTIDAD  
CULTURAL MAZATECA



## CAPÍTULO 6

### "VELADAS" RITUALES E IDENTIDAD CULTURAL MAZATECA

*"Al principio fue el verbo y el verbo se convirtió en carne. Al principio fue la carne y la carne se convirtió en palabra"*

*Henry Munn  
"Los hongos del lenguaje"*

Durante el presente capítulo, describiremos la forma en la que se estructura una "velada", así como la función sociocultural que desempeña dentro de la identidad cultural mazateca (ICM). Para dicho análisis, retomamos el mismo formato del capítulo anterior, es decir, que utilizamos la información obtenida tanto de las entrevistas con la población general (PG), como las realizadas con los chamanes, y en ciertos momentos, también nos apoyamos en los registros de mis diarios de campo. En cada caso, reseñamos la fuente de donde se obtuvieron los datos presentados y una vez más, los chamanes son identificados con las mismas abreviaturas utilizadas en el capítulo cinco: DG (doña Gudelia); DI (doña Inés) y DA (don Alfonso).

Con el fin de facilitar la comprensión de los datos, hemos dividido su presentación en cuatro bloques. El primero se refiere a la construcción de una definición de "velada" y fue elaborado a partir de la información proporcionada tanto por los chamanes como por PG; el segundo se refiere a los preparativos necesarios para la realización del ritual y prácticamente está conformado por información obtenida únicamente de los chamanes, aunque en algunos casos nos apoyamos en aportaciones de la PG; el tercer apartado, versa entorno a la estructuración y desarrollo secuencial del ritual, aquí básicamente todos los datos se obtuvieron de los chamanes; y finalmente, el cuarto bloque analiza la función sociocultural de las "veladas" y el rol que desempeñan dentro de la ICM, por tal motivo, su estructuración se hizo a partir de lo expresado por la PG.

## 6.1 Antecedentes del estudio de las "veladas"

Los primeros artículos acerca de las "veladas" mazatecas, fueron realizados por Roberto Weitlaner (en 1936) y Jean Basset Johnson (en 1939), a finales de la década de los 30's<sup>82</sup>, lamentablemente, éstos no lograron captar el interés de la comunidad científica. No fue sino hasta que a mediados de los años 50's, tras la publicación de los primeros artículos realizados por Gordon Wasson y su esposa la doctora Valentina Pavlona Wasson (1953, 1957, 1958, 1962, 1963)<sup>83</sup>, cuando adquirieron fama mundial tanto la comunidad de Huautla de Jiménez, como la chamana María Sabina<sup>84</sup>.

A partir de entonces, el ritual de ingesta de hongos "velada", ha sido el elemento más conocido e investigado de la cultura mazateca, sobre este tema se han realizado innumerables estudios y existe una gran cantidad de libros publicados al respecto. Tal vez el factor que más ha originado dicho interés entre las diversas comunidades de investigadores sociales y culturales, es el que se refiere a la vida de la chamana más famosa de la sierra mazateca: doña María Sabina.

Basándonos en el hecho de que ya existen muchas investigaciones que versan en torno a la vida de María Sabina, omitiremos dicha información y en su lugar, referiremos a los interesados en el tema, a la bibliografía presentada al final de este trabajo, donde hemos reseñado los libros que, a mi parecer, contienen la información más interesante al respecto. Sin embargo -como veremos más adelante-, debido a que esta chamana es un referente que constantemente aflora cuando se habla de las "veladas" -incluso entre los propios mazatecos-, me pareció imprescindible señalar de dónde es que surgió su fama y cómo es que ésta se vio reflejada en el desarrollo económico y cultural de Huautla de Jiménez y de la sierra mazateca en general<sup>85</sup>.

---

<sup>82</sup> Para mayor información acerca del "descubrimiento" de las "veladas" y los honguitos, consultar los trabajos de Benítez, Tibón, y Hernández Assemat.

<sup>83</sup> Ver Capítulo 2 y referencias bibliográficas al final del presente trabajo.

<sup>84</sup> Respecto a la fama adquirida por la comunidad y su chamana, también contribuyó enormemente el trabajo de Frenando Benítez, *Los hongos alucinantes*, publicado en 1964.

<sup>85</sup> Respecto a la influencia que ha tenido la fama de María Sabina en el desarrollo de Huautla de Jiménez, ver Capítulo 4 de este mismo trabajo, donde hablamos de las "veladas" como elemento integral de la ICM.

A continuación presentaremos la información que obtuvimos sobre las "veladas" a partir de las diversas entrevistas realizadas con los informantes; cabe señalar que si bien, en algunos temas nos apoyamos en lo publicado por otros autores, en términos generales, procuramos darle más importancia a los datos obtenidos durante el trabajo de campo, con el fin de exponer información particular que no exista en la literatura especializada, y que a su vez, nos permita aportar nuevos elementos respecto a nuestro tema de interés.

## **6.2 Velar y vigilar; en busca de una definición de "velada"**

Como ya hemos mencionado, existen muchas investigaciones que han abordado el tema de las "veladas" y su utilización como parte de la medicina tradicional mazateca; sin embargo, es importante señalar que independientemente de que cada una trate el tema desde el punto de vista personal y profesional de su autor, todas parecen dar por sentado el significado del concepto "velada" y más que definirlo, se han dedicado a describirlo.

Dentro de toda la investigación documental que realicé sobre el tema, no pude hallar una sola definición que me sirviera de base para poder elaborar o comparar la que presentaré a continuación. Este detalle me parece muy importante, pues resulta significativo que hasta el momento, se haya trabajado tan poco al respecto. En la mayoría de los casos me he encontrado con interesantes descripciones de la forma en que se realiza el ritual (Benítez, 1970; Munn, 1976; Tibón, 1983; Boege, 1988) e incluso del significado de muchos de sus elementos (Incháustegui, 1977; Estrada, 1977; Carrera, 1986), pero en ningún caso, hallé una definición específica, ya sea elaborada por el propio investigador o por sus informantes.

Basándome en lo anterior, considero que una de las principales aportaciones de este trabajo, es que presentará una definición de "velada" que resulta muy significativa, debido a que no fue elaborada a partir de consideraciones personales, sino que por el contrario, se construyó directamente con base en lo que expresaron todos los informantes tanto chamanes como PG, situación que resultó conveniente en dos sentidos principales: por un lado, porque los datos surgieron directamente de actores culturales mazatecos; y por otro,

porque dichos agentes culturales contemplan simbólicamente la mayoría de características de los habitantes de la sierra, esto es, dentro de los informantes, existen tanto hombres como mujeres, jóvenes y adultos, consumidores y no consumidores de honguitos, casados, solteros y viudos, así como chamanes y no chamanes. De tal forma que si bien, la cantidad total de entrevistados no sea la suficiente para poder considerarla como representativa de los habitantes de la sierra, sí puede ser contemplada como un precedente formal de la manera en que podría estructurarse en un futuro.

Con el fin de contextualizar la definición que presentaremos, es importante mencionar que de la escasa información que existe al respecto en la literatura especializada, se puede entender que para la mayoría de los autores (y en cierto sentido, también para algunos de los entrevistados), la explicación más lógica del porqué se le llama "velada" al ritual de ingesta de honguitos entre los mazatecos, es debido a que al ser un ritual nocturno, implica que los participantes se desvelen, es decir, que no duerman, situación lógica si comprendemos que entre los efectos alucinógenos de los hongos y el proceso de rezos y peticiones, pueden transcurrir entre cinco y ocho horas. Más adelante veremos que esto no es del todo correcto, pero puede entenderse como uno de los motivos por los cuales los demás autores no han ahondado al respecto.

Con el objetivo de construir una definición apropiada acerca del ritual, nos basamos en lo expresado por los doce integrantes de la PG, quienes señalaron que una "velada" podría definirse como:

Un ritual nocturno que consiste en tomar los honguitos con el fin de curar enfermedades físicas o espirituales, requiriéndose para esto, el apoyo de un chamán

Al respecto, los tres chamanes ahondaron más en cuanto a la definición, explicándonos que:

Se realiza a oscuras para que Dios te ilumine y se llama "velada", porque el chamán se desvela vigilando el espíritu, porque vigilar es igual que velar

De todo lo anterior, podemos concluir que para los habitantes de Huautla de Jiménez, tanto chamanes como PG, una "velada" se define como:

*Un ritual de curación física y espiritual, que se realiza en la noche y a oscuras con el fin de que Dios te ilumine. Consiste en tomar los honguitos con la guía de un chamán, quien se desvela vigilando el espíritu, porque "vigilar" es igual que "velar"*

Partiendo de la definición anterior, podemos comprender que el mote de "velada", va más allá de lo que mencionan ciertos autores al respecto, ya que como indicaron mis entrevistados, "velar" no sólo se refiere a mantenerse despierto toda la noche, sino que tiene una connotación más compleja, donde se entiende que "velar" es sinónimo de "vigilar", pero de un vigilar no únicamente físico, sino que es un vigilar en el plano de lo espiritual, situación que hace inevitable el apoyo de un chamán, ya que únicamente éstos son los que conocen el mundo de los espíritus y por ende, pueden guiarnos y protegernos, pues de otra forma, se correría el riesgo de quedar atrapado en un universo extraño que no depende de los niveles de tiempo y espacio de nuestro mundo cotidiano. Al respecto, Eliade (1960, p.24) señala: "Los chamanes son 'elegidos', y como tales tienen entrada en una zona de lo sagrado, inaccesible a los demás miembros de la comunidad".

El comprender que una "velada" es un ritual que implica un sinnúmero de elementos y circunstancias que van más allá de la lógica cotidiana, es una primicia indispensable para comenzar a analizarlas y poder entenderlas. Esta apremiante necesidad de entender las cosas más allá de lo que en principio aparentan, nos permitirá hacia el final de este capítulo, comprender el cómo y el porqué de la función que cumplen las "veladas" dentro de la ICM.

Con el fin de facilitar el análisis acerca del ritual, hemos decidido presentarlo cronológicamente, es decir, que la revisión de los datos se realizará en el mismo orden secuencial en el que se presentarían si en realidad quisiéramos asistir a una "velada", de tal forma que comenzaremos con los preparativos para el ritual y concluiremos con la interpretación del "viaje".

### **6.3 Preparativos para el ritual**

El primer paso para asistir a una "velada", consiste en tener un motivo que nos haga sentir la necesidad de utilizarla; como indicamos en capítulos anteriores, estas necesidades pueden ser: enfermedades físicas o espirituales de carácter personal o familiar, problemas laborales, escolares, agrarios, entre otros<sup>86</sup>.

Después de que se cuenta con un motivo de asistencia, se procede a buscar a un chamán cuya elección está determinada por dos circunstancias principales. La primera depende directamente de la necesidad que se tenga, ya que -como indicamos en el capítulo anterior- dentro de la cultura mazateca existen diversos tipos de chamanes que se especializan en diferentes formas de curación. La segunda, se refiere a la fiabilidad y confianza en el mismo, para este motivo, los entrevistados nos señalaron que la mejor forma de elegir al chamán es preguntando con familiares y amigos (en el caso de los mazatecos) o entrevistarse previamente con diversos chamanes hasta encontrar al que nos inspire la mayor confianza (para visitantes de la región).

Una vez que se ha elegido al chamán idóneo para satisfacer nuestra necesidad, se procede a iniciar formalmente con los preparativos para el ritual. En este sentido, todos los informantes explicaron que lo primero que se tiene que hacer, antes de acudir a una "velada", es guardar una dieta especial, cuya estructura y significado analizaremos a continuación.

---

<sup>86</sup> Al respecto, los tres chamanes nos indicaron que en sus respectivos casos, los motivos por los que más acude la gente con ellos, son: curiosidad, baja autoestima, problemas familiares o laborales, enfermedad, espantos, entre otros.

### **6.3.1 La dieta previa y posterior al ritual.**

Cuando cuestioné a los quince entrevistados (tanto chamanes como PG) acerca de si se debía realizar algún tipo de preparación previa a la asistencia a una "velada", todos atinaron a contestarme que lo primero que tiene que hacerse es guardar una dieta especial que inicia tres o cuatro días antes del ritual y que concluye tres o cuatro días después de realizado el mismo. Debido a que la información proporcionada por los cinco grupos generales no varió considerablemente entre sí, decidí presentar en mayor medida, los datos obtenidos de los chamanes, basándome en el hecho de que éstos son más profundos y detallados, circunstancia lógica si consideramos que el conocer perfectamente el uso y significado de los elementos que intervienen en la dieta es un requerimiento básico para el ejercicio de la vocación chamánica mazateca.

La dieta se divide en tres momentos diferentes, el primero se refiere a los días previos al ritual; el segundo, al día en que se realiza el mismo; mientras que el tercero contempla los días posteriores a la "velada". Todas las acciones implicadas en la dieta, así como sus significados, son presentados en el Cuadro 6.1.

Es importante señalar que los jóvenes y adultos NC, hicieron énfasis en la necesidad de guardar ayuno el día del ritual, mientras que las dos poblaciones consumidoras no lo mencionaron. La diferencia de opinión entre estos grupos puede radicar en la experiencia de unos y la falta de experiencia de los otros, pues si bien es cierto que se debe cuidar lo que se consume, los chamanes recomiendan no guardar ayuno total, pues el cuerpo se debilita mucho y el efecto del honguito puede "caerle muy pesado" al organismo.

**CUADRO 6.1**  
**PERIODOS Y SIGNIFICADOS DE LA ABSTINENCIA**

<b>Durante 4 días antes del ritual</b>	
<b>Dieta</b>	<b>Motivo y significado</b>
No tener relaciones sexuales	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Purifica cuerpo y alma</li> <li>➤ Si no se guarda, la gente se puede volver loca</li> <li>➤ Si no se guarda, el honguito "cae pesado" y enseña cosas feas</li> </ul>
No consumir tabaco, alcohol o droga	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Es una forma de mostrar respeto a los hongos sagrados</li> <li>➤ Purifica cuerpo y alma</li> <li>➤ El alcohol y la droga, se pueden cruzar con el efecto del honguito y enfermar a la gente</li> <li>➤ Si no se respeta, la gente se puede enloquecer</li> </ul>
No comer carne res o cerdo (guardar dieta blanda)	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Se utiliza para purificar el organismo</li> <li>➤ Los cerdos comen basura y manchan el ritual</li> <li>➤ Tanto a cerdos como a reses, los matan violentamente y su carne guarda esa energía</li> </ul>
No comer frijol negro	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Descarga energéticamente al páncreas</li> <li>➤ El color negro se mantiene impregnado al aparato digestivo alterando el proceso de digestión</li> <li>➤ El color negro opaca la luz (iluminación) del honguito durante el ritual</li> </ul>
No decir groserías, o participar de chismes e intrigas	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Obliga a desarrollar cierto tipo de higiene mental que contribuya a la claridad de la mente durante el "viaje"</li> </ul>
<b>El día del ritual</b>	
Usar ropa limpia	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ La ropa sucia contiene "aire" y energías negativas que pueden afectar durante el "viaje"</li> <li>➤ Una "velada" es un ritual muy sagrado al que hay que asistir como si se fuera a una fiesta, pues es un encuentro con Dios</li> </ul>
No comer huevo	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ El huevo es un elemento muy sagrado dentro del ritual debido a que con él se realizan las limpiezas que controlan las energías y es un mensajero de los espíritus</li> </ul>
No tomar leche	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ La leche corta el efecto del honguito</li> </ul>
<b>Durante 4 días después del ritual</b>	
No tener relaciones sexuales	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Mismos motivos mencionados, a excepción del referido a los honguitos</li> <li>➤ No manchar el espíritu ya que después del ritual, éste queda limpio y purificado</li> </ul>
No consumir alcohol, droga o tabaco	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Mantener limpio y purificado el cuerpo</li> </ul>
No invitarle nada a nadie	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Se mancha la pureza del ritual</li> <li>➤ Debido a que se hizo un ofrecimiento, se pierden los días de dieta previos a la "velada"</li> <li>➤ Ya que se está guardando abstinencia sexual, si se le invita algo, a alguien que no se esté absteniendo también, éste nos ensucia espiritualmente y echa a perder la "velada", pues anula las peticiones.</li> </ul>

Dentro de los elementos implicados, pude distinguir dos que para todos mis informantes son los más importantes. El primero se refiere al hecho de no tener relaciones sexuales durante los cuatro días previos al ritual ya que, como pude observarse en el Cuadro 6.1, ellos consideran que si no se respeta este requerimiento, las personas se pueden volver "locas", o en otras palabras, correr el riesgo de perder el alma y quedarse atrapado en el "viaje". Al respecto DI comenta:

*Cuatro días antes ya no debe haber relaciones, ni amor, ni nada con su misma pareja, porque los diocesitos son muy sagrados, no puedes cometer ese error, porque te puedes alocar. De ahí viene que está loca la gente, que se siente mal la gente, por eso es de que muchos te dicen que no debes de tener relación*

La anterior es una de las razones por las que entre los mazatecos, los chamanes suelen ser personas de edad avanzada o en el caso de las mujeres, se prefiere que sean viudas, pues como señala Boege (1988, pp.170, 172): “La gente les confía más que van a guardar la dieta. Y es que es necesario guardar abstinencia sexual antes y después de la ceremonia de curación [...] y una viuda está fuera de las alianzas sexuales...”

Otra consecuencia de no respetar la abstinencia sexual, es que los honguitos pueden no hacer efecto o caerle muy pesados al comensal y enseñarle cosas feas. Los informantes consideran que esta es la forma en que los hongos manifiestan su disgusto porque el consumidor desea obtener un provecho de ellos, pero no está dispuesto a sacrificar nada a cambio.

El segundo elemento más importante, según los informantes; se refiere al hecho de no invitarle nada a nadie durante cuatro días posteriores a la "velada". Como podemos ver en el Cuadro 6.1, el motivo por el que se realiza esto, es porque los mazatecos consideran que se "mancha el ritual" y vuelve inútil tanto a la dieta previa, como al ritual mismo. En un sentido más específico, varios de los entrevistados me explicaron que después de haber

realizado la "velada", tanto el cuerpo como el espíritu quedan limpios<sup>87</sup> y es necesario mantener esta pureza por espacio de cuatro días, con el fin de demostrarle respeto al honguito, así como para simbolizar una especie de pago por los favores recibidos. La forma de proteger este sentimiento de "limpieza", es evitando compartir los alimentos con los conocidos, debido a que no se puede saber si éstos han tenido relaciones sexuales recientemente. Si es el caso de que se le comparta algo a cualquier persona que haya tenido sexo durante el periodo en que el comensal ha guardado dieta (previa y posterior al ritual), automáticamente se mancha el alma del consumidor y esto vuelve inútil la "velada", ya que espiritualmente se considera que como la persona con quien se compartió no está limpia, ensucia al comensal y anula la petición que se realizó durante el ritual. Sobre esto, doña Estela ANC, nos comenta:

*Después del ritual, no se debe dar comida o agua o lo que uno prepara a otra gente, a la gente que tenga pareja, porque ahí se pierde, se pierden los días de guardar; si no se guardan esos cuatro días, se quedan mal, no se curan y de balde fue la "velada".*

Como puede observarse, la dieta es un proceso complejo que implica modificar sustancialmente las dinámicas de vida cotidiana tanto personal como familiar. Pero más allá de lo que representa en el plano social, en la dimensión de lo cultural, encierra una compleja cosmogonía que nos habla de la forma simbólica en que los mazatecos entienden al mundo.

Un último punto que es importante mencionar antes de concluir este apartado, es que la dieta no está únicamente referida a los comensales y los chamanes, quienes son los protagonistas principales de una "velada", sino que también implica, a dos actores secundarios dentro de dicho ritual; por un lado nos estamos refiriendo (de ser el caso) a las personas que ayudan al chamán, ya que ellos también deben guardar la misma dieta, pues al estar involucrados en la realización del ritual, si no siguieran el proceso de abstinencia, podrían manchar y echar a perder al mismo. Por otro lado, estamos hablando de las

---

<sup>87</sup> Este sentimiento de "limpieza espiritual", es muy semejante a la concebida en la religión católica dentro de los rituales de bautizo y confesión, donde lo que se busca es limpiar de pecados el alma de sus practicantes.

personas que cortan y venden los honguitos (en los casos en que los chamanes los compran), ya que éstos también deben guardar la dieta<sup>88</sup>.

### 6.3.2 Momentos en los que se realizan las "veladas"

Otro aspecto de gran importancia que tiene que considerarse antes de iniciar formalmente la "velada", es el momento indicado en que ésta debe realizarse. Al respecto, los tres chamanes (al igual que los integrantes de la PG), coincidieron en señalar que el mejor momento del día para comenzar una "velada", es entre las 7 y las 9 p.m. Acerca del por qué de estas horas en específico, DI, señala:

*Se deben de realizar [las "veladas"] cuando comienza la noche porque es la hora más calmada, la hora más silenciosa que te puede permitir trabajar, hacer tu ritual bien, atender bien y ya en la noche está silencioso ¿sí?, de que ya entraste a la ceremonia, ya no te puedes salir para afuera, porque afuera ya no es para ti la noche, ya son para los malos espíritus. Ya te debes de encerrar y si te sales, es que tú mismo te estás perjudicando*

De la narración de DI, podemos comprender que el ritual se realiza en la noche, porque a esa hora empieza el silencio y es más fácil concentrarse para "viajar". Los informantes me señalaron que no se lleva a cabo en el día porque la luz debe ser interna, tal como señala DA:

*Por lo regular casi no se puede hacer en el día porque te obliga a cerrar los ojos, porque ya la luz es interna ¿sí?, tienes la luz interna para que encuentres la paz.*

---

<sup>88</sup> Para mayor información acerca de las características de la dieta seguida por las personas que cortan los honguitos, revisar el Apéndice 8, al final de este trabajo.

Con respecto a esto, DG nos señala que sí puede hacerse en el día, pero debe ser en un cuarto cerrado y totalmente oscuro, es decir, bajo circunstancias que simulen la calma y privacidad que hemos descrito con respecto a la realización nocturna del ritual. Un factor más que, de acuerdo con los informantes, debe considerarse en cuanto a la práctica de las "veladas", está determinado por la temporada en que se dan los honguitos, que según el calendario agrícola mazateco, comprende desde junio hasta a agosto (época de lluvias), aunque pueden durar en menor medida hasta enero. DI comenta al respecto:

*Pues horita, empezó desde junio, julio, agosto, septiembre, octubre, hasta diciembre hay todavía diocesitos, si acaso encuentras enero, pero si no, pues esta duro ¿sí?, porque ya febrero, marzo, abril, tiempo de calor, ya no se consigue ¿sí?, ya no se consigue.*

Esta breve explicación de DI, nos permite comprender que el clima es un elemento que también debe ser considerado en cuanto a la época en la cual se pueden realizar las "veladas", ya que al iniciar la temporada de lluvias comienzan a brotar los honguitos, marcando así el inicio formal de su temporada de abundancia y por ende, de la realización de "veladas". Lamentablemente, es inevitable mencionar que esta relación tradicional tan marcada, entre la época de hongos y el ejercicio de rituales, está en grave peligro en la actualidad, pues como señala don Valentín ANC:

*Los mejores hongos son los de junio, son los más fuertes porque tienen la fuerza de la naturaleza, pero desgraciadamente ahorita, por la deforestación, el clima está variando mucho, se está rompiendo el equilibrio ecológico, ahorita, este no era el clima de Huautla. El clima de Huautla hace diez años era de llovizna y neblina y ahorita vemos calor. Ahora se puede retrasar tantito, pero desde siempre ha sido en junio cuando empiezan los hongos.*

La narración anterior nos ayuda a contextualizar un fenómeno que se está viviendo en la actualidad en la sierra; que si bien, afecta en muchos aspectos diferentes (sobre todo de carácter agrícola), en el caso de las "veladas", nos permite comprender que éstas forman

parte de un universo de circunstancias tanto físicas como simbólicas dentro de la forma de entender al mundo por parte los mazatecos, pues el hecho de que tradicionalmente se considere que los honguitos brotan en junio (a la par de las lluvias) contiene una gran gama de significados rituales, que se relacionan con otras tradiciones mazatecas, tales como la recarga energética que realizan los chamanes el primero de mayo (en *Nindó Tococho* [Cerro de la Adoración] que es el sitio más sagrado de la sierra mazateca) como preámbulo para recibir a los honguitos<sup>89</sup>, o la preparación de la hojas de *Piciete* (que sirve como protector en las "veladas") para llevarlas a bendecir a la iglesia el 21 de junio, día de San Pedro, que es el patrono de dicho protector; tan solo por mencionar algunas.

### 6.3.3 Lugar de desarrollo del ritual

Una vez que se ha determinado el momento en que se iniciará la "velada", el chamán procede a preparar el sitio donde ésta se llevará a cabo. Al respecto, los tres chamanes entrevistados coincidieron en señalar que el ritual se desarrolla en un cuarto especial que debe ser silencioso, cerrado y oscuro. DI, nos comenta que el motivo por el que se debe realizar en un sitio especial, apartado de los demás cuartos de la casa, es porque:

*A veces hay gente que no conoces como es, si la gente es muy loca, o viene con malas intenciones y todo, y si tú lo haces en una cocina o lo haces en un lugar así donde tienes tus herramientas o algo, puede agarrar la gente, se aloca, se golpea, se pega ¡no!"*

Como podemos observar, uno de los principales motivos que orilla a los chamanes a tener un cuarto especial para realizar el ritual, es procurar la seguridad de los comensales. Otra característica que debe contener dicho lugar, es que en él, debe existir un altar donde se encuentren todos los elementos necesarios para el ritual, sobre esto, DG señala:

*Se tiene que realizar donde está el altar, porque si no hay altar, si no hay ningún santo pues, el efecto de los hongos se siente muy pesado y te lleva muy lejos el espíritu.*

---

<sup>89</sup> Ver Apéndice 7

Con respecto al altar, éste tiene una ubicación específica, ya que siempre debe estar dirigido hacia donde sale el Sol (Oriente). Sobre el significado de esta orientación en particular, Incháustegui (1994, p.36) señala: "El universo mazateco, orientado como todos los universos indígenas de oriente a poniente, está dominado por fuerzas duales; así, al oriente se encuentra el Padre Eterno y al poniente el Maligno. Más allá de los confines geográficos se extiende un mundo metafísico, pero en el centro se encuentra este mundo, cuyos 'dueños' son los 'güeros', los 'chicones', en una dimensión sobrenatural paralela" (citado en Quintanar y Maldonado, 1999, p.26).



*Altar tradicional mazateco*



*Los santos vigilan el "viaje"*

Cuando hablamos de un "altar"<sup>90</sup> (en el caso de los chamanes mazatecos), nos estamos refiriendo a una mesa de madera que contiene los diversos elementos que son necesarios para llevar a cabo el ritual a desarrollar. En el caso específico de las "veladas", el altar consta de una serie de objetos rituales, cuyo significado es expuesto en el apartado siguiente.

---

<sup>90</sup> Cabrera, Incháustegui y colaboradores (2002) señalan al respecto: "Entre el oriente y el poniente se encuentra este mundo (la tierra), que es una superficie plana, cuadrada y sostenida por cuatro postes, uno en cada esquina (*xingi*) y elevados sobre el agua. La casa, el altar y la milpa son espacios cuadrados equivalentes al mundo. El altar, por ejemplo, es una reproducción en pequeño de la cosmovisión mazateca: al lado oriental se encuentran las imágenes de los santos y enfrente de ellos se encienden las velas para activar a través de ellas, la comunicación.

### 6.3.3.1 Uso y significado de los elementos utilizados en una "velada"

Como mencionamos en el Capítulo 2, los rituales son encarnaciones míticas que conjugan tanto los elementos tradicionales y simbólicos que identifican a unas culturas de otras, como los factores histórico-sociales que conforman la identidad cultural de los sujetos que los practican. De tal forma que el significado que cada cultura otorgue a sus objetos rituales, depende directamente de sus mitos y tradiciones particulares. Sustentándonos en este hecho, podemos entender que los elementos que constituyen el ritual de las "veladas" no pueden ser comprendidos de forma individual, sino que tienen que ser analizados sobre la base de un contexto cultural mazateco.

Por todo lo anterior, es fundamental iniciar el análisis de los elementos rituales y sus respectivos significados, desde la fuente de donde nuestros chamanes aprendieron dichos saberes, pues de esta forma lograremos comprender en mejor forma el cómo y el por qué de los roles que les son asignados dentro del ritual.

Cada uno de los chamanes expresó una manera distinta de aprender el significado de los elementos. DI, explica que ella los conoció directamente de Dios, quien durante la ceremonia la iba guiando y le explicaba la función y significado de cada elemento. DA, por otro lado, nos comenta que él obtuvo este conocimiento preguntando y aprendiendo de diversos chamanes de la zona. Finalmente, DG integra en sí misma las dos formas de aprendizaje antes mencionadas, ya que ella dijo haber obtenido todos estos saberes a partir de observar y trabajar con su papá, así como por instrucción directa de Dios. De acuerdo con lo anterior, podemos concluir que las dos principales formas de aprendizaje presentes en este grupo son: por transmisión directa de un maestro y por instrucción directa de Dios durante el ritual (experiencia).

Con el fin de facilitar la comprensión del uso y significado de cada elemento ritual, nos basamos *estrictamente* en la información proporcionada por cada chamán y a partir de ésta, elaboramos el Cuadro 6.2, donde se presentan de manera general, los principales usos y significados que nuestros informantes refirieron para cada elemento.

Cuadro 6.2

Uso y significado de los elementos necesarios para realizar una "velada"

ELEMENTOS	USO Y SIGNIFICADO
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ SANTOS</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Aunque únicamente DG, mencionó a todos los Santos que hay en su altar y a los que les reza durante el ritual, podemos concluir, basándonos en las charlas informales que tuvimos con los otros chamanes, que son prácticamente los mismos Santos los que ellos emplean, situación ésta, que ejemplifica de manera concreta la influencia católica que ha sufrido este ritual prehispánico.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ FLORES</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ La característica más importante de la Flor, es su perfume, que sirve para agradar y alimentar a Dios, así como para mostrarle humildad ante las peticiones que se hacen</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ VELAS, VELADORAS Y CIRIOS</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Las Velas en general, representan la iluminación espiritual; se refieren a la luz (respuesta o cura) que uno busca al acudir al ritual. DI, nos especifica que la veladora significa la luz del nacimiento, mientras que la vela representa la luz bautismal.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ ACEITE</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Significa la iluminación del espíritu para que encuentre el camino hacia Dios.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ TABACO (<i>NICOTINA RÚSTICA</i>), PICIETE O SAN PEDRO</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Es un polvo protector, sirve para <i>guiar</i> durante el "viaje", los tres chamanes coinciden en la idea de que el <i>Piciete</i> es una "lámpara espiritual", que te ilumina y te guía en la búsqueda del espíritu.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ CAL</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Se ocupa mezclada con el <i>Piciete</i>, su principal significado es que representa al fuego y quema las malas vibras</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ AGUA BENDITA</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Representa limpieza y purificación, es un elemento que sacraliza el ritual.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ AGUA PURA</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Simboliza la limpieza del espíritu. Tiene dos funciones: Sondear la energía con el fin de equilibrarla y, sacar a la gente de estados de shock.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ CACAO</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Significa Oro, es el equivalente espiritual del dinero, se utiliza como pago a los dioses por los favores recibidos. DA, señala que también sirve como equilibrador de energía</li> </ul>

<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ PIEDRA DEL ILUMINADO</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Es un protector semejante al <i>Piciete</i>.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ ALCOHOL</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ El vino o alcohol, simboliza la sangre de Cristo.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ BIBLIA</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Representa, la palabra de Dios.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ COPAL</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ El humo del Copal, representa la senda que siguen los rezos y peticiones en su camino rumbo a Dios.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ HIERBAS, VELAS, FLORES Y SAN GABRIEL ARCÁNGEL</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ La Ruda, sirve para controlar la respiración del paciente; las Flores, el Zauco y el Laurel, se utilizan para hacer limpias y alejar la mala vibra. DG, nos comenta que cuando alguien se desorienta durante el viaje, ella le pide prestadas sus alas al Arcángel Gabriel, para ir a buscar el espíritu del paciente. DI, por otro lado, nos señala que las velas y las flores deben ser blancas, porque el ritual es una purificación ante Dios.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ HUEVO DE TOTOLA</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Representa al lenguaje espiritual, investiga y narra todo lo relacionado con los problemas o males que atañen al paciente.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ HUEVO DE GALLINA</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Es un catalizador espiritual que busca equilibrar la energía.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ PLUMA DE GUACAMAYA</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Simboliza al mensajero espiritual, que lleva las peticiones a Dios</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ BULTO MÁGICO</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ El "Bulto Mágico", es un tributo que se le paga a los dioses de la Sierra, con el fin de que protejan a sus habitantes. Se compone de: un huevo, algunas semillas de Cacao, una pluma de Guacamaya, papel amate blanco y un pabilo blanco. Simboliza dinero y es un pago por los favores y la protección recibida. Cuando se va iniciar una construcción, suelen enterrarse 5 bultos mágicos como pago a los dioses, con el fin de evitar que se cobren con la vida de algún trabajador.</li> </ul>



*Elementos constitutivos del altar mazateco*

Como ya mencionamos, el Cuadro 6.2, fue elaborado con base en los datos proporcionados por cada chamán, esta información es muy importante, pues a pesar de que cada uno tiene una explicación particular del significado y función de cada elemento ritual, cuando desglosamos la información, nos

dimos cuenta que a pesar de que todos tienen historias de vida distintas, e incluso modos de operar diferentes, el significado general de los elementos es muy parecido para los tres (situación que facilitó enormemente la estructuración del Cuadro 6.2), esto nos permite inferir, que la explicación simbólica de los elementos rituales, es un conocimiento que forma parte de la tradición oral mazateca y por ende es una parte integral de su identidad cultural.

La información anterior, puede sustentarse en el hecho de que el uso y significado que se hace de los elementos, es un conocimiento que no es exclusivo de los chamanes, ya que la PG mazateca también lo posee, esto es claramente ejemplificado por los AC cuando, al explicarnos cómo es que se desarrolla una "velada", señalaron:

Además de los hongos, se utilizan otras cosas para llevar a cabo el ritual. Estas cosas pueden ser: el Agua Bendita que se le rocía a los honguitos para que todo salga bien, para que no halla ningún problema, porque el Agua Bendita, es la que bendice las cosas; el Copal para humear, para echarle humo a los honguitos y otra ramas, hojitas que le echan ahí porque según los honguitos, cuando los traen o los vienen a vender, pues hay personas que lo revisa, lo checa, lo ve y hay personas que trae mal aire, por eso se echa el humo de Copal, para que todo el aire malo se vaya a otro lado, para limpiar, o sea se limpia primero; también se ocupa Aguardiente, porque hay veces que como que nos agarra dolor de cabeza o dolor de cuerpo, es cuando se unta eso; se

prepara una Veladora; el Libro de Oración; hay una hoja que muelen, que también llevan a bendecir a la iglesia, se conoce como "San Pedro", la muelen y la secan; sirve para ahuyentar a los malos espíritus. También se utilizan las hojas para las limpias; las velas que simbolizan la luz de las personas que están tomando los hongos, supuestamente para que no haya oscuridad en el trayecto del viaje; por otra parte, el Cacao se mastica o se puede tomar su agüita cuando ya termina el ritual, es para refrescarse.

A partir de esta narración, podemos comprender que la información referente a los elementos rituales, va más allá de un sector especializado, tales como los chamanes y que por el contrario, incluye a los demás integrantes de la comunidad, independientemente de si han consumido o no honguitos en un ritual o si son jóvenes o adultos. Estos datos obtenidos, nos permiten asumir que las "veladas", son un elemento de la ICM, que se vive en la cotidianeidad, y dadas las características de la población, son transmitidas oralmente de generación en generación, situación que contribuye a la cohesión del grupo. Por lo tanto, resulta indispensable comprender que el significado cultural que es atribuido a cada elemento, es un reflejo de la forma en que los mazatecos entienden al mundo y a su vez, nos está hablando de la compleja estructura simbólica que encarna el ritual de ingesta de hongos "velada" dónde (de acuerdo con nuestros informantes) no se puede prescindir de ningún elemento.

Acerca de la importancia de los elementos rituales, los tres chamanes coincidieron en que es indispensable que estén presentes todos durante el ritual, ya que el hecho de que falte alguno, nos está indicando que el chamán no está tomando en serio ni al ritual, ni a su paciente. DG nos comenta que si no están presentes todos los elementos, no se logra encontrar a Dios durante la "velada". DA, explica que la importancia de tener listos todos los elementos radica en que cada persona es diferente y reacciona de diversas maneras, por lo que van a necesitar distintos elementos en momentos diferentes. En cuanto a la importancia de éstos DG y DA, coincidieron en que todos son importantes y no se puede destacar ninguno. DI, en cambio, nos comentó que para ella el *Piciete* es, después de los honguitos, el

elemento más importante del ritual, puesto que es el polvo de protección que guía y vigila durante el "viaje".

#### **6.4 Desarrollo secuencial de la "velada"**

Una vez que el chamán ha preparado todos los elementos que se necesitan para realizar la "velada", se procede a iniciar formalmente con el ritual. Antes de analizar los momentos más importantes del mismo, presentaremos una guía general de la forma en que se estructura una "velada".

##### **6.4.1 Estructura general de una "velada" en Huautla de Jiménez**

1. Se arregla el altar y se preparan todos los elementos necesarios para el ritual
2. La "velada" se realiza en la noche y se adapta un cuarto especial, que debe ser oscuro, privado y silencioso.
3. Los comensales pueden ir acompañados por un máximo de dos personas.
4. Ya en el ritual, el chamán comienza a hablar con los comensales con el fin de conocer sus nombres y saber cuál es el motivo de asistencia de cada uno. Durante esta charla, se les explica que el ritual dura entre seis y ocho horas en promedio y se les comentan las reglas que hay que seguir durante el mismo.
5. Posteriormente, se prende el Copal y se prepara Tabaco (*Piciete*), Cacao y Huevo
6. El chamán comienza a rezar, pidiendo por cada uno de los comensales
7. Al mismo tiempo que se reza, se comienzan a sahumar los honguitos
8. Se reparten los honguitos en pares y comensal por comensal

9. Tanto el chamán como los comensales ingieren los honguitos, por lo regular los comen lentamente y masticándolos con los dientes, nunca con las muelas, esto como señal de respeto.
10. Durante la ingesta, el chamán les dice a los asistentes que le pidan al honguito les resuelva sus dudas o les cure sus enfermedades.
11. Mientras los comensales piden para sí mismos, el chamán le pide al honguito y a Dios que los ayuden y les resuelvan sus dudas.
12. Cuando comienza el efecto de los honguitos, todos se encomiendan a Dios y se procede a apagar las luces y velas, con el fin de quedar totalmente a oscuras para dar paso a la iluminación espiritual.
13. Ya en total oscuridad, el chamán incrementa sus cantos y rezos, pidiendo por cada uno de los presentes y rogando que la "velada" solucione el mal o duda que cada quien tenga.
14. Durante el "viaje", el chamán cuida de los comensales, los limpia con *Piciete*, Hierbas, Flores y los tranquiliza "soplándoles" con Agua
15. Durante todo el ritual, el chamán vigila a los comensales, los acompaña en su "viaje" para ver todo y después poder interpretarlo, también les revisa constantemente la temperatura corporal con el fin de que no se pongan mal.
16. Cuando ya se va a hacer la petición formal dentro del ritual, se comienzan a manipular las Flores.

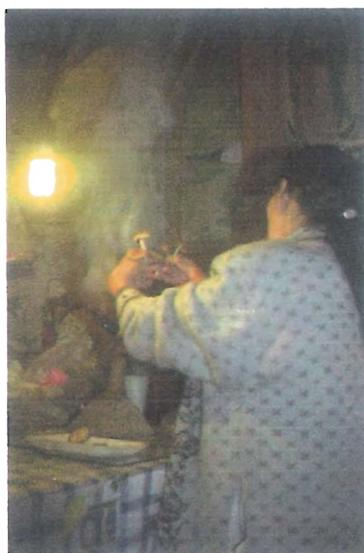
17. Si alguno de los comensales se comienza a desesperar o se queda en *shock*, el chamán procede a limpiarlo con Hierbas y lo sondea con el Agua o el Huevo, para sacarlo de dicho estado.
18. Si durante el ritual los asistentes tienen ganas de orinar o vomitar, el chamán se los permite (pero sin que salgan del cuarto) porque esto representa una limpieza espiritual del cuerpo.
19. Si el ritual es para buscar el espíritu de alguien (susto o enfermedad) o durante el "viaje" el comensal "se pierde", el chamán comienza a manipular el Piciete, con el fin de regresar el espíritu a su dueño.
20. El chamán guía en todo momento el "viaje", pero aclara que es el mismo paciente (con ayuda de Dios), quien se cura.
21. Una vez que el efecto casi ha desaparecido, el chamán limpia a los comensales con un huevo, con el fin de que no se sientan "pesados" (mareos y lentitud de movimientos) y para cortar totalmente el efecto del honguito.
22. Finalizado el "viaje", el chamán calma a los participantes, platica con ellos, les pide que le narren lo que vieron (regularmente el chamán también lo vio) pero sobre todo, lo que sintieron en los diversos momentos de su "viaje". De esta manera, se hacen las respectivas interpretaciones a fin de que el paciente no quede con dudas.
23. Si una vez terminada en su totalidad la "velada", el chamán nota que los comensales están muy cansados o débiles, les pide que se queden a dormir ahí y que se vayan al otro día.
24. En el caso de que los comensales no se quieran (o puedan) quedar, el chamán no los deja irse sino hasta que está completamente seguro de que ya se les ha pasado totalmente el efecto del honguito.

25. En ambos casos (si se quedan o se van), antes de que la gente se retire, el chamán los limpia con Huevo, Reliquia o Hierba Bendita, para protegerlos de los malos espíritus, ya que después de una "velada", el espíritu queda muy sensible y vulnerable.

26. Con la partida de los comensales, se da por terminada la "velada".

Cabe señalar que esta guía general de las "veladas", fue desarrollada a partir de las guías obtenidas de cada chamán. Por lo que la elaboración de la primera, pudo realizarse de manera relativamente sencilla, debido a que las estructuras explicadas por cada uno, no diferían sustancialmente entre sí, de tal forma que puede concluirse que el desarrollo secuencial de una "velada" entre los chamanes de Huautla de Jiménez, es en general el mismo; esto nos indica que pese a las técnicas particulares de trabajo y a las fuentes de obtención del conocimiento, las "veladas" son una parte constitutiva de la identidad cultural de los chamanes mazatecos.

#### 6.4.2 Repartición e ingesta de los honguitos.



*Sahumación de los honguitos*

Como ya hemos mencionado, la "velada" inicia con una serie de rezos y sahumaciones con copal que buscan purificar tanto a los comensales como a los honguitos ha consumir<sup>91</sup>. Una vez que el chamán considera concluidos los primeros rezos y sahumaciones, se procede a la repartición e ingesta de los honguitos<sup>92</sup>.

En cuanto a la repartición de los honguitos, los tres chamanes manifestaron que siempre deben brindarse por pares, la principal razón por la que se distribuyen de esta manera, es explicada por DI:

<sup>91</sup> Para una mayor descripción de este proceso, revisar el Apéndice 4, al final del presente trabajo.

<sup>92</sup> En cuanto a la obtención, conservación y tipos de hongos utilizados en una "velada", revisar Apéndice 8.

*Se reparten en pares porque es una mujer y un hombre, juntamos una pareja ¿sí?, son el hombre y la mujer, por eso se da por par, porque es un matrimonio.*

Este breve comentario de DI, nos permite observar una vez más, los muchos significados que están implícitos en el ritual, ya que como podemos apreciar, los mazatecos entienden a los honguitos, más que como una planta alucinógena, como un elemento que simboliza a dos entes espirituales representados por un hombre y una mujer, esto nos permite comprender de mejor manera, por qué algunos mazatecos se refieren a ellos como "diocesitos", "niños santos" o "pequeños que brotan"<sup>93</sup>.

Una vez que comienzan a repartirse los honguitos, el chamán determina la dosis que ha de ingerir cada comensal, al respecto, DG nos explica que la cantidad y tamaño de los honguitos que se reparten, va a estar determinada por la complejión física del comensal, es decir que la dosis varía dependiendo de si es: hombre, mujer, alto, bajo, delgado o grueso.

Ya que se ha determinado la dosis que se ha de consumir, se procede a ingerir los honguitos, sobre esto, los tres chamanes manifestaron que a pesar de que se reparten en pares, se deben comer uno por uno, de forma suave y cariñosa. Todos coincidieron en que los honguitos, por respeto, deben



*Los honguitos se consumen en pares como un matrimonio*

ingerirse lentamente y en su totalidad (incluso hasta las raíces), mientras se les reza y se les pide ayuda. Con respecto a la forma de masticarlos, DG y DA difieren, pues mientras DA afirma que pueden masticarse como sea, siempre y cuando no se escupa o se deje nada, DG manifiesta:

---

<sup>93</sup> Dentro de la cosmogonía mazateca, se considera a los hongos como "niñitos sagrados", *Ntí-xithó* [pequeños que brotan], o *Ntí-nainá* [Diocesitos].

*No se pueden masticar como si fuera cosa, así, torta o tortilla [...] se come con respeto, no se debe masticar con las muelas, sino con los diente de enfrente*

Particularmente, considero que los cuidados en cuanto a la repartición e ingesta de los honguitos están, en gran parte, determinados por el rol mítico que les es asignado dentro de la tradición cultural mazateca, ya que de acuerdo con los chamanes, el poder de los mismos, proviene de la Madre Naturaleza y de todos los elementos de la misma. Con respecto a su origen mítico, DA señala:

*Dicen que cuando crucificaron a Dios y le brotó la sangre, fue cuando empezó a regar en varios lugares y es así como brotan ahora, donde llegó esa sangre, de ahí nace el honguito<sup>94</sup>.*

Esta explicación del origen de los hongos, adquiere gran significado cuando analizamos que el eje central de una "velada" es la palabra y la imagen, mismas que los chamanes afirman provienen de un sitio sagrado al interior del cuerpo, si consideramos que los honguitos son resultado de la sangre de Cristo, implicamos que al comerlos, se ingiere una parte de Dios, entonces, en el ritual, esas voces e imágenes internas provienen directamente de Dios que nos habla desde el interior de nuestro cuerpo,<sup>95</sup> materializándose así en el honguito, que al digerirse, va soltando su efecto psicotrópico<sup>96</sup>.

---

<sup>94</sup> Esta explicación del origen mítico del honguito es claramente resultado del sincretismo cultural experimentado en la conquista, pues como podemos observar se han mezclado tanto la tradición prehispánica como la influencia católica, al respecto es importante recordar a Leñero (1991, p.114) cuando señal: "Desde su antecedente prehispánico, la cultura de nuestro país ha tenido una génesis de dualismo rector. Se trata del desdoblamiento virtual propio de los pueblos que viven la superposición de culturas: una dominante y una sumergida. [...] La cultura dominada, no del todo desplazada, se queda ahí dentro, como cimiento respetado y aprovechado por los vencedores. Pero en la cumbre queda la nueva versión de la cultura y política dominadora"

<sup>95</sup> En gran sentido, por esta razón, Gordon Wasson descartó las clasificaciones que consideraban a los hongos como alucinógenos, psicodélicos, psicotomiméticos, entre otros; y en su lugar los clasificó como *enteógenos*, término que literalmente ha sido definido como "Dios dentro de nosotros" (Vergara, 1996, p.39)

<sup>96</sup> Sobre esto, Harner (1976) señala: "Probablemente uno de los rasgos más característicos que identifican la experiencia chamánica es el cambio a otro estado de conciencia. Una especie de alteración de la conciencia ordinaria. A menudo este salto a otro nivel de conciencia se llama trance, durante el cual el chamán siente como si hubiera emprendido un viaje" (citado en Vergara, 1996, p.42)

### 6.4.3 Los cantos y los rezos

Pese a que desde el momento de sahumar los honguitos y durante las primeras peticiones a los santos, se comienza con los rezos, no es hasta que se están consumiendo los hongos cuando éstos se incrementan tanto en intensidad como en variedad.

Durante el proceso de ingesta y hasta que los honguitos comienzan a hacer efecto, todos los rezos están orientados a pedirles protección y ayuda para atraer la claridad física o espiritual que los comensales buscan. Entre el momento de consumo y el momento en que inician las alucinaciones, pueden transcurrir entre 30 y 60 minutos, durante este tiempo, el chamán reza de manera intermitente, evitando realizar cantos.



*El copal sacraliza el ritual*

Cuando comienzan los efectos del honguito, se procede a oscurecer gradualmente la habitación, empezando por apagar la luz eléctrica y continuando con la progresiva eliminación de los reflejos procedentes del copalero. De acuerdo a lo que pude comprender durante mi estadía en la sierra, son dos razones principales las que originan que el ritual se realice a oscuras. La primera ya la hemos mencionado, y se refiere al hecho de que se está buscando una luz (cura o respuesta) espiritual que ha de iluminar a las personas que participan de la "velada".

La segunda razón, es porque marca simbólicamente un regreso a la génesis del universo, donde todo era oscuridad y donde todo lo conocido tiene su origen, incluyendo el alma. Al respecto Eliade (1960, p.14) señala: "En la más modesta hierofanía manifiéstanse un 'eterno volver a empezar' un eterno retorno a un instante intemporal, un deseo de abolir la historia, de borrar lo pasado, de recrear el mundo".

En el momento en que el cuarto queda totalmente a oscuras, se incrementa el ritmo y variedad de los rezos. Los tres chamanes coincidieron en que éstos sirven para que el alma se incline ante Dios, por lo que sus oraciones van orientadas a Jesús y los santos. Sin embargo, independientemente de lo anterior, DI y DA, aceptaron que también le rezan a los cuatro cerros sagrados de la sierra, mismos que representan los cuatro puntos cardinales que delimitan el espacio donde en teoría viaja el espíritu durante el ritual. DI también manifestó rezar y pedir protección a sus difuntos; mientras que DA nos aclaró que además de orarle a Cristo y a los santos católicos, también le reza a la Tonantzin y los dioses mazatecos (como a los *Chikones*, a *Chikón Tokoxo*<sup>97</sup>, *Ndí Chikón Xín*, entre otros), así como a hombres ilustres que no necesariamente tienen que ser santos. Finalmente, en cuanto a la variación de las oraciones, los tres chamanes manifestaron que éstas están determinadas por el "viaje" de los comensales, lo anterior es claramente explicado por DA:

*Los rezos católicos vienen en un libro, ya están predeterminados, nada más hay que repetir; los rezos chamánicos se van determinando por el ritual y las circunstancias, nunca vas a rezar lo mismo ya que se reza a los sitios y elementos que el "viaje" nos va enseñando.*

Esta aclaración hecha por DA, nos permite comprender otra dimensión del ritual, ya que nos marca una diferencia sustancial con la misa católica, la cual se realiza de la misma forma para todos sus creyentes, mientras que las "veladas", pese a que han adoptado muchas de las estructuras de esta tradición religiosa, se diferencian de ella, en el sentido de que nunca son iguales, ya que siempre están determinadas por las características propias de cada persona.

Otro elemento oral que se incorpora al momento de quedar a oscuras, se refiere a los cantos. De acuerdo con los chamanes, los honguitos al ser mazatecos, prefieren las canciones en esta lengua, aunque aceptaron que las que son en español también sirven. Dentro del ritual, la función de los cantos es controlar y orientar a la gente, ya que el "viaje"

---

<sup>97</sup> Representación mazateca de Quetzalcóatl, también es conocido como el "güero", ya que hace referencia a un ser mítico de piel blanca y complexión delgada, que simboliza la dualidad bueno y malo, pues es una deidad que así como ayuda, puede castigar.

esta totalmente guiado por éstos. Con respecto a los tipos de canciones utilizadas, los chamanes coincidieron en que son determinadas por los honguitos, es decir, el propio "viaje" les va indicando qué cantar. Debido a que cada persona es distinta, los cantos varían tanto en contenido como en presentación dentro del propio ritual. Finalmente, podemos concluir que en términos generales, los rezos sirven para que el alma se incline ante Dios, mientras que los cantos controlan y orientan a las personas durante el "viaje".

Todo lo anterior, nos permite comprender que la "velada" es un ritual que privilegia la palabra por sobre la imagen visual y en su lugar (a través de la lengua y la oscuridad), recrea el ambiente idóneo para hacer surgir en cada individuo, las imágenes del espíritu, es decir, las imágenes de todo aquello que habita en el interior del cuerpo y que tan sólo en momentos excepcionales aflora al consciente de las personas<sup>98</sup>. Como señala Munn (1976, pp.121, 122), "Es significativo que, a pesar de que la experiencia psicodélica producida por los hongos sea de una perceptividad muy aguda, el <<yo digo>> sea de importancia más valiosa que el <<yo veo>>. La absoluta oscuridad de la habitación, aislada del mundo exterior, imposibilita toda percepción directa del mundo: la condición necesaria para que se pueda interiorizar y hacerlo renacer visionariamente en imágenes. En una oscuridad tal, abrir los ojos es lo mismo que mantenerlos cerrados [...] Liberada la sustantividad de lo dado, la energía constitutiva de la conciencia se pone a producir visiones". Es precisamente por todas estas condiciones simbólico-ambientales que los rezos y los cantos cobran una importancia trascendental en el ritual, ya que lo que guía el "viaje" no es el idioma como tal (por eso, personas ajenas a la cultura mazateca pueden participar de las "veladas"), sino las guturizaciones tonales que no dependen de la cultura o la tradición, pero que son un lenguaje universal que de cierta forma es comprendida por todos los seres humanos<sup>99</sup>.

---

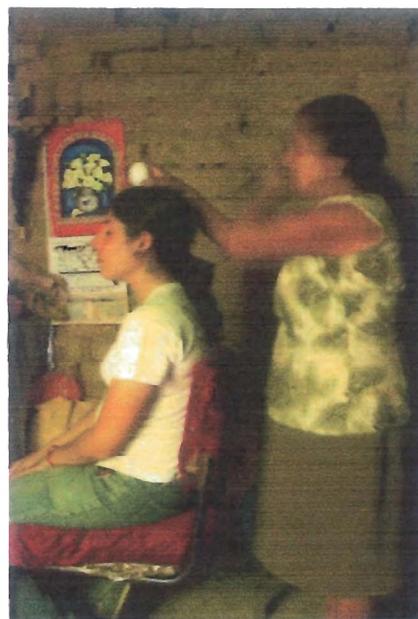
<sup>98</sup> Es debido a este estatus de individualidad personal, que las imágenes espirituales que cada comensal tiene, están determinadas por sus características culturales, personales y religiosas, de tal forma que las visiones de un indígena son muy diferentes a las de un ciudadano, aunque es importante señalar que independientemente de las diferencias sustanciales que presenten, todas persiguen el mismo fin: contribuir a la estabilidad física y espiritual del individuo.

<sup>99</sup> Al respecto, Wasson señala: "Lo que uno mira y lo que uno escucha parece ser una misma cosa: los cantos y las percusiones asumen formas armoniosas y sus armonías adquieren formas visuales, mientras lo que uno mira adopta las modalidades de la música: la música de las esferas. Lo mismo ocurre con el sentido del tacto, del gusto, del olfato: todos los sentidos parecen funcionar como uno solo" (citado en Hernández Assemat, 1998, p.166).

#### 6.4.4 La interpretación

Todo el proceso que comprende desde el momento en que comienzan a hacer efecto los honguitos hasta que éste cesa de manera gradual, puede durar entre cuatro y seis horas (depende directamente del comensal). Como ya hemos mencionado, las características de las visiones están determinadas por el bagaje psíquico del consumidor, mientras que la latencia de las mismas es resultado de la armonía rítmica de los cantos y rezos.

En cuanto el chamán percibe que el "viaje" está concluyendo, comienza a realizar los cantos y rezos de despedida al honguito, así como las diversas limpieas con *Ruda*, *Reliquia*, *Piciete* y *huevo*. DA relata que cuando el efecto va bajando, las imágenes y sonidos del "viaje", se van espaciando y debilitando, la gente poco a poco se va sintiendo de nuevo en su cuerpo y vuelve a percibir los sonidos de alrededor. DG, por otro lado, nos explica que ella se da cuenta que el ritual va terminando porque el Señor San Isidro (que es el patrón de los hongos, según ella) pasa con una charola de plata y recoge los honguitos comensal por comensal, dice que los saca del



*Antes de interpretar, se limpia al comensal*

cuerpo, completos, tal como eran antes de comerlos y los va colocando en su charola, cuando ella ve esto, le canta a San Isidro y se despide del honguito. DA señala que ya terminado el efecto, se limpia al paciente con Huevo y Copal para que se armonice la energía, después se le prende una Vela y se limpia con Laurel, Sauce y lo que queda de Copal. Finalmente, DA, explica que si no se realizan las limpieas antes referidas, se corre el riesgo de que se vuelva a subir el efecto del honguito, siendo esto, señal de un mal chamán que ha abandonado a su gente.

Cuando el chamán se ha cerciorado de que todos los comensales han concluido su "viaje" y les ha realizado las limpieas correspondientes, se procede a comenzar con la interpretación. DA, señala que aunque ésta se hace hasta después de agotados los efectos del honguito, a él le gusta comenzar hacia el final del "viaje", cuando percibe signos de interrogación sobre el sujeto, al respecto comenta:

*Cuando hay signos de interrogación en la ceremonia, si empiezan a aparecer signos de interrogación, el hongo sagrado me dice: "pregúntales esto", "pregúntale esto o pregúntales lo otro", así me llegan señales, el mensaje se internaliza, primero se hace imagen y luego se vuelve palabra*

El relato anterior nos permite comprender por qué los chamanes consideran que no son ellos los que realizan la interpretación, sino que son los propios honguitos los que hablan a través de sus personas, esto es, les van diciendo qué interpretar. En cuanto a la forma de realizarla, todos coincidieron en que es una plática mediante la cual se orienta a la gente respecto a lo que vio y sintió durante el "viaje", se les explica cuáles son sus problemas y cómo solucionarlos, intentando que todo quede muy claro para que no se vayan con dudas.

De acuerdo con los tres chamanes, la interpretación es la parte más importante del ritual pues es la única forma en que se puede determinar si le fue bien o mal al comensal<sup>100</sup>, por tal motivo, su realización se considera como obligatoria dentro de las "veladas"; tal como señala DI:

*Pues a fuerzas se tiene que interpretar, para que no quede en duda la gente, para que no quede con ese temor de lo que pasó, lo que sintió, para que no quede con ese temor, para eso es la interpretación, para platicar, para platicar, decir lo que sentiste*

---

<sup>100</sup> No hay que olvidar que (como vimos en el Capítulo 5), para los chamanes el saber interpretar es uno de los principales indicadores que determina quién es o no un buen chamán.

Esta aportación hecha por DI, nos permite comprender que la principal función de la interpretación es que la gente no se quede con dudas al tratar de explicarse el significado de lo que vio, sintió o escuchó durante el "viaje". DA nos explica que el chamán debe poseer mucho lenguaje y sensibilidad para realizar la interpretación, ya que lo experimentado durante el ritual, no siempre resultan ser cosas buenas para el paciente, con el fin de ejemplificar esto, DA, nos relata la experiencia que vivió en una "velada":

*Como un amigo que vino, pues le digo: "oyes en estos momentos te vas a meter nuevamente a la Madre Tierra, ¿si te das cuenta de qué me refiero?" "No" dice, "quiero que te metas nuevamente en la matriz de tu señora madre, te doy 30 minutos, navega y te voy cantando y te voy orando, poco a poco", ya me di cuenta que estaba como una sonda ahí alimentando a este producto, se regresó 44 años, "¿Qué hubo?" le digo, "¿Qué hay con tu señora madre?" "Estoy peleado con mi mamá" "¿Qué hubo?, a mi no me vas a engañar" le dije, "A mí no me vas a engañar, hay una ruptura acá, ¿por qué?" "No pues es que ya no soy niño, ya no soy que me ate esto, me ata el otro" ¿eh?, "¿Tú vives ahí con ella?" "Sí vivo" "¡Ah!, es que tú debes de vivir aparte, siempre va a suceder eso y es que te van a amontonar en una habitación, tú ¡salte del cascaron hermano!, vete a vivir otro lugar, Dios te bendice, Dios te da otra opción, tú tienes un potencial, vete, salte de ahí, deja en paz a tu mamá porque ya te crió, ya te trajo en este planeta tierra". ¿Eh? O sea así se va orientando, poco a poco...*

Tanto del relato de DI, como el de DA, podemos asumir que una de las funciones más importantes de la interpretación, es diagnosticar a los comensales, basándose en dos objetivos principales, que son: curar en ese mismo momento (como ocurre en el caso de algunas enfermedades ocasionadas por "mal de ojo" o "sustos") o saber que acciones realizar con el fin de restablecer la salud física y/o espiritual (como en el ejemplo aportado por DA).

Finalmente, en cuanto a la forma de interpretar (como ya mencionamos en el Capítulo 5), los tres informantes consideran que no se puede aprender de nadie, si no que es una habilidad que tienen que desarrollar por sí mismos, pues ahí se va a ver su capacidad

como chamanes. Sin embargo, todos coincidieron en que el poseer la habilidad no es suficiente, sino que tiene que irse desarrollando a través de la práctica y la observación, por lo que es una virtud que si bien, no puede ser enseñada o aprendida, sí puede ser depurada basándose en la experiencia de otros chamanes más viejos, así como por instrucción directa de Dios, que se manifiesta a través del "viaje" de honguitos.

#### **6.4.5 Finalización de la "velada"**

Después de realizada la interpretación, el chamán se asegura que los comensales no se hayan quedado con dudas; suele cuestionarlos acerca de lo que entendieron de la explicación que realizó de los elementos implicados en el "viaje". Es importante señalar en cuanto a los "elementos implicados en el viaje", que no sólo nos estamos refiriendo a cuestiones visuales, sino que también estamos hablando de elementos gustativos, olfativos, táctiles, auditivos, entre otros.

En cuanto el chamán queda convencido de que la interpretación fue comprendida, invita a los comensales a que duerman en el cuarto donde se realizó el ritual, si es el caso de que los comensales no quieran o no puedan quedarse, el chamán les realiza una última serie de limpiezas con huevo, con el fin de eliminar posibles mareos posteriores (ellos le llaman "sentir pesada la cabeza") y con *Piciete*, para proteger el espíritu de las energías que viven en la noche, pues ellos consideran que después del ritual, el alma queda débil y es vulnerable de ser atacada.

En cualquiera de los dos casos, en el momento en que los comensales salen de la casa del chamán, éste realiza una serie de rezos para acompañarlos en su camino. Una vez concluidos éstos, el ritual se da formalmente por terminado.

## 6.5 Función sociocultural de las "veladas"

A continuación vamos a analizar el rol que desempeñan las "veladas" dentro de la dinámica comunitaria de Huautla de Jiménez, por tal motivo, los datos que presentaremos fueron obtenidos de las entrevistas realizadas a los doce integrantes de la PG.

Cuando pregunté a los informantes acerca de la función sociocultural de las "veladas" dentro de su dinámica comunitaria, lo primero que todos atinaron a contestarme, fue que desempeñan un importante papel dentro de la medicina tradicional mazateca, al respecto, los ANC comentaron:

Los paisanos las utilizan [a las "veladas"] desde hace cientos de años como medicina tradicional, para curarse o para localizar sus objetos o animales. En toda la región mazateca, no ná más Huautla de Jiménez, es algo importante, la gente viene aquí para probar los hongos, mucha gente los ha tomado, han viajado, si alguien se siente mal, si el doctor no sabe qué es lo que tiene, pues van directamente con un curandero y así poder hacer el "viaje" y poder ver, beneficia mucho para cubrirse de los malos espíritus, para espantar a los males, por ejemplo, cuando hay maldad, uno se protege para que no nos toque, para que no nos llegue, con eso se limpia uno espiritual y mentalmente.

La narración anterior, nos permite comprender que los mazatecos siguen viendo a las "veladas" como una de las principales vías de curación física y/o espiritual, independientemente de que en la actualidad existan centros de salud en cada comunidad mazateca, así como una clínica regional del IMSS totalmente equipada, que se ubica precisamente en Huautla de Jiménez.

El hecho de que las "veladas" sean entendidas como un método alternativo de curación cuya práctica es común dentro de las comunidades mazatecas, ha ocasionado que ciertos sectores de la población, que en primera instancia pudiera pensarse que se opondrían a su realización, hayan sabido adaptarse y complementarse ante el ejercicio de éstas, un

ejemplo claro de lo anterior, podemos encontrarlo en la relación comunitaria que mantienen los chamanes, tanto con el sector salud como con la iglesia.

Al respecto, los tres chamanes manifestaron tener muy buenos tratos tanto con los médicos como con los sacerdotes de Huautla y sus alrededores. En cuanto a la relación con los sacerdotes, resulta importante señalar que los tres hicieron mención del cura de Huautla que al parecer también consume honguitos como tratamiento para una enfermedad que no especificaron. Debido a su experiencia personal, el sacerdote anima a la gente para que no pierda su tradición curativa con honguitos, además de que los insta a seguirse tratando chamánicamente ya que el ritual es muy allegado a las tradiciones y creencias católicas. Por otra parte, en cuanto a los médicos, los chamanes comentaron que llevan una relación de mutuo respeto, ya que unos dependen de los otros, pues cuando una "velada" no es suficiente para curar a alguien, ellos mandan a la gente con los doctores y éstos a su vez, recomiendan a sus pacientes mazatecos visitar a sus médicos tradicionales locales para tratar ciertas dolencias o, en su defecto, como recurso complementario ante ciertas enfermedades.

Como podemos observar, las "veladas" representan una alternativa médica tan importante dentro de la dinámica social de Huautla, que los médicos institucionalizados y los sacerdotes, han tenido que adaptarse a su ejercicio, con el fin de contribuir a la armonía sociocultural de la población.

Además de los temas que se relacionan con cuestiones médicas o de salud, los informantes manifestaron que las "veladas" también ejercen un papel muy importante en cuanto a la captación de ingresos económicos para el municipio, sobre todo en el sentido de que son el principal motivo por el que anualmente arriba el turismo a la región. Sobre el tema, los JC señalan:

Gracias a la fama que Huautla adquirió a partir de María Sabina y las "veladas", llegan muchos turistas, extranjeros y artistas que gastan su dinero aquí, eso repercutió en que Huautla tuviera un gran desarrollo económico, teniendo como consecuencia que en la actualidad se considere únicamente a Huautla como la esencia de la Sierra Mazateca.

Ya en otros capítulos hemos señalado los motivos y consecuencias tanto sociales como culturales que ha representado el hecho de que Huautla haya adquirido fama mundial a partir de la imagen de doña María Sabina y de las "veladas". Es bien cierto que la derrama económica que produce el turismo es benéfica para el municipio; pero al mismo tiempo, también ocasiona que surjan ciertas diferencias en la relación de Huautla con otras comunidades de la sierra, llegándose al punto en que las personas externas, únicamente identifican a la Sierra Mazateca con Huautla y las "veladas" y se olvidan de los demás elementos que integran a dicha cultura, tal y como señalan los AC:

Es importante no nada más conocer a los chamanes y las "veladas", hay muchas características de la gente que nos hace diferentes de otros lugares y de la región en sí, si hay otras ciudades encima de un cerro, son muy contadas, entonces, aparte del lugar, la flora, la fauna que todavía tenemos, es importante darlos a conocer y no nada más la fama de doña María Sabina, que no nada más lo reduzcan de esa manera, hay muchas cosas por las que se debe conocer Huautla.

Este comentario aportado por los AC, nos permite comprender que una es la forma en que los turistas entendemos a Huautla y otra la forma en que los propios huautecos la viven; es decir, las personas ajenas al municipio y a la cultura mazateca, llegamos a Huautla influenciados por la fama de doña María Sabina y de las "veladas" y durante nuestra estadía en la comunidad, vivimos un estado de excepción dentro de la dinámica cotidiana del municipio, pero son ellos (los huautecos) los que la viven y experimentan a diario, antes, durante y después del ambiente que representa la temporada de honguitos. Es precisamente por la desvinculación comunitaria y cultural que tenemos los turistas, que no podemos -y tal vez no nos corresponda- comprender todas aquellas consecuencias que representa nuestra llegada para los habitantes no únicamente de Huautla, sino de las comunidades de alrededor.

Indirectamente, los turistas contribuimos a perpetuar imágenes erróneas de la comunidad y de la cultura mazateca que si bien, surgen desde afuera de la región, en la actualidad se han ido introduciendo gradualmente entre los propios mazatecos; de tal forma, que durante el tiempo que viví en la sierra, pude darme cuenta que en la dinámica cotidiana

de las otras poblaciones de la región, los habitantes de Huautla, son vistos con cierto recelo y como punto y aparte entre las comunidades mazatecas; mientras que muchos de los habitantes de Huautla, se miran a sí mismos como superiores o más importantes que los habitantes de las otras comunidades. Esta actitud, en gran parte ha sido fomentada por la fama de Huautla al exterior e interior de la sierra, un ejemplo muy claro de esta dinámica nos fue compartida por los JNC:

Otros municipios cercanos como: Tenango, San Jerónimo [Tecoatl], que también forman parte de la sierra mazateca, hay veces que no externan mucho su inconformidad a que sólo se considere sierra mazateca e inmediatamente se piense en Huautla de Jiménez, porque para empezar, en los eventos culturales como son la *Guelaguetza*, todos los muchachos que se van a participar allá, son únicamente de aquí, entonces por eso es la molestia hacia con las otras comunidades, porque no se les toma en cuenta siendo sierra mazateca, sí esta un poco monopolizada la representación de la sierra, no nada más es Huautla, son las demás comunidades también, o sea, aún con las diferencias y con las variaciones de lengua que hay, aún con las variaciones de tradición, porque si las hay y muy grandes, pero también son parte de la sierra mazateca y no las toman en cuenta y más que nada su inconformidad es en base a eso.

Como ya hemos mencionado, en gran parte esta "monopolización de la representación de la sierra", es consecuencia de la fama que las "veladas" han aportado para Huautla, pues afuera de la región, cuando alguien se presenta como mazateco, inmediatamente le cuestionan si es de Huautla, mientras que cuando se presentan como huautecos, se asume que son mazatecos y que deben conocer de hongos y chamanes. Esta asociación directa Huautla-mazatecos, que realizamos las personas ajenas a la cultura, es uno de los principales motivos por los cuales, dentro de la representación que se hace de la sierra mazateca, en el festival cultural de la *Guelaguetza* efectuado en la capital de Oaxaca, únicamente se considera a jóvenes que comprueben que han nacido en Huautla, así como el

hecho de que la ropa que se utiliza es el huipil tradicional huasteco y la canción que bailan es el *Naxó Loxá* símbolo acústico que nació en dicho municipio.

Sin embargo, no todo es negativo en cuanto a la fama de Huautla y su desarrollo económico y comunitario, pues algunos habitantes del pueblo consideran que los beneficios que representa el municipio, también son aprovechados por las comunidades aledañas, una explicación más concisa de esto, fue aportada por los ANC:

Al contrario, para ellos [las otras comunidades] mejor, porque, pues si Huautla fuera chico, si no hubiera comercio, ¿hasta donde iría la gente a comprar sus cosas? y ahora no. Antes dicen que iban caminando hasta Teotitlán a traer su maíz, el frijol, pero los vecinos de aquí están contentos que cada día crece más Huautla, porque pues ya nada más vienen aquí a Huautla y ya no se les hace pesado de ir a otros lugares. Por el lado del turismo, a veces no se supone que llega a Huautla, muchas veces nada más llega a descansar a Huautla, ¿por qué? Porque ya Huautla se está urbanizando, y siempre el turismo busca lo antiguo, entonces existen infinidades de municipios que tienen pues, unas vistas más auténticas, por lo tanto no existe ningún recelo, todas las gentes tienen que llegar aquí porque hay la infraestructura, pues aquí están todos los servicios: hoteles, bancos, camiones, por decirlo. Pero en si, a veces salen a los alrededores, a los municipios.

Particularmente, coincido en gran parte con esta visión de los ANC, pues me parece que está muy apegada a la realidad que se vive en la actualidad en la sierra mazateca; con esto no quiero decir que no comparta las opiniones que se refieren a los costos culturales y sociales que contrae el arribo del turismo, alentado únicamente por la fama de las "veladas", pero sí me parece justo señalar que no todas las consecuencias del mismo son negativas.

En capítulos anteriores, he señalado algunas de las ventajas que representa el desarrollo de Huautla para las otras comunidades de la sierra. Dichas ventajas se refieren sobre todo a la adquisición de productos y materias primas que facilitan la vida en la región,

ya que al ser el principal punto donde converge el comercio local, en el municipio se pueden conseguir productos elaborados en todas las comunidades de la zona así como en las ciudades más cercanas como Teotitlán, Tehuacán, Tuxtepec y algunas zonas de Veracruz.

Respecto al turismo, durante el tiempo que viví en la comunidad, pude comprobar que la mayoría de personas que arriban para participar de una "velada", rara vez limitan su estadía en el municipio y por el contrario, es común que prefieran recorrer los pueblos aledaños mismos que contienen más elementos de interés para el turista pues conservan en mayor medida estilos de vida indígenas, arquitectura típica mazateca, así como causes de ríos, pequeñas cascadas, grutas, entre otros. Como mencionan los ANC, independientemente de que los visitantes acudan para comer honguitos, una de las principales razones por las que llegan a Huautla, es que resulta ser el pueblo más estratégico para transportarse por la sierra, sobre todo si tomamos en cuenta que generalmente no conocen la zona, además de que en el municipio, se encuentran los únicos hoteles de la región, así como la estación de autobuses, el banco, las dependencias de gobierno, la mayor cantidad de restaurantes, bares, entre otros.

## **6.6 Comentarios finales**

Finalmente, podemos considerar que si bien, gracias a María Sabina y las "veladas" Huautla adquirió gran fama tanto en el ámbito nacional como mundial. Esta popularidad ha generado consecuencias positivas y negativas para el propio municipio. En cuanto a los aspectos negativos, podemos mencionar, que las "veladas" han sido un importante factor que indirectamente han contribuido (pues el uso que hacen de ellas tanto los turistas como algunos mazatecos, es independiente del propio ritual) para que surjan ciertas diferencias intercomunitarias en la sierra, así como para que diversos elementos de la ICM, se vean alterados y devaluados tanto intra como extra grupalmente, como consecuencia del vertiginoso contacto que su fama produjo entre la cultura de la sierra y la cultura "moderna".

Dentro de las consecuencias positivas, podemos destacar la derrama económica que llega junto con los turistas, así como la popularidad de la cultura mazateca que si bien, no ha sido comprendida por los visitantes, en gran sentido también es consecuencia de que los

propios mazatecos no han sabido adoptar estrategias que les permitan aprovechar dicha fama en pos de la preservación de su cultura.

Por otra parte, en un sentido más particular de la cultura mazateca, en la realidad cotidiana (esa que existe con o sin turismo) es un hecho que la tradición de las "veladas" ha sabido permanecer vigente para sus actores culturales, quienes siguen utilizándolas como uno de sus principales métodos de curación, que está impresionantemente constituida por una serie de elementos rituales que encarnan toda una cosmogonía de la forma en que la cultura mazateca vive y experimenta al mundo.

Por lo tanto, las "veladas" pueden entenderse como una materialización palpable de muchos de los mitos que explican el mundo mazateco, pero cuya experimentación es dependiente de la utilización ritual de todos los elementos que la encarnan y constituyen como parte integral de la ICM. Integral en el sentido de que implica a todos los sectores sociales que coexisten en la comunidad tanto en el ámbito personal como grupal, así como en su dimensión física y espiritual, razón por la cual, a partir de la forma en la que ellos viven y experimentan su ritual de los honguitos, éste puede diferenciarse de los rituales enteógenos que son desarrollados por otras culturas tanto nacionales como internacionales.

# CAPÍTULO 7

TEORÍA Y PRÁCTICA:  
LA PSICOLOGÍA EN LOS EXTERIORES.  
DISCUSIÓN Y REFLEXIONES FINALES



## CAPITULO 7

### TEORÍA Y PRÁCTICA: LA PSICOLOGÍA EN LOS EXTERIORES. DISCUSIÓN Y REFLEXIONES FINALES

A lo largo de la presente investigación, hemos emprendido un largo camino que nos ha permitido comprender que las "veladas", además de formar parte integral de la identidad cultural mazateca (ICM) de Huautla de Jiménez, también cumplen con la importante función de implicar a todos los sectores sociales que coexisten en la comunidad, tanto en ámbitos personales, como grupales, así como en su dimensión física y espiritual. Importante es señalar que el obtener estos conocimientos desde un enfoque psicológico, no fue nada fácil, principalmente debido a que estos tópicos tradicionalmente son considerados de interés exclusivo de disciplinas tales como la antropología o la sociología.

Sin embargo, abordar la identidad cultural indígena y sus manifestaciones rituales desde una visión psicológica, me permitió comprender que los estudiosos en la materia, tenemos una gran responsabilidad en cuanto a la investigación social, sobre todo, tomando en cuenta que nuestra disciplina -independientemente de la orientación teórica que se tenga- es social por sí misma, pues al centrar su objeto de estudio en el ser humano, que es un ente dinámico y mutable, nos obliga a asumir que la psicología también debe de ser dinámica y adaptable a las múltiples manifestaciones de la conducta, mismas que van desde el ámbito personal, hasta el social, y viceversa pues, como señala Martín Baró: "toda acción humana significativa es un intento por articular los intereses sociales con los intereses individuales, a la Psicología social le corresponde estudiar ese momento en que lo social se hace individual y el individuo se hace social" (1998, p.182).

Fue precisamente en respuesta a esta responsabilidad real que los psicólogos tenemos con respecto a la investigación social, que decidí desarrollar este trabajo tanto a nivel teórico como práctico. Esto es, personalmente considero que nuestro compromiso como disciplina de investigación, no se ubica únicamente dentro de los márgenes de la

investigación documental, sino que los psicólogos cada vez en mayor medida, tenemos que hacernos presentes dentro del campo mismo donde se genera el conocimiento de las diversas dinámicas sociales.

Por tal motivo, al enfrentarme en el campo de lo real con fenómenos como la identidad cultural indígena y sus múltiples manifestaciones, tuve que construir y deconstruir mi visión de la psicología social, pues el contacto cotidiano con las personas con las que trabajé, no sólo me permitió hacer uso de todos los conocimientos y habilidades que adquirí durante mi formación como psicólogo, sino que me brindó la oportunidad de *aprehender* otras tantas que de otra forma difícilmente hubiera obtenido. En este sentido, el utilizar la psicología cultural (Jahoda, 1992; Shweder, 1996; y Cole 1999), la observación participante (Taylor y Bogdan, 1987) y la etnografía (Fetterman, 1989; y Galindo, 1998) como vías para ingresar a la comunidad, facilitaron mi comprensión de la forma en que los mazatecos viven y entienden su universo cultural; sobre todo, tomando en cuenta que mi bagaje cultural es, en muchos sentidos, muy diferente al que ellos poseen.

Con el fin de reducir estas diferencias conceptuales entre la población meta y yo, decidí radicar durante seis meses en Huautla de Jiménez, situación por la cual, tras haber vivido y convivido durante ese periodo con los mazatecos, pude entenderlos como sujetos reales, personas que tienen un nombre, una historia y sobre todo, como actores sociales cuya forma de vivir y experimentar sus costumbres y tradiciones, rebasa por mucho lo que se ha escrito sobre ellos. Con esto, no me estoy refiriendo a que yo haya descubierto “el hilo negro” de dicha cultura, pero sí considero que mi aportación es importante pues no está estructurada únicamente sobre la base de lo que han escrito otros autores al respecto, sino que este es un documento que, si bien se presenta desde una óptica psicológico social, su elaboración real y cotidiana busca ilustrar las experiencias aportadas por los diversos informantes<sup>101</sup>.

---

<sup>101</sup> Al respecto, Cole (1999) señala que algunos de los objetivos de la psicología cultural son: subrayar la acción mediada en un contexto; fundamentar el análisis en acontecimientos de la vida diaria; así como suponer que los individuos son agentes activos en su propio desarrollo, pero no actúan en entornos enteramente de su propia elección.

Durante mi estadía en la región mazateca, comprendí que existe cierta discrepancia entre lo que ellos dicen de su cultura y la forma en que la viven y experimentan a diario, motivo por el cual, cuando recién había llegado a Huautla, las personas con las que comencé a relacionarme me manejaban un matiz de información muy parecido al que se encuentra en los libros que hablan de ellos pero que fueron escritos hace 30 o 40 años; es decir, en términos generales me contestaban lo que yo quería escuchar<sup>102</sup>, mientras que por otra parte, tal vez yo escuchaba lo que quería oír. A lo largo de la convivencia cotidiana y tras el inevitable paso de las semanas y meses, su discurso fue cambiando, al igual que mi comprensión de la información, proceso que concuerda con lo señalado por Taylor y Bogdan (1987), cuando se refieren a que "el investigador debe involucrarse lo más posible en la cotidianidad de la población meta, pues de esta forma, facilita el entendimiento y evaluación de la información a obtener".

Basándome en la idea anterior, y en respuesta a uno de los principales intereses teóricos de esta investigación, pude comprender que para ellos, la ICM esta determinada por las costumbres, creencias y tradiciones que son inculcadas generacionalmente de padres a hijos y que sirven para diferenciarlos de otras culturas, entendiéndola entonces, como un constructo que está integrado por diversos elementos, que a lo largo del tiempo se han ido mezclando con costumbres ajenas a la cultura, por medio de los procesos de aculturación resultantes de la migración, así como por el arribo de nuevas religiones e influencias externas propias de la época actual.

De esta forma, pude saber que sus fiestas tradicionales -a pesar de las influencias ajenas a la cultura- han conservado los principales rasgos que las identifican como fiestas mazatecas. Así, aprendí que el *Todos Santos* es una celebración tan importante para ellos, que sólo puede compararse con la relevancia que tiene la cena de Navidad para los ciudadanos. Y muy a pesar de que en la actualidad su ejercicio está siendo rechazado por las "nuevas" religiones que han arribado a la sierra, ésta sigue realizándose con tanto entusiasmo que involucra a todos los sectores sociales de la región. De esta forma por ejemplo, los adultos continúan haciendo faenas tanto en los panteones para preparar las

---

<sup>102</sup> Tajfel (1978), formuló la hipótesis de que los individuos sistemáticamente aspiran a una identidad social positiva, es decir, que quieren pertenecer a grupos socialmente valorados.

tumbas, como en los caminos de acceso para facilitar el arribo de los migrantes que sólo en esta época vuelven a sus comunidades de origen. Los niños y jóvenes por otra parte, fabrican sus tambores y máscaras para salir a bailar y cantar disfrazados de *Huehuentones*. Sin embargo, también es importante señalar que la celebración de dicha fiesta está sufriendo una serie de transformaciones propias de la época, tales como el hecho de que los actuales *Huehuentones*, cada vez en menor medida fabrican sus máscaras y en su lugar prefieren comprarlas, así como que en vez de cantar y tocar sus instrumentos, ahora optan por reproducir las canciones tradicionales de muertos, en discos compactos y audiocassettes.

Otra fiesta que tuve la oportunidad de conocer, fueron las bodas mazatecas en donde, independientemente de la influencia que han tenido de la celebración católica de las mismas, siguen manteniendo su carácter indígena, al preservar todo el proceso de petición de la novia, el intercambio de ropa entre los contrayentes, la elección de los padrinos que "lavarán la cabeza" de los novios con agua de rosas, así como la recepción en la casa del novio, tanto de la novia, como de los consuegros e invitados, al ritmo del son "Flor de Naranja" y el baile con cántaros por parte de los hombres y con la comida o guajolotes por parte de las mujeres.

También pude saber de la importancia que tiene la ropa típica mazateca, cuyo huipil se caracteriza por estar adornado con flores y aves bordadas en colores muy alegres y, en el caso de Huautla, con imágenes de hongos alucinógenos, elemento éste último, que le brinda un carácter propio del municipio, mismo que lo diferencia de los adornos característicos de las demás comunidades. Esta estrategia adoptada por los habitantes de Huautla, en cuanto a diferenciar su Huipil con respecto al de las demás poblaciones mazatecas, concuerda con lo expuesto por Morales y Páez (1996, p.4) cuando señalan que: "La diferenciación que los sujetos de cada comunidad establecen con respecto a los de otras comunidades guarda relación, con la identidad comparativa". Lamentablemente, durante mi estadía en la región, así como tras analizar los relatos de los informantes, pude comprender que la ropa tradicional, es tal vez el elemento de la ICM que está más tendiente a desaparecer, pues actualmente en Huautla, su uso está prácticamente restringido a algunas personas mayores,

mientras que adultos y jóvenes ya no lo utilizan salvo en celebraciones culturales (tales como la *Guelaguetza*) o festivales escolares.

Al mismo tiempo, aprendí la gran importancia que le atribuyen a su lengua indígena, misma que es considerada como el elemento más importante dentro de su identidad cultural, situación que ratifica el postulado de Herder (1966) donde señala que "el lenguaje y la costumbre constituyen una unidad orgánica que aporta a los grupos humanos su sentido de identidad". Sin embargo, independientemente de lo manifestado por los informantes, pude comprender que la preservación de la lengua mazateca, está sufriendo un conflicto de transición generacional que ha puesto en peligro su vigencia, pues actualmente se sigue desarrollando el mismo proceso que en otro momento señalaran Quintanar y Maldonado (1999, p.20), cuando hacían referencia a que "En el caso de Huautla, [...] se está viviendo una ruptura entre generaciones de la siguiente manera: los ancianos hablan mazateco, los adultos son bilingües, mientras que los jóvenes y niños están dejando de hablar mazateco y sólo lo entienden".

Con base en todo lo anterior, pude identificar cinco posibles causas de la pérdida y/o modificación de las tradiciones mazatecas, mismas que son: a) conflictos en cuanto a la transmisión generacional, donde los adultos ya no enseñan a los jóvenes y éstos no manifiestan interés por aprender; b) la muerte de padres y abuelos, pues al faltar los guías de familia, muchos de sus saberes se pierden con ellos; c) el arribo de "nuevas religiones", cuyos cultos contrastan con las tradiciones culturales mazatecas; d) la entrada de la "modernidad" a la sierra, donde se hace referencia a las influencias tecnológicas tales como la radio, la televisión y actualmente la Internet; y e) alteraciones culturales producidas por los procesos de migración tanto fija como temporal, donde las costumbres mazatecas se ven modificadas o sustituidas por las propias de los lugares a donde se migra.

Después de analizar los cinco elementos anteriores bajo la óptica de la psicología cultural (Cole, 1999), pude comprender que por lo menos en la actualidad de Huautla, no existe una verdadera "pérdida de las tradiciones" mazatecas, pero sí una "modificación" en la forma de experimentarlas, donde dichas alteraciones, en realidad son un método de

adaptación al momento histórico que están viviendo, por lo que más que perder y olvidar sus tradiciones, pretenden desarrollar el proceso de aculturación que Berry (1989) denomina *integración* cultural positiva, para hacer referencia a la dinámica de responder adecuadamente al deseo de mantener la identidad cultural y afirmativamente al contacto intercultural.

Finalmente, es importante señalar que, tras revisar las narraciones aportadas por cada individuo, y en respuesta a otro de los objetivos teóricos perseguidos por esta investigación, pude determinar que en realidad no existen diferencias de opinión en cuanto a los elementos que integran la ICM entre jóvenes y adultos, ni entre consumidores y no consumidores. Esto me permitió comprender el importante rol cultural que desempeña la oralidad en cuanto a la transmisión de saberes entre generaciones, así como el hecho de que el haber participado activamente de una "velada" (poblaciones C y NC), en nada modifica lo que se entiende por identidad cultural, resultando en este sentido (como señala Leñero, 1991) de mayor trascendencia el grupo generacional al que pertenece el sujeto, pues la concepción que se tiene de los elementos que integran la ICM, se va modificando (sólo en apariencia) con respecto a la edad del informante, de tal forma que la idea que los adultos tienen de su identidad cultural, es más elaborada que la que tienen los jóvenes<sup>103</sup>.

Una vez que identifiqué los principales elementos que integran la ICM; me centré en comprender las generalidades de un factor adicional de dicha identidad cultural, mismo que está encarnado por sus métodos tradicionales de curación, tales como el ritual de ingesta de hongos "velada". Sin embargo, como preámbulo para dicha comprensión, primero fue necesario que entender los roles desempeñados por los chamanes, quienes resultaron ser los agentes culturales sobre los que se sintetizan los principales aspectos de las "veladas", fungiendo como intermediarios entre los integrantes de la comunidad y los elementos simbólico-culturales que los conectan con el mundo de los espíritus.

---

<sup>103</sup> No olvidar la teoría de los *ethos culturales*, de Luis Leñero (1991), explicada en la nota al pie n° 47 de esta investigación.

Una de las primeras cosas que aprendí, y que concuerda con lo expresado por Eliade (1960) y Lévi-Strauss (1969), fue que los chamanes son actores sociales que están irremediabilmente insertos en un contexto sociocultural específico (como el mazateco en este caso), por lo que el rol que desempeñan dentro de la comunidad es totalmente dependiente de la cultura desarrollada por la misma, de tal forma que, para que exista un chamán, debe formar parte de una sociedad cultural que lo entienda y ratifique como tal, pues de otra forma éste no tendría razón de existir.

A partir del postulado anterior, y en respuesta a otra de mis interrogantes iniciales, logré construir junto con los entrevistados, una caracterización del vocablo *chamán mazateco*. La descripción resultante se resume como personas que rescatan, conservan y transmiten los conocimientos ancestrales, ya que saben cómo es la tradición, la costumbre y las formas de curación. Resultan ser, para los habitantes de Huautla, una alternativa a los médicos, debido a que tienen el don de la sanación y se dedican a curar tanto enfermedades físicas como espirituales; sus principales funciones son guiar y cuidar durante el "viaje" de honguitos.

Después de comprender a qué se refieren los mazatecos de Huautla de Jiménez cuando hablan de un *chamán*, procedí a aprender de éstos (los chamanes), cómo se da su iniciación y se desarrolla su proceso de "formación" chamánica.

Independientemente de que entre los chamanes mazatecos logré identificar los tres estilos de iniciación reseñados por Eliade (1960, p.29), en el caso específico de los chamanes que utilizan los honguitos sagrados en Huautla, pude determinar que dicho proceso está caracterizado por cuatro fases directamente relacionadas entre sí:

- a) La primera fase está caracterizada (en concordancia con lo mencionado por Eliade), por el imperioso requisito de nacer con el don de la sanación<sup>104</sup>.

---

<sup>104</sup> El don implica tener un espíritu más fuerte que los demás, para poder viajar al mundo sobrenatural y actuar en él para interceder por la gente común. El don lo hace [a quién lo posee] un intermediario entre los hombres y los dioses (Romero, 1998, citado en García e Islas, 2004, p.24)

- b) La segunda (también en concordancia con lo reseñado por Eliade), se refiere a iniciar su aprendizaje chamánico bajo la guía de un chamán-maestro, quien puede o no ser de la familia
- c) En tercer lugar, se procede a consumir los honguitos por primera vez bajo la guía de un chamán-maestro, con el fin de obtener de éste los conocimientos generales implicados en el ritual.
- d) Finalmente, el cuarto momento de interés durante la iniciación, se refiere al hecho de curar a un primer paciente sin ayuda o intervención de otro chamán, pues dentro de la cultura mazateca, este evento simboliza el inicio formal de la vida chamánica del sujeto.

De todo este proceso de iniciación, pude destacar un elemento que adquiere gran trascendencia pues no únicamente implica a los chamanes, sino que también involucra a la PG; dicho elemento, se refiere a la primera ingesta de honguitos dentro de una "velada". Comparando la información que al respecto me proporcionaron tanto los chamanes como la PG, pude determinar que la primera ingesta, es un proceso que consta de dos fases, siendo la primera, el momento en que se sabe de la existencia de las "veladas", donde ambas poblaciones manifestaron que esto ocurrió desde que eran niños, pues escuchaban a sus familiares hablar al respecto (caso de la PG), u observaban a sus padres cuando las realizaban (caso de los chamanes). Una vez que supieron de la existencia de las "veladas", procedieron a aprender la función de las mismas. En este caso, existe una discrepancia entre poblaciones, pues mientras que los chamanes declararon haberla sabido desde siempre, la PG manifestó que les fue explicada a los diez años de edad en promedio. En ambos casos, este primer acercamiento informativo se realizó en el seno de la familia nuclear y provino principalmente de padres y abuelos.

El hecho de que la información general de las "veladas" sea inculcada a todos los mazatecos, independientemente de si forman parte de una familia chamánica o no, es un elemento "a favor" de mi hipótesis de que el ritual de los honguitos es un elemento activo

dentro de la ICM, ya que es una tradición transmitida generacionalmente y, sobre todo, es una costumbre que abarca a todos los sectores sociales de la comunidad, independientemente de sexo, edad e ideas políticas y religiosas, situación que concuerda con lo mencionado por Boege (1988, p.131), cuando señala que: "El ritual, es un acto de poder en lo simbólico, en donde el grupo social participante reitera y afirma su identidad y existencia".

El segundo momento de interés, en cuanto a la primera ingesta de honguitos, se refiere al motivo por el que acudieron (chamanes y PC) a una "velada". En este caso, existe una diferencia sustancial, pues mientras que los chamanes manifestaron que la *curiosidad*, fue el principal motivo que los instó a participar en el ritual; la PC comentó que, la *enfermedad* (personal o de algún familiar) fue la principal causa que los hizo decidirse a experimentar el mismo. En todos los casos, el ritual fue realizado en compañía de familiares o personas cercanas y de mucha confianza<sup>105</sup>.

El hecho de que la enfermedad sea el principal motivo por el cual los mazatecos que no son chamanes se acerquen a experimentar el ritual de los honguitos, me proporcionó una herramienta más para reforzar la idea de que las "veladas" son un elemento integral de la ICM, sobre todo si entendemos que el participar y conocer las generalidades que implica el mismo, no está restringido a un sector comunitario especializado (chamanes)<sup>106</sup>, sino que está siendo vivido y experimentado por todos los integrantes de la comunidad. Esto concuerda perfectamente con el motivo por el cual la población no consumidora (PNC) no ha acudido a una "velada", ya que la razón más importante manifestada por ellos, es que consideran que *aún* no han tenido necesidad de utilizar el ritual, pero sí expresaron su intención de participar de él en un futuro, de

---

<sup>105</sup> Munn (1976) señala: "Normalmente varios miembros de una familia comen juntos los hongos, no es raro que el padre, la madre, los hijos, los tíos y las tías compartan estas transformaciones de la mente que elevan la conciencia a otro plano más alto".

<sup>106</sup> Al respecto, Eliade señala: "Ni la ideología, ni la mitología, ni los ritos, son creaciones de los chamanes. Todos esos elementos son anteriores al chamanismo o, por lo menos, paralelos, en el sentido de que son producto de la experiencia religiosa general, y no de una determinada clase de seres privilegiados: los extáticos" (1960, p.25).

preferencia en compañía de sus hijos y familiares y bajo la guía de un chamán recomendado por alguien de confianza.

En el momento en que comprendí que también la PNC, posee conocimientos generales de la forma en que se realiza una "velada", así como de sus usos y significados, pude entender que éste es un ritual en el que para participar activamente de él, no es indispensable consumir honguitos, ya que entre los mazatecos, se acostumbra realizar en compañía de toda la familia, lo que ocasiona que los acompañantes (independientemente de si consumen o no), también juegan un papel importante dentro del mismo.

Después de haber entendido las circunstancias bajo las cuales se realiza la primera ingesta de honguitos entre los mazatecos de Huautla, los chamanes me enseñaron que su estilo de vida familiar es muy diferente al de una familia común, ya que sus dinámicas cotidianas se ven constantemente alteradas por tener que guardar las dietas previas y posteriores al ritual, así como por el hecho de que constantemente arriban a sus casas, personas que buscan realizar una "velada" o (si es el caso) algún otro tipo de curación tradicional.

Precisamente esta alteración, en cuanto a las dinámicas familiares, es la que determina en muchos casos que algún otro integrante de la familia (hijo, nieto, entre otros), se sienta atraído a elegir este estilo de vida, situación por la cual, los tres chamanes me explicaron que en la actualidad ellos están transmitiendo sus conocimientos a algún familiar o persona cercana.

El saber que en estos momentos ellos están fungiendo como maestros chamánicos, me permitió comprender que la vida de un chamán, es un ciclo en el que pueden reconocerse tres momentos principales que se relacionan secuencialmente entre sí: 1) Iniciación chamánica guiada por un maestro; 2) Ejercicio pleno de facultades; y 3) Transmisión de conocimientos (momento en que lega sus saberes a uno o varios aprendices). Este último momento es el que determina el fin del ciclo del chamán-maestro

y ratifica el inicio del ciclo del aprendiz quien, tras especializar los saberes, comienza formalmente con su propia iniciación chamánica y así sucesivamente.

Como puede observarse, el proceso antes descrito prácticamente comprende toda la vida del chamán. Durante dicho ciclo, el aprendizaje de nuevos saberes espirituales es constante, es decir, que no tan sólo se limita a la iniciación, sobre todo, porque los chamanes mazatecos consideran que tanto en ésta, como en el aprendizaje constante, no es el maestro el que enseña, sino que son los propios honguitos los que transmiten los saberes, por lo que el maestro tan sólo funge como guía y orientador; aunque por supuesto, puede influir en el significado que el aprendiz otorgue a los diversos elementos rituales implicados en las "veladas", pero no así en la forma de realizar las interpretaciones.

Respecto a la forma de realizar las interpretaciones, aprendí que entre los chamanes mazatecos, ésta es la cualidad más importante que se debe poseer, pues es la que determina quién es o no un buen chamán; por lo que, dicha habilidad no puede ser aprendida o enseñada, sino que tiene que ser adquirida y especializada a lo largo del tiempo, tras los constantes encuentros con el honguito dentro del ritual.

Una aclaración muy importante que hicieron los chamanes, fue que todo este proceso de iniciación, obtención y especialización de saberes, únicamente se refiere a los chamanes que se dedican a curar con honguitos sagrados, ya que dentro de la medicina tradicional mazateca, existen muchos otros tipos de curación, cada uno de los cuales, posee su propio tipo de curandero, mismos que deben de seguir procesos de iniciación diferentes, que dependen del método de sanación que ejerzan, aunque en todos los casos, lo que se busca es contribuir al bienestar de la comunidad.

Sin embargo, las labores de sanación no son la única contribución social que aportan los chamanes para con sus comunidades, pues tal y como mencionamos anteriormente (y en oposición a lo señalado por Boege, 1988), el hecho de que estos sujetos sean chamanes, no los excluye de participar en dinámicas propias de los demás miembros de la población. Es decir, que además de su profesión curativa, también

desempeñan otros roles laborales que contribuyen a su bienestar y progreso tanto familiar como comunitario.

Un último factor en cuanto a la función que desempeñan los chamanes dentro de la dinámica social, es que ellos representan un elemento de atracción para Huautla y la sierra mazateca hacia el exterior de la misma, es decir, que son uno de los principales motivos por los que anualmente arriba el turismo al municipio.

Cabe mencionar que en cuanto a esta dinámica relacionada con el turismo, comprendí que es una de las principales causas por las que, en la actualidad, existen mazatecos que se hacen pasar por chamanes, con el fin de obtener remuneraciones económicas tras practicar las "veladas" con los visitantes.

De los relatos que me proporcionaron todos los informantes, pude reconocer a dos actores sociales que se adhieren a la fama de los chamanes. El primero, lo identifiqué con el mote de *guías*, para hacer referencia a aquellas personas que tienen gran conocimiento del ritual y sus elementos implicados, pero que no tienen, ni el don de la sanción, ni la capacidad real de realizar interpretaciones del "viaje" de honguitos. En el caso de los segundos, retomé el término *charlatanes* (utilizado por los informantes), para denominar a aquellas personas que no nacieron con el don de la sanación, no saben hacer interpretaciones, que conocen el ritual en general (de igual forma que la mayoría de mazatecos), pero no a fondo (como los chamanes) y sobre todo, que anteponen el dinero a cualquier servicio "curativo" a realizar<sup>107</sup>.

Con respecto a estos actores sociales, basándome en mi experiencia de campo y en los relatos de los diversos entrevistados, pude determinar, que más allá del conflicto cultural que representan para los habitantes de Huautla, en realidad están cumpliendo (indirectamente, pues no lo hacen a propósito) con una importante función de protección a los verdaderos chamanes y por ende de las "veladas", ya que contienen la gran demanda de

---

<sup>107</sup> Dentro de la literatura revisada, la mayoría de autores también han identificado la existencia de *charlatanes* entre los mazatecos, pero solo Benítez (1970) menciona la existencia de *rezanderos* cuyas características, según las describe, son muy semejantes a las aquí expuestas respecto a los *guías*.

rituales que representa el turismo, logrando de esta forma, que los chamanes verdaderos permanezcan ocultos a los visitantes y cumplan con su labor comunitaria, misma que sólo está referida a los habitantes de la sierra y únicamente en casos especiales, a personas ajenas a la cultura mazateca. En relación a los turistas, logré darme cuenta que lo que ellos buscan, no es en realidad al ritual sagrado cubierto bajo el manto de la compleja cosmogonía mazateca, sino que por el contrario, en gran parte tan sólo buscan experimentar un ritual alucinógeno que los haga sentirse en armonía con ellos mismos, la naturaleza y los grupos indígenas "oprimidos"<sup>108</sup>.

Después de haber comprendido las generalidades personales y sociales que implica el ser chamán dentro de Huautla de Jiménez, todos los informantes me ayudaron a entender bajo dichos presupuestos, la estructuración, significado y rol comunitario que encarnan las "veladas".

El primer paso consistió en entender que para ellos, una "velada" es un ritual de curación física y espiritual, que se realiza en la noche y a oscuras con el fin de que Dios te ilumine, y consiste en tomar los honguitos con la guía de un chamán, quien se desvela vigilando el espíritu, porque para ellos, "vigilar" es igual que "velar".

Esta información resultó muy interesante, pues contrasta significativamente con lo hallado en la literatura, puesto que para algunos autores (Benítez, 1970; Munn, 1976; Tibón, 1983; Hernández, 1998; entre otros) el mote "velada", hace referencia a que la gente no duerme durante el ritual, pues al ser nocturno, implica que los participantes se desvelen, por lo que para ellos, "velada" es lo mismo que desvelarse.

La discrepancia entre lo expuesto en la literatura y lo hallado con los propios mazatecos, me permitió comprender que una es la forma en que ellos experimentan su cultura y otra la forma en que los investigadores la entendemos. En el caso de la definición

---

<sup>108</sup> Al respecto, Benítez (1970, p.217) señala: "Debemos aclarar que en 1953 los hongos no se utilizaban con el propósito de provocar éxtasis por el éxtasis mismo. Se empleaban siempre que se trataba de curar enfermedades o resolver un problema, y la persona que contrataba al curandero debía someterle a su consideración un caso concreto".

que elaboré con mis informantes, resulta significativa porque prácticamente fue construida totalmente por ellos, razón por la cual me facilitaron la comprensión de la principal diferencia con respecto a lo hallado en la literatura, esto es, mientras que los autores señalados tan sólo se explicaron el significado del mote "velada", basándose en una ilación conceptual (desvelarse-velar), mis informantes me enseñaron que dicho término hace referencia a todo un bagaje cultural implícito donde para ellos, "velar" es sinónimo de "vigilar", pero de un vigilar en el plano de lo espiritual, situación que hace indispensable el apoyo de un chamán, pues solo éstos conocen el mundo de los espíritus, pudiendo así, guiarlos y vigilarlos durante el "viaje" de honguitos.

Este contraste conceptual resultó de gran importancia para mí como psicólogo social, ya que me remitió a recordar un postulado relativista enunciado por Herder (citado en Jahoda, 1992), en donde hace mención de que: "Cada cultura se debe abordar y valorar en sus propios términos".

Después de haber entendido el sentido en el que se hace uso del término "velada" entre los mazatecos de Huautla, aprendí que antes de participar del ritual, se deben de realizar ciertos preparativos.

El primero, se refiere a tener un verdadero motivo para hacer uso de una "velada", tales como problemas personales o familiares, así como enfermedades físicas y/o espirituales, propias o de algún ser querido<sup>109</sup>. El segundo, tiene que ver con la elección del chamán que guiará el ritual, para esto, se acostumbra consultar con familiares y conocidos sobre la persona idónea para realizar la "velada".

Ya elegido el chamán, se procede a comenzar con la "dieta ritual", cuyo fin principal es purificar el cuerpo y el alma. Dicha dieta, comienza cuatro días antes de la "velada" y termina cuatro días después. Dentro de los elementos implicados en ésta, se puede destacar la importancia cultural de dos en particular; el primero, se refiere a no tener

---

<sup>109</sup> El concepto mazateco de enfermedad incluye lo emocional, lo espiritual y lo físico, por tanto concuerdan con ello los sistemas de curación tradicional empleados por los sabios (Quintanar y Maldonado, 1999, p.27).

relaciones sexuales cuatro días antes de la "velada", ya que si no se cumple esto, los mazatecos consideran que se corre el riesgo de quedar *loco* o "perderse durante el viaje". El segundo, implica la prohibición de invitarle nada a nadie cuatro días después del ritual, porque ya que se está guardando abstinencia sexual, si se le invita algo a alguien que no se esté absteniendo también, éste ensucia espiritualmente al comensal y echa a perder su ritual, pues le anula las peticiones hechas al honguito.

En cuanto a la forma de llevar la dieta, pude encontrar ciertas diferencias entre lo que expresaron mis informantes de la PC, respecto a los de la PNC; aunque éstas no fueron del todo significativas, sí me permitieron comprender que el haber participado como comensal de una "velada", modifica en cierto sentido el concepto que se tiene de la misma, pues mientras los NC manifestaron que la dieta debe seguirse cabalmente, los consumidores expresaron que no todas las prohibiciones se deben seguir al pie de la letra, un ejemplo de esto, es que los NC, consideran que el día del ritual se debe guardar ayuno total, mientras que los consumidores, manifestaron que ayunar no es del todo correcto, ya que el cuerpo se debilita mucho y el efecto del honguito es más agresivo, aunque sí aclararon que se debe evitar consumir ciertos alimentos como la leche, ya que puede cortar el efecto del honguito. Como puede observarse, las diferencias de opinión, en gran sentido, están determinadas por la experiencia personal de unos y la inexperiencia real de los otros.

Ya que se ha cumplido con la dieta previa, el chamán determina la hora en que se ha de comenzar, regularmente ésta oscila entre las siete y las nueve de la noche. Una vez que se ha acordado la hora de inicio, el chamán procede a preparar el sitio donde se realizará la "velada", para esto, regularmente se tiene un cuarto especial que está separado de la casa nuclear, y que cuenta con la existencia de un altar, que por razones culturales, siempre está ubicado en dirección al Oriente.

El altar está constituido por los diversos elementos que se utilizan durante el ritual, cada uno de ellos tiene un significado más allá del cotidiano, esto es, tiene una función ritual que en gran sentido está determinado por los mitos y tradiciones propios de la cultura mazateca, dentro de los principales elementos se encuentran: velas, veladoras, *Piciete*,

imágenes de santos, una Biblia, agua pura y bendita, aceite, huevos de gallina y totola, cacao, hierbas para las limpias, copal, flores, plumas de guacamaya, cal, entre otros.

El significado ritual de los elementos, está determinado por cada chamán. En el caso de los tres informantes con los que trabajamos, pese a que manifestaron que los aprendieron por medio de sus respectivos maestros, así como por la guía directa de Dios, dichos significados no variaron trascendentalmente, lo que permitió comprender que el uso y significado de los elementos rituales, es un conocimiento que forma parte de la tradición oral mazateca y por ende, de su identidad cultural. Esto se vio reforzado por el hecho de que incluso las poblaciones C y NC, también saben del significado de muchos elementos implicados en el ritual y sus explicaciones resultaron muy semejantes a las de los chamanes.

Ya que se tienen preparados tanto el lugar, como los elementos a utilizar, se comienza formalmente con el ritual. En el caso de las "veladas" realizadas en Huautla, se inicia con una variedad de rezos en español y mazateco, mientras se sahúman los honguitos que se han de consumir. En cuanto a los honguitos, los chamanes identificaron cuatro tipos que son popularmente conocidos como: *San Isidro*, *Derrumbe*, *Bagazo* y *Pajarito*. La dosis que cada quien ingiere, la determina el chamán a partir de la complexión física del comensal. Debido a que dentro de la tradición cultural mazateca, los honguitos representan a un matrimonio, éstos siempre son repartidos en pares. En cuanto a la forma de ingerirlos, ésta es muy ceremoniosa, ya que se deben comer completamente y nunca se deben masticar con las muelas sino con los dientes. Este gran respeto manifestado por los mazatecos con respecto a la forma de tomar los honguitos, encuentra su explicación actual (ya que el ritual y sus mitos son de origen prehispánico) en un mito mazateco cuyo adaptación es posterior a la conquista<sup>110</sup>, pues es claramente resultado del sincretismo cultural desarrollado por indios y españoles, ya que considera que los honguitos brotaron

---

<sup>110</sup> Lamentablemente no pude hallar la explicación prehispánica del origen mítico de los honguitos ni en la literatura revisada, ni en el relato de mis entrevistados, y aunque consulte al respecto a distintos lingüistas de la región, ninguno pudo darme una explicación al respecto, por lo que en términos generales, podríamos considerar que este saber se ha perdido como consecuencia de la dependencia oral que tienen los saberes mazatecos para su transmisión, es decir, por la falta de fuentes gráficas o pictóricas que perpetúen dichos conocimientos míticos.

de las gotas de sangre esparcidas por Jesús cuando fue crucificado<sup>111</sup>, razón por la cual, cuando ellos los ingieren, consideran literalmente que están consumiendo una parte de Dios.

En cuanto comienzan a hacer efecto, se apagan las luces para quedar en total oscuridad, ya que simbólica y literalmente, lo que se busca a partir de dicho momento, es la luz (cura o respuesta) espiritual que los hongos han de proporcionar. En ese momento, es cuando los mazatecos consideran que comienza el "viaje"; para estimularlo y debido a que se está a oscuras, se entonan cantos y rezos por medio de los cuales los chamanes determinan la rítmica y espaciosidad de las visiones. Ello, porque consideran que los cantos controlan y orientan el "viaje", mientras que los rezos inclinan el alma ante Dios.

Un dato de gran importancia en cuanto a los rezos chamánicos, es que están dirigidos a Dios y a los santos católicos, así como a las principales deidades mazatecas que representan a los dueños de los cerros, cascadas, entre otros, por lo que siempre son diferentes y están determinados por el "viaje" de los comensales. En este sentido, existe una diferencia crucial respecto a los rezos católicos, ya que mientras éstos son siempre los mismos y se ocupan por igual para todas las personas, en el caso de los rezos chamánicos mazatecos, éstos son de carácter individual para cada comensal y nunca se repiten, ni en contenido, ni en su presentación durante el ritual.

Cuando el "viaje" está por terminar, los chamanes limpian espiritualmente a los comensales para proteger su espíritu. Una vez que se ha determinado formalmente el fin del "viaje", se procede a realizar la interpretación, proceso que es considerado como el momento más importante del ritual tanto para los participantes como para los chamanes, ya que los primeros son ayudados a comprender lo que experimentaron, mientras que los segundos demuestran su verdadera capacidad curativa, ya que aquí es cuando explican, interpretan y diagnostican al comensal. Al respecto, los chamanes me señalaron que el tipo de visiones que cada quién tiene depende directamente de su bagaje cultural y psicológico.

---

<sup>111</sup> Esta explicación tradicional del origen de los honguitos sagrados, también es reseñada por: Benítez, 1970; Munn, 1976; Estrada, 1977; Incháustegui, 1977; Tibón, 1983; Boege, 1988; entre otros.

Esto concuerda totalmente con lo expuesto por Munn (1976, p.107) cuando señala que "La experiencia [de los honguitos] es psicológica y social. La chamán habla de su mundo comunitario; incluso las visiones de su imaginación tienen que estar originadas en el contexto de su existencia y de los mitos de su cultura. Un individuo que provenga de otra sociedad tendrá otras visiones y en su discurso expresará otras cosas".

Para eliminar las incongruencias que pudieran existir entre lo que ambos ven (se asume que chamán y comensal ven las mismas cosas) y lo que pudieran entender de lo mismo, los chamanes afirman que estos problemas aparentes son sorteados con éxito debido a que (como también señala Benítez, 1970) no son ellos en realidad quienes realizan la interpretación, sino que son los honguitos los que los hacen hablar y les indican qué decir. Es por esta razón, que la interpretación no puede ser omitida, ya que es aquí, cuando los honguitos traducen en palabras (para que el comensal entienda) lo que ellos (los honguitos) le enseñaron durante el "viaje" por medio de imágenes, ruidos, sensaciones, olores, sabores, entre otros. Terminadas las interpretaciones, el chamán realiza las últimas limpias y se da por finalizado formalmente el ritual.

Finalmente, después de aprender cómo es que se estructura una "velada", pude comprender la función social que desempeñan dentro de la vida cotidiana de la comunidad. El primer aspecto que identifiqué, se refiere al hecho de que el ritual es visto como uno de los principales métodos de curación tradicional, arraigado culturalmente hasta tal punto, que es visto como una opción de sanación de igual o mayor nivel que el representado por la medicina institucional<sup>112</sup>.

Cuando digo que es visto como de mayor nivel que la medicina institucional, me refiero a que esta última, únicamente se refiere a dolencias físicas y rara vez a malestares del alma, mientras que las "veladas" y las técnicas tradicionales de curación mazateca, no se abocan únicamente a enfermedades físicas, si no que también contemplan malestares

---

<sup>112</sup> Menéndez (1994) señala que el Sistema Real de Atención, está articulado por la medicina doméstica, la medicina tradicional y la medicina académica (citado en García e Islas, 2004, p.147)

espirituales, sociales y comunitarios; esto es, que al ser un método tradicional de curación, está estructurado sobre la base cultural de su propio concepto de *enfermedad*<sup>113</sup>.

Como puede observarse, además de los factores socioculturales que hacen de las "veladas" parte integral de la ICM, también existen aquellos elementos mítico-tradicionales que les otorgan un carácter trascendental dentro de la misma, ya que al ser constructos rituales, fungen como punto de intersección entre los mitos que las constituyen y los elementos simbólicos que las hacen accesibles y funcionales dentro de la cotidianeidad de los miembros de la comunidad, pues como señala Boege (1988) "Lo simbólico se maneja tanto en el mito como en los distintos rituales. Dentro de los esquemas de lo simbólico, el mito organiza 'ejemplarmente' los símbolos, dándoles un primer significado; es la fundamentación en primera instancia de los símbolos dominantes o rectores del ritual"

Otro rol que desempeñan las "veladas" en la dinámica social de Huautla, se refiere a que (al igual que los chamanes), son uno de los principales factores que fomentan el arribo anual del turismo<sup>114</sup>, ocasionando así, una gran derrama económica que se ve reflejada en el crecimiento urbano y social de la comunidad, pues la captación de ingresos resultante, es socialmente aprovechada por los habitantes del municipio. Sin embargo, esta acción producida por las "veladas", también ocasiona ciertos conflictos al interior del pueblo, pues muchos sectores tratan de beneficiarse con la derrama económica resultante, surgiendo así, actores sociales tales como los charlatanes y los guías. Otro conflicto comunitario que ocasiona la masiva realización de "veladas" en Huautla, es que al exterior de la sierra, solamente se representa a la región, por las características de ésta única comunidad, dejándose de lado a los demás municipios, un ejemplo claro de esto, es que la caracterización de la sierra en el festival cultural de la *Guelaguetza*, únicamente corre a cargo por habitantes de Huautla.

---

<sup>113</sup> Sobre esto, Incháustegui (1977, p.13) señala: "Ellos [los mazatecos] tienen 'espíritu de arriba', vulnerables a los 'males que no son de este mundo' los fuereños [no mazatecos], tienen 'espíritu de abajo' vulnerable preferentemente a los 'males de este mundo'".

<sup>114</sup> En cuanto a la fama que ha adquirido Huautla gracias a los hongos sagrados y los chamanes, es muy semejante a lo que Patrick Drouot (2001, p.86) señala con respecto a los *sionas*, que son un pueblo indio colombiano que ha adquirido gran fama al noroeste de la cuenca del Amazonas, por sus chamanes y la utilización que hacen de la planta psicotrópica *ayahuasca*.

En cuanto a la relación de Huautla con las comunidades aledañas, existen puntos de vista encontrados, pues mientras que algunas personas consideran que el hecho de que Huautla sea tan famosa, ocasiona que reciba mayores ingresos tanto por el turismo, como por los subsidios proporcionados por el gobierno, de tal forma que el desarrollo social y urbano del municipio, contrasta y crea enemistades con las demás comunidades. Por otra parte, algunas personas consideran lo contrario, pues manifiestan que el hecho de que Huautla crezca en infraestructura urbana y comercial, beneficia a las demás comunidades, pues sus habitantes ya no tienen que desplazarse a las ciudades cercanas para abastecerse, pues todos los productos y materias primas requeridas, así como las principales instancias de salud y gobierno, se encuentran en el municipio, resultando así en ser una comunidad estratégica no sólo para los habitantes del pueblo, sino de toda la sierra mazateca.

De todo lo anterior, podemos concluir que en el caso específico de Huautla de Jiménez, la ICM está constituida tanto por fiestas tradicionales (tales como las bodas o la festividad de *Todos Santos*), como por factores de arraigo étnico (como la ropa tradicional o la lengua mazateca) y prácticas rituales, que conjugan tanto los elementos tradicionales y simbólicos sobre los que se asienta la forma en que entienden al mundo, como los factores histórico-sociales que constituyen la identidad cultural que los une como individuos. Dentro de esta misma dinámica, aprendimos a valorar a los chamanes como los mediadores culturales que nos permiten entender a las "veladas" como una materialización palpable de todos aquellos mitos que explican el mundo mazateco, pero cuya experimentación es dependiente de la utilización ritual de todos los elementos que la encarnan y constituyen como parte integral de la ICM, donde cumplen la función de implicar a todos los sectores sociales de la comunidad tanto en el ámbito personal como grupal, así como en su dimensión física y espiritual. Por esta razón, a partir de la forma en los mazatecos vivan y experimenten su ritual de los honguitos, éste contribuirá a brindarles un verdadero sentido de identidad cultural.

## **Reflexiones finales**

A lo largo de este trabajo, hemos utilizado a la psicología como una disciplina de investigación social; no únicamente teórica, sino vinculada estrechamente con el trabajo de campo, donde comparte intereses profesionales con otras disciplinas sociales tales como la antropología, la sociología e incluso la etnografía.

Un aspecto que es indispensable señalar, es que independientemente de que por mucho tiempo la psicología social se ha apoyado en las propuestas metodológicas de dichas ciencias sociales; actualmente, y cada vez en mayor medida, los psicólogos han ido elaborando y depurando sus propias estrategias metodológicas tanto de intervención social, como de análisis de información, mismas que están siendo paulatinamente aprovechadas por los investigadores pertenecientes a las disciplinas antes mencionadas, sin que esto signifique que se desmeriten las aportaciones teórico-metodológicas que éstas nos aportan.

Dentro de este proceso de interdisciplinariedad que está viviendo nuestra profesión, la psicología cultural ocupa uno de los lugares principales, ya que en muchos sentidos, ésta ha fungido como mediadora entre los presupuestos básicos de otras disciplinas sociales respecto a los de la psicología en general y a los de la psicología social en particular, pues tal como señala Cole (1999) “La psicología cultural recurre a metodologías de las humanidades, lo mismo que de las ciencias sociales y biológicas”. Y tal como vimos en el capítulo 2, actualmente el nivel de vinculación que existe entre la psicología cultural y las otras disciplinas sociales, es tal que, para Shweder (1996), constantemente es confundida, incluso por los propios seguidores de dichas escuelas.

En este sentido, no resulta difícil entender por qué la psicología cultural ha llamado la atención de otras disciplinas teóricas, pues al contemplar como principal objeto de estudio, la estrecha vinculación que guardan tanto la psicología como la cultura, en realidad lo que está haciendo, es que está implicando al sujeto en todos los niveles en los que existe, pues parte desde las consideraciones psicológicas individuales del sujeto físico, hasta las implicaciones psicológico-sociales del sujeto como ente histórico creador y

reproductor de la cultura. Un ejemplo muy claro de todo esto, podemos encontrarlo en el evidente paralelismo que han tenido tanto la investigación cultural, como la investigación psicológica, mismo que presentamos de manera general, en la introducción del capítulo 2, de este mismo trabajo.

Tal como mencionan García e Islas (2004, p.163) “La principal aportación de la psicología cultural es insertar a la cultura en la discusión psicológica. [Ya que] la psique y la cultura son indisolubles, pues mutuamente se crean, recrean y transforman”. La aportación de estas autoras, nos permite comprender que, utilizar la psicología cultural como herramienta metodológica de intervención durante el trabajo de campo, nos permitirá valorar en diversos niveles a la población meta.

En el caso específico de esta investigación, el haber recurrido a los principales postulados de la psicología cultural (Jahoda 1992; Shweder 1996; Cole, 1999), así como de la Teoría de la Identidad Social (Tajfel y Turner 1979 y 1986), me permitieron entender a los mazatecos como una sociedad cultural dinámica y a la vez, como una sociedad psicológica en donde se suceden muchos de los fenómenos propios de la convivencia cotidiana, tanto en el ámbito personal como grupal.

De ahí que hayan sido muchos los conocimientos que afloraron tras este breve acercamiento al mundo sociocultural mazateco, conocimientos éstos que se ratificaron en la experiencia de campo propia del método con el que se obtuvieron, legitimándose por encima de la simple revisión bibliográfica del tema. Y es que haberme apoyado (independientemente de la psicología cultural) en un método de carácter etnográfico como herramienta de acercamiento a este grupo cultural, me permitió reconocer muchos de los saberes hallados en la literatura especializada; pero a la vez, me proporcionó la oportunidad de identificar otros tantos que se encuentran escasamente documentados, o en otro sentido, entenderlos de una forma diferente, ya que la visión psicológica con la que trabajé, me brindó la oportunidad de encontrar puntos de concordancia y diferencia con respecto a los métodos antropológicos y etnográficos con los que han sido estudiados en mayor medida por parte de los diversos investigadores sociales.

Dentro de este mismo orden de ideas, otra escuela teórica de la psicología, sobre la que fundamenté esta investigación, fue la Teoría de Identidad Social (TIS), cuyos planteamientos básicos, me permitieron entender funcionalmente mucha de la información referente a la identidad cultural, individual y grupal, que fue surgiendo durante mi búsqueda de los elementos rectores de la ICM, en Huautla de Jiménez. En este sentido, la principal aportación de la TIS, fue guiarme para comprender psicológicamente, las dinámicas implícitas no sólo en la formación de identidades personales, sino de identidades sociales y culturales, ya que si bien, la antropología se ha encargado de investigar en profundidad estos temas, la TIS lo ha hecho desde un punto de vista particular focalizando el proceso de formación e influencia que tiene la construcción de las distintas identidades en los diversos niveles psicológico-sociales en los que existe y coexiste el sujeto como ente social e histórico.

En el caso específico de este trabajo, no me concentré en investigar la identidad personal de los mazatecos, pero sí traté de analizar en general, lo que ellos consideran que es su identidad cultural. Para este fin, utilicé al ritual de las "veladas" y a la figura del chamán como principales herramientas de acercamiento a la población meta. Un aspecto que caracteriza a los resultados, fue que el análisis de los mismos se instituyó sobre la base de lo que manifestaron los propios mazatecos entrevistados, por lo que procuré en la manera de lo posible, presentar de forma textual lo que ellos expresaron, así como las consideraciones que elaboré respecto a dichas narraciones.

No obstante, es importante señalar que la obtención de todos los conocimientos a los que me he referido, no hubiera sido posible de no haber contado con el respaldo metodológico tanto de la observación participante (Taylor y Bogdan, 1987), como de la etnografía (Fetterman 1989 y Galindo 1998) durante el trabajo de campo para la obtención de información; así como de la categorización de significados propuesta por Kvale (1996), para su posterior análisis y comprensión. Y es que las estrategias metodológicas utilizadas en esta investigación facilitaron, no únicamente mi incursión en la comunidad, sino todo el proceso de reconocimiento del mundo indígena en el que trabajé y que en muchos sentidos me era -y en gran sentido aún me continúa siendo- ajeno e incomprensible.

Con todo lo anterior, me estoy refiriendo a que una manera en que los psicólogos podemos reforzar nuestros conocimientos y erradicar nuestras carencias en cuanto a la investigación, es decidiéndonos a ser partícipes reales de los procesos implicados en dinámicas sociales ajenas a nuestra cotidianeidad; situación que nos permitirá conocernos y reconocernos como individuos y como profesionales, pues sólo de esta forma podremos ampliar nuestro universo cultural y psicológico con miras a contribuir positivamente en los diferentes mundos sociales en los que nos desarrollamos.

Es por todo esto, que me parece indispensable hacer un reconocimiento a otros autores que, desde la psicología, han incursionado en temas controversiales como el desarrollado en este documento; así, puedo mencionar las investigaciones realizadas por Shoshana Berenzon (2003) respecto a la medicina tradicional urbana como recurso alternativo para el tratamiento de problemas de salud mental. O el interesante trabajo realizada por Nayeli Saavedra (2001) respecto a la presencia de la medicina tradicional en la salud mental, en el caso específico de la Continua Tradición Tetzkatlipoka. Y finalmente, a la investigación psicocultural realizada por Anahí García y Liz Estela Islas (2004), respecto a la función de los sueños en la práctica de los médicos totonacas de la región de Papantla.

Como puede observarse en las fechas de las investigaciones antes mencionadas, el interés que los psicólogos hemos prestado a esta clase de tópicos, es prácticamente reciente en cuanto a su ejercicio real<sup>115</sup>, independientemente de que sean temas que siempre han llamado la atención de la psicología, pero que han sido soslayados por la mayor parte de los investigadores. El hecho de que cada vez más psicólogos volteemos nuestros ojos a temas de este tipo, contribuirá a romper secuencialmente los estereotipos sociales y profesionales en los que ha sido encasillada nuestra disciplina.

---

<sup>115</sup> En este sentido, no debe olvidarse el impresionante trabajo realizado por Jacobo Grinberg-Zylberbaum, mismo que se vio materializado en una serie de seis libros contenidos dentro de la colección "Los chamanes de México" [1987-89].

Finalmente, me parece importante hacer una autocrítica de este proyecto, con el fin de aportar algunas sugerencias con miras a que futuros investigadores puedan desarrollar mejores y más elaborados trabajos que el aquí presentado.

En primer lugar, quisiera señalar que, para poder lograr una verdadera relación psicología – comunidad, no es obligatorio tener que irse a vivir a una sierra, pues como ya he mencionado, todos los humanos (incluyendo los psicólogos) somos seres sociales que vivimos en comunidad. Por lo tanto, los psicólogos y la psicología tenemos un campo de acción prácticamente interminable y sobre todo, tenemos un compromiso histórico con respecto a nuestra profesión y la sociedad en general.

Hablando específicamente de mi trabajo, es indispensable no únicamente dejarse llevar con la emoción de hacer trabajo de campo sino que, antes, es vital empaparse de los fundamentos teóricos sobre los que ha de desarrollarse la investigación; pues de otra forma, estando en el campo de acción, lo más seguro es que se pierda la orientación real de la investigación y que se confundan u olviden los principales objetivos a los que se quiere llegar. En este sentido, resulta muy importante adquirir conocimientos generales de estrategias metodológicas, teóricas y prácticas, que faciliten tanto la obtención de información, como el manejo que se haga de la misma.

En el caso en que se trabaje con un grupo cultural ajeno al propio, es importante documentarse lo más posible antes de entrar en contacto con sus actores sociales, pero sin caer en la presunción de sentirse experto, pues en el trato cotidiano con la población meta, se va descubriendo secuencialmente, que una es la forma en que los investigadores entendemos a las sociedades y otra, la forma en que éstas se viven y experimentan a sí mismas, por ello, debemos tratar de conocer lo más posible sus costumbres, con el fin de siempre guardar respeto a sus tradiciones y manifestaciones culturales.

Un factor muy importante, es procurar no desarrollar este tipo de investigaciones de manera individual, ya que se reduce mucho, tanto la autocrítica del trabajo, como el ámbito de acción; sobre todo, tomando en cuenta que al estar un territorio física y culturalmente

ajeno y desconocido, muchas veces se tienen que realizar actividades el mismo día, a la misma hora, pero en lugares distintos, situación que cuando se está solo, nos obliga a elegir entre uno u otro, y tras el manejo y análisis de la información, se puede dar el caso en que se constate que muchas veces las decisiones que se tomaron no fueron las mejores.

Otro aspecto que es trascendental, es llegar al campo, con las guías de observación y entrevista ya elaboradas. Con esto no me refiero a que éstas sean inmodificables, ya que durante el trabajo cotidiano inevitablemente tenderán a modificarse; pero siempre debe hacerse dentro de un cierto margen de seguridad. De otra forma, se corre el riesgo una vez más, de perder la orientación teórica y/o metodológica de la investigación.

Durante el trabajo de campo, es importante que el investigador esté conciente de que debe desarrollar infranqueablemente, una estricta disciplina metodológica, un ejemplo claro de esto, es la elaboración diaria de notas de observación, así como del registro de información en los diarios de campo, principalmente tomando en cuenta que muchos de los datos que ahí se escriban, no encontrarán su valor real dentro de la investigación, sino hasta el análisis posterior que se haga de los datos, momento éste que, debido a las limitaciones logísticas que tenemos como investigadores principiantes (principalmente hablando de factores tales como el económico), generalmente se realiza una vez que se ha concluido el trabajo de campo y no siempre se puede volver a tener “fácil” acceso a los informantes.

En otro orden de ideas, una de las principales recomendaciones que puedo hacer a futuros investigadores de campo, es que estén totalmente seguros de que quieren realizar este tipo de trabajo, sobre todo en el caso en que su población de interés se halle lejos de su lugar de residencia y pertenezca a un grupo cultural distinto del propio. El principal motivo por el que resalto este aspecto es porque, en primer lugar, hay que estar conscientes de que no se va de vacaciones, sino a trabajar y que, por el simple hecho de arribar a una comunidad, ya se está alterando la cotidianeidad de la misma, por lo que se debe guardar una conducta ejemplar que en gran sentido, facilitará la relación investigador-población meta. Y en otro sentido, jamás hay que olvidar que cuando se arriba como investigador a cualquier lugar, física y simbólicamente, se está representando a la institución o escuela a la

que se pertenezca, y particularmente en el caso de la UNAM, que es la universidad más grande e importante del país, sus integrantes tenemos el gran compromiso ético y moral de conservar y ratificar el gran nombre tanto de la universidad como de nuestra escuela.

Finalmente, lo presentado en esta investigación, es una contribución personal que primero como individuo y después como psicólogo, he pretendido realizar al acercamiento de los saberes ancestrales que aún existen en las muchas culturas indígenas de nuestro país y que de manera directa o indirecta siguen constituyendo una parte fundamental en nuestra identidad personal y cultural. El haber tenido la oportunidad de trabajar con los mazatecos y con los chamanes, me aportó grandes conocimientos de las muchas formas en que se puede vivir y entender este mundo en el que nos desarrollamos. Sirva este trabajo como un homenaje a las culturas indígenas de nuestro país y en especial a los mazatecos y sus chamanes, quienes luchan a diario por conservar y transmitir los saberes ancestrales de los que son depositarios, y de igual forma, entiéndase como un documento que busca reconocer a ese ser universal que habita en todos y que sabiamente la cultura mazateca lo ha encarnado en sus honguitos sagrados, que son los niños santos que nos conectan con el cosmos externo e interno del que todos formamos parte integral.

## Bibliografía

- Aceves, J. (1998). La historia oral y de vida: del recurso técnico a la experiencia de investigación. En: J. Galindo (coord.). *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación* (pp. 207-271), México: Conaculta-Adisson Wesley Longman.
- Aguirre, A. (Ed.) (1995). *Etnografía, metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. Barcelona: Marcombo-Alfaomega.
- Beltrán, R. (2004). *La planificación como herramienta para el refuerzo de la organización productiva entre agricultores mazatecos de San Pedro Ocopetatlillo, Teotitlán, Oaxaca*. Tesis de licenciatura, México: Escuela Nacional de Estudios Profesionales, Aragón, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Benítez, F. (1970). *Los indios de México*. Vol. 3. México: Era.
- Berenzon, S. (2003). *La medicina tradicional urbana como recurso alternativo para el tratamiento de problemas de salud mental*. México: Tesis de maestría no publicada, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Berry, J. y Sabater, C. (1996). Inmigración y aculturación. En: Bourhis, R. y Leyens, J. *Estereotipos, discriminación y relaciones entre grupos*. España: M<sup>c</sup>Graw-Hill.
- Boege, E. (1988). "Los mazatecos ante la nación" *contradicciones de la identidad étnica en el México actual*. México: Siglo XXI.
- Bonfil, G. (1980). La nueva presencia política de los indios. Un reto a la creatividad latinoamericana. En: *Anuario indigenista*. Vol. XL, Págs. 165-191. México.
- Bourhis, R. y Leyens, J. P. (1996). *Estereotipos, discriminación y relaciones entre grupos*. España: M<sup>c</sup>Graw-Hill.
- Buendía, L. (1998). *Métodos de investigación en psicopedagogía*. Madrid: M<sup>c</sup>Graw-Hill.
- Bruner, J. (1991). *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*. Madrid: Alianza.
- Cabrera, A., García, A., Incháustegui, C. & Toledo, V. (2002). Etnoecología mazateca: Una aproximación al complejo cosmos-corpus-praxis. En: *Etnoecología*. Vol. 6, N<sup>o</sup> 8, Págs. 61-83. México.
- Capozza, D. & Volpato, Ch. (1996). Relaciones intergrupales: perspectivas clásicas y contemporáneas. En: Bourhis, R. & Leyens, J. *Estereotipos, discriminación y relaciones entre grupos*. España: M<sup>c</sup>Graw-Hill.
- Carrera, F. & Van Doesburg, S. (1992). *Chan-chaon-yoma, el calendario agrícola Mazateco*. Huautla. México: Artículo inédito.
- Carrera, J. (2001). Curanderos y chamanes mazatecos. En: *La faena. Herencia cultural de los mazatecos*. Num. 21.
- Castaneda, C. (1968/1996). *Las enseñanzas de Don Juan, una forma Yaqui de conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cerqueda, M. (2001). *Método ALFALEIM" para la enseñanza de la lengua mazateca*. México. CEDELIO.
- Cerqueda, M. (2003). *Efemérides de la mazateca alta*. México: Fondo Editorial IEEPO.
- Cole, M. (1990). Cultural psychology: A once and future discipline?. En: Berman, J. ed., *Cross-cultural Perspectives. Nebraska Symposium on Motivation*, 1989. Lincoln, University of Nebraska Press.

- Cole, M. (1999). *Psicología cultural, una disciplina del pasado y del futuro*. Madrid: Morata.
- Cowan, J. (1952). *El idioma silbado entre los mazatecos de Oaxaca y los tepehuas de Hidalgo*. México: Tlatoani.
- Dalton, M. (1990). *Oaxaca "Textos de su historia"*. Vol. I. México: Instituto Mora.
- Deschamps, J. C. & Beauvois, J. L. (1996). Atribuciones intergrupos. En Bourhis, R. & Leyens, J. *Estereotipos, discriminación y relaciones entre grupos*. España: M<sup>c</sup>Graw-Hill.
- Drouot, P. (1993). *El chamán, el físico y el místico*. Buenos Aires: Javier Vergara Editor.
- Durkheim, E. (1912/1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza.
- Éliade, M. (1960). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: FCE.
- Éliade, M. (1967). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama.
- Espinosa, Y. (1999). ¿Hasta dónde nos sirven las identidades?: Una propuesta de repensar la identidad y nuestras políticas de identidad en los movimientos feministas y étnico racial. En: *Feminismos plurales, serie aportes para el debate de ALAI*, No. 7. Noviembre.
- Esteban, M. (1985). *Manual para la enseñanza de la lecto-escritura en lengua mazateca*. San José Independencia. Oaxaca. Libro del maestro. México: SEP - DGEI.
- Estrada, A. (1977). *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*. México: Siglo XXI.
- Fetterman, D. (1989). *Ethnography step by step*. Estados Unidos: Sage.
- Freire, P. (1967). *Educación como práctica de la libertad*. México: Siglo XXI.
- Friedman, J. (2001). *Identidad cultural y proceso global*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Galindo, J. (1987). Encuentro de subjetividades, objetividad descubierta. La entrevista como centro del trabajo etnográfico. En: *Estudios sobre culturas contemporáneas*. 3. Págs. 151-183. México.
- Galindo, J. (1998). *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*. México: Conaculta-Adisson Wesley Longman.
- García, A. e Islas, L. (2004). *Los sueños en la práctica de los médicos Totonacas: Un enfoque psicocultural*. Tesis de licenciatura. México: Facultad de psicología, Universidad Nacional Autónoma de México.
- García, F. (1990). *Identidad y cultura en Nicaragua. Problemas de etnicidad*, Buenos Aires: UBA.
- García, R. y Casimiro, J. (2003). *Calendario agrícola, ritual y festivo de los mazatecos*, México: INI.
- Gobierno de Oaxaca (2004). *Monografía de los pueblos indígenas*. Recuperado en noviembre 16, 2004, de la página: [www.oaxaca.gob.mx](http://www.oaxaca.gob.mx)
- Goldschmidt, W. (1968/1996). Prólogo. En: Castaneda, C. *Las enseñanzas de Don Juan, una forma Yaqui de conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- González, X. (1995). Demarcación de campo y documentación previa. En: Aguirre, A. *Etnografía, metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. Barcelona: Marcombo-Alfaomega.
- Grinberg-Zylberbaum, J. (1987). *Los chamanes de México. Psicología autóctona mexicana*. Vol. 1. México: Alpa Corral.
- Grinberg-Zylberbaum, J. (1989). *Los chamanes de México. El cerebro y los chamanes*. Vol. 5. México: INPEC.

- Harner, M. (1976). *Alucinógenos y chamanismo*. Madrid: Guadarrama.
- Hernández Assemat, J. (1998). *Chamanismo y alucinógenos en una comunidad mazateca de México*. México: Tesis de Maestría no publicada, Instituto Politécnico Nacional.
- Incháustegui, C. (1967). *Cambio cultural en Huautla*. México: Tesis de maestría no publicada, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Incháustegui, C. (1977). *Relatos del mundo mágico mazateco*. México: SEP-INAH.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (2001). *Censo General de Población y Vivienda 2000*. México.
- Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal (2002). *Enciclopedia de los Municipios de México: Estado de Oaxaca*. Gobierno del Estado de Oaxaca.
- Jahoda, G. (1992). *Encrucijadas entre la cultura y la mente. Continuidades y cambio en las teorías de la naturaleza humana*. Madrid: Visor.
- Johnson Basset, J. (1939). Some notes on the mazatec. En: *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*. Vol. 3. México.
- Korsbaeck, L. (1992). San Pablo Oztotepec: un pueblo náhuatl en las orillas de la capital. En: Méndez, L. (comp.), *I Seminario sobre identidad*. México: IIA-UNAM.
- Kvale, S. (1996). *Interviews: An Introduction to Qualitative Research Interviewing*. Newbury Park: Sage Publications.
- Lalli, M. (1988). Urban Identity. En: Canter D. (Ed.). *Environmental Social Psychology, NATO ASI Series, Behavioural and Social Sciences*. Vol. 45. Págs. 303-311. Dordrech, the Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- Leñero, L. (1991). El *ethos* cultural en la perspectiva del cambio de las nuevas generaciones de México. En: Chihu, A. (coord.). *El ethos en el mundo secular*. México: UAM Iztapalapa.
- Lévi-Strauss, C. (1969). *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidós.
- López, E. (1995). *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México, región valles centrales y norte de Oaxaca: chinantecos, mazatecos, zapotecos de la sierra norte de Oaxaca, zapotecos de valles centrales*. México: INI.
- Lorenzi-Cioldi, F. y Doise W. (1996). Identidad social e identidad personal. En: Bourhis, R. y Leyens, J. P. *Estereotipos, discriminación y relaciones entre grupos*. España: M<sup>c</sup>Graw-Hill.
- Martín-Baró, I. (1998) *Psicología de la liberación*. Madrid: Trotta.
- McMahon, D. (1973). *Antropología de una presa: los mazatecos y el proyecto del Papaloapan*. México: INI.
- Montenegro, G. (2002). *Identidad como identificación*. Chile: Universidad de Chile.
- Morales, F. y Páez, D. (1996). Estereotipos, discriminación y relaciones intergrupos en España y en Latinoamérica. En: Bourhis, R. y Leyens, J. P. *Estereotipos, discriminación y relaciones entre grupos*. España: M<sup>c</sup>Graw-Hill.
- Munn, H. (1976). Los hongos del lenguaje. En: Harner, M. *Alucinógenos y chamanismo*. Madrid: Guadarrama.
- Neiburg, F. (1984). *Identidad y conflicto en la sierra mazateca: el caso del consejo de ancianos de San José Tenango*. Tesis de licenciatura. México: ENAH.
- Paz, O. (1973/1996). La mirada anterior. En: Castaneda, C. *Las enseñanzas de Don Juan, una forma Yaqui de conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pedro, A. (1996). *Riqueza Ancestral de la Cultura Mazateca*. México: Edición del autor.

- Pérez, J. (1996). Tradiciones de chamanismo en la mazateca baja. En: *Alteridades*, 6 (12): Págs. 49-59. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Pol, E. y Valera, S. (1994). *El concepto de identidad social urbana; una aproximación entre la psicología social y la psicología ambiental*. Barcelona.
- Pol, E. y Valera, S. (1999). Simbolismo de los espacios públicos y las identidades sociales. En: *Ciudades en paralelo*. 28-29. Págs. 13-33.
- Pozas, R. (1960). Etnografía de los mazatecos. En: *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*. Vol. 16. México.
- Proshansky, H. (1976). The appropriation and misappropriation of space. En: Korosec, P. (Ed.). *Appropriation of space. Proceedings of the strasbourg conference*. Págs. 31-45. Louvain-la-Neuve: CIACO.
- Proshansky, H. (1978). The city and self-identity. En: *Environment and Behavior*. 10 (2): Págs. 147-169.
- Quintanar, M. y Maldonado, B. (1999). La gente de nuestra lengua. El grupo etnolingüístico *chjota éнна* (mazatecos). En: Barbas, A. y Bartolomé, M. *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*. México: INI.
- Rendón, J. (1992). Notas sobre identidad, lengua y cultura. En: Méndez, L. (comp.). *I Seminario sobre identidad*. México: IIA-UNAM.
- Ríos, M. (1992). *Costumbres, tradiciones, cuentos y leyendas de: Huautla de Jiménez Oaxaca*. Oaxaca.
- Rodríguez, M. (2003). *En busca de la tradición. Memoria y cultura en Nuevo Ixcatlán*. México: CIESAS-IRD-ICANH.
- Roquet, S. (1981). *Los alucinógenos: de la concepción indígena a una nueva psicoterapia*. México: Prisma.
- Rulfo, J. (1953). Nos han dado la tierra. En: *El llano en llamas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Saavedra, N. (2001). *Presencia de la medicina tradicional en la salud mental, estudio de caso de la continua tradición Tetzkatlipoka*. México: Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sasso, I. (1998). *Identidad nacional y educación en una era de cambios*. Chile: ANEPE.
- Serrano, J. (1995). Estudio de casos. En: Aguirre, A. *Etnografía, Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. Barcelona: Marcombo-Alfaomega.
- Shadow, R. (1985). Lo indio está en la tierra: Identidad social y lucha agraria entre los indios tepecanos del norte de Jalisco. En: *América Indígena*. Vol. XLV. Núm. 3, julio-septiembre. Págs. 521-558. México.
- Sierra, F. (1998). Función y sentido de la entrevista cualitativa en investigación social. En: Galindo, J. (coord.). *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*. México: Addison Wesley Longman.
- Silvestri, A. y Blanck, G. (1993). *Bajtín y Vigotsky: La organización semiótica de la conciencia*. Barcelona: Anthropos.
- Shweder, R. y Le Vine, R. (1984). *Culture theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shweder, R. (1996). *Thinking through cultures: Expeditions in cultural psychology*. Cambridge MA: Harvard University Press.

- Swadesh, M. (1960). *Estudios sobre lengua y cultura*. Acta Antropológica 2. México: ENAH-INAH.
- Tajfel, H. (1984). *Grupos humanos y categorías sociales*. Barcelona: Herder.
- Tajfel, H. & Turner, J. (1989). La teoría de la identidad social de la conducta intergrupar. En: Morales, J.F. y Huici, C. (Eds.). *Lecturas en Psicología Social*. Págs. 225-259. Madrid: UNED.
- Taylor S. y Bogdan, R. (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Tibón, G. (1983). *La ciudad de los hongos alucinantes*. México: Panorama Editorial.
- Turner, J. (1987/1990). *Redescubrir el grupo social: una teoría de categorización del yo*. Madrid: Morata.
- Vergara, C. (1996). La conciencia enteogénica. En: *Alteridades*. 6 (12). Págs. 39-47. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Vico, G. (1725/1995). *Ciencia nueva*. Madrid: Tecnos.
- Vigotsky, L. (1980). The genesis of higher mental functions. En: Wertsch, J. *The concept of activity in soviet psychology*. Nueva York: Armonk.
- Wasson, G. (1962). A new Mexican psychotropic drug from the mint family. En: *Boletines del Museo Botánico, Universidad de Harvard*. Vol. 20. Oct. 24.
- Wasson, G. (1963). Notas del status presente del Ololiuhqui y los otros alucinógenos de México. En: *Boletines del Museo Botánico, Universidad de Harvard*. Vol. 20. No. 6. Nov 22. Págs. 161-212.
- Wasson, V. y Wasson, G. (1957). *Mushrooms of Russia and History*. Pantheon Books.
- Weitlaner, R. (1952). Curaciones mazatecas. En: *Anales INAH*. Núm. 32. Vol. 4. México.
- Wundt, W. (1990). *Elementos de psicología de los pueblos*. Barcelona: Alta Fulla.
- Zonabend, F. (1981). ¿Por qué nominar? Los nombres de las personas en un pueblo francés: Chatillonais. En: *La identidad*. Seminario. Págs. 289-313. Barcelona: Petrel.

## Fotografías

Todas las fotografías son autoría de Diego Falcón Manzano excepto:

- Galindo, I. (2005). *Venta de cazuelas y canastos*. Colección privada.
- Morales, E. (2005). *Huipil tradicional huauteco*. Colección privada.
- SEDETUR. (2005). *Ropa típica mazateca*. Recuperado en septiembre 2, 2005, de <http://www.aoaxaca.com/gal-trajes.php?i=15>



## APÉNDICE 4

### Velada con "Doña Gudelia"

2 de agosto de 2003

El sábado 2 de agosto a las 6:00 a.m., llegaron a San Jerónimo cuatro amigos de la ciudad que querían comer honguitos, para tal motivo ya tenían 3 días guardando la dieta correspondiente (abstinencia de: alcohol, tabaco, sexo y carne roja).

Descansaron hasta las 11:00 a.m. en casa de mi informante clave (E), al mediodía en compañía de él, partimos para Huautla; una vez ahí, nos dimos a la tarea de contactar a la chamana. E, nos llevó con un amigo de él (P). Éste nos dijo que conocía a una chamana muy buena, pero que teníamos que ver si tenía tiempo de atendernos.

Transcurrieron como 20 minutos de charla, cuando por casualidad pasó por ahí la señora cuyo nombre es "Gudelia". P, habló con ella en privado y en mazateco por espacio de 5 minutos, después de este tiempo, se acercó a nosotros y nos dijo que sí podría celebrarse la "velada" pero que cobraría \$X por persona que consumiera. G, uno de los dos que tomaría los honguitos, le dijo que la única petición que tenían era que permitiera que hubiera una persona de nosotros para que los cuidara y que esa persona fuera yo (Diego). Doña "Gude", dijo que no habría problema, que podía haber un máximo de 5 personas (incluyendo a los 2 que tomarían honguitos), siempre y cuando guardáramos respeto y siguiéramos las indicaciones que ella nos diera.

Nos solicitó que le adelantáramos \$X para preparar todo lo necesario, de igual forma, nos pidió comprar \$20 de copal y 3 veladoras. Acordamos llegar a su casa (lugar donde se realizaría el ritual) entre las 19 y 19:30 hrs. horario de verano<sup>116</sup>, pues la velada tenía que comenzar cuando el sol se fuera ocultando para iniciar el "recorrido" en completa oscuridad.

---

<sup>116</sup> Aquí es importante señalar que en Oaxaca, no están siguiendo el horario de verano, por lo que en las citas debe especificarse si se está acordando en el "horario de verano" o en el "horario de Dios"

TABLA 1.1

INFORMACION GENERAL DE LOS MUNICIPIOS DE LA REGIÓN CALDERA (MAZATECA ALTA)

POBLACION TOTAL, POBLACION INDIGENA Y SUS CARACTERISTICAS  
 POBLACION TOTAL E INDIGENA DE 5 A OS Y M S, TOTAL Y HABLANTES DE LENGUA INDIGENA  
 SEGUN CONDICION DE HABLAR ESPAÑOL, LENGUAS PREDOMINANTES Y TIPO DE MUNICIPIO\*, MEXICO, 2000

POBLACION DE 5 A OS Y M S

Cve Mpio	POBLACION INDIGENA										POBLACION HABLANTE DE LENGUA INDIGENA (HLI)										Tipo Mpio*		
	Total					Indigena					Monolingües					Bilingües						Lengua 2	
	Total	%	Total	%	Total	%	Total	%	Total	%	Total	%	Hablante Lengua 1	Lengua 1	Hablante Lengua 2	Lengua 2							
	97483412	10.53627	10.5	84794454	61.44547	7.1	11037803	17.1	912896	83	1448936	NAHUATL	799696	MAYA									
	3438786	162.3426	47.9	3019103	120.512	37.1	220577	20	884395	80	377936	ZAPOTECA	244029	MIXTECAS									
	130926	129960		113610	108886		39944		68225		108353		259										
23	ELOXCHITLAN DE FLORES MAGNANIMIDAD	4149	4140	99.8	3559	3401	95.6	1174	35	2180	65	3384	MAZATECO	5	N HUATL	A							
40	TIJUATEPEC	6567	6548	99.7	5603	5548	99	2794	50.3	2757	49.7	5537	MAZATECO	4	MIXTECAS	A							
41	HUAUTLA DE JIMENEZ	31040	30699	98.9	27324	25542	93.5	10441	41.1	14955	58.9	25465	MAZATECO	21	N HUATL	A							
58	MAZATLAN DE FLORES	13947	13790	98.9	12173	11348	93.2	2179	19.3	9082	80.7	11308	MAZATECO	18	MIXTECAS	A							
116	SAN BARTOLOMAYUTLA	3833	3795	99	3292	3197	97.1	1525	48	1658	52	3192	MAZATECO	4	MIXTECAS	A							
142	SAN FRANCISCO HUETLALAN	1379	1360	98.6	1198	1198	100	394	32.4	801	67.6	1169	MAZATECO	18	N HUATL	A							
163	SAN JERONIMO TECATEPEC	1702	1678	98.6	1336	1336	100	312	23.3	1025	76.7	1300	MAZATECO	8	ZAPOTECA	A							
171	SAN JOSÉ TENANGO	19969	19921	99.8	17213	16940	98.4	7495	44.6	9294	55.4	16879	MAZATECO	15	MIXTECAS	A							
187	SAN JUAN COATZACOCHCO	2779	2465	89.4	2197	2142	97.5	473	22.1	1670	77.9	2091	MIXTECAS	36	MAZATECO	A							
226	SAN LORENZO CUANECUILTLAN	737	737	100	649	630	97.1	201	31.8	431	68.2	619	MAZATECO	3	MIXE	A							
234	SAN LUCAS ZOQUIPAM	7227	7169	99.5	6205	6051	97.5	1873	31.1	4143	68.8	6027	MAZATECO	12	N HUATL	A							
249	SAN MATEO YOLOXOCHITLAN	2913	2876	98.7	2524	2248	89	321	14.3	1976	85.7	2235	MAZATECO	3	N HUATL	A							
322	SAN PEDRO COXPETATLAN	877	877	100	768	758	98.7	255	34.1	493	65.9	757	MAZATECO	1	OTOM	A							
354	SANTA ANA TEXTEHUACA	524	524	100	454	446	98.2	131	29.4	314	70.6	441	MAZATECO	1	MAYA	A							
374	SANTA CRUZ ACATEPEC	1263	1251	99	1088	1053	96.9	285	27.4	757	72.6	1038	MAZATECO	2	MIXTECAS	A							
396	SANTA MARÍA LA ASUNSIÓN	3329	3312	99.5	2899	2862	98.7	683	66.2	863	33.8	2857	MAZATECO	3	MIXTECAS	A							
406	SANTA MARÍA CHILCHOTLAN	21406	21289	99.2	18488	17877	96.7	6818	38.5	10896	61.5	17797	MAZATECO	33	MIXTECAS	A							
434	SANTA MARÍA TEOPIXCO	4843	4830	99.7	4163	4086	98.2	773	19	3285	81	4078	N HUATL	7	MAZATECO	A							
430	SANTIAGO TEXCALCINGO	2712	2669	98.5	2289	2245	98.9	628	28.3	1595	71.7	2176	N HUATL	65	ZAPOTECA	A							

Fuente: INECOMPO. Estimaciones de la población indígena, a partir de los datos del XII Censo general de población y vivienda 2000. INEGI

\*A) Muestra del 70% de Población Indígena

**TABLA 1.2**

**MUNICIPIOS QUE COMPONEN EL DISTRITO DE TEOTITLÁN DE FLORES MAGÓN**

CLAVE	MUNICIPIO	DISTRITO	REGION	
029	ELOXOCHITLAN DE FLORES MAGON	TEOTITLAN	CAÑADA	*
040	HUAUTEPEC	TEOTITLAN	CAÑADA	*
041	HUAUTLA DE JIMENEZ	TEOTITLAN	CAÑADA	*
058	MAZATLAN VILLA DE FLORES	TEOTITLAN	CAÑADA	*
109	SAN ANTONIO NANAHUATIPAM	TEOTITLAN	CAÑADA	
116	SAN BARTOLOME AYAUTLA	TEOTITLAN	CAÑADA	*
142	SAN FRANCISCO HUEHUETLAN	TEOTITLAN	CAÑADA	*
163	SAN JERONIMO TECOATL	TEOTITLAN	CAÑADA	*
171	SAN JOSE TENANGO	TEOTITLAN	CAÑADA	*
187	SAN JUAN COATZOSPAM	TEOTITLAN	CAÑADA	*
206	SAN JUAN DE LOS CUES	TEOTITLAN	CAÑADA	
228	SAN LORENZO CUAUNECUILTITLA	TEOTITLAN	CAÑADA	*
234	SAN LUCAS ZOQUIAPAM	TEOTITLAN	CAÑADA	*
244	SAN MARTIN TOXPALAN	TEOTITLAN	CAÑADA	
249	SAN MATEO YOLOXOCHITLAN	TEOTITLAN	CAÑADA	*
322	SAN PEDRO OCOPETATILLO	TEOTITLAN	CAÑADA	*
354	SANTA ANA ATEIXTLAHUACA	TEOTITLAN	CAÑADA	*
374	SANTA CRUZ ACATEPEC	TEOTITLAN	CAÑADA	*
396	SANTA MARIA LA ASUNCION	TEOTITLAN	CAÑADA	*
406	SANTA MARIA CHILCHOTLA	TEOTITLAN	CAÑADA	*
416	SANTA MARIA IXCATLAN	TEOTITLAN	CAÑADA	
431	SANTA MARIA TECOMAVACA	TEOTITLAN	CAÑADA	
434	SANTA MARIA TEOPOXCO	TEOTITLAN	CAÑADA	*
490	SANTIAGO TEXCALCINGO	TEOTITLAN	CAÑADA	*
545	TEOTITLAN DE FLORES MAGON	TEOTITLAN	CAÑADA	

\* Municipios que conforman la sierra mazateca

Información obtenida de la página oficial del Gobierno de Oaxaca:

<http://www.oaxaca.gob.mx/distmun/dis.html><http://www.oaxaca.gob.mx/distmun/dis.html>

**TABLA 1.3**

**INFORMACIÓN ESTADÍSTICA GENERAL DEL MUNICIPIO DE HUATLA DE JIMÉNEZ**

<b>MUNICIPIO</b>	<b>HUAUTLA DE JIMÉNEZ</b>
CLAVE MUNICIPAL	041
POBLACIÓN TOTAL	31040
POBLACIÓN MASCULINA	14624
POBLACIÓN FEMENINA	16416
POBLACIÓN DERECHOHABIENTE A SERVICIOS DE SALUD	28098
POBLACIÓN DERECHOHABIENTE AL IMSS	1023
POBLACIÓN DERECHOHABIENTE AL ISSSTE	1807
POBLACIÓN NACIDA FUERA DEL ESTADO	630
POBLACIÓN CON DISCAPACIDAD	975
POBLACIÓN DE 15 AÑOS Ó MÁS ALFABETA	9808
POBLACIÓN DE 6 A 14 AÑOS QUE ASISTE A LA ESCUELA	6664
POBLACIÓN DE 15 AÑOS Y MÁS SIN PRIMARIA	8161
POBLACIÓN DE 15 AÑOS Y MÁS CON PRIMARIA	2395
POBLACIÓN DE 15 AÑOS Y MÁS CON SECUNDARIA	2239
GRADO ESCOLAR PROMEDIO	3.65
POBLACIÓN DE 5 AÑOS Y MÁS QUE HABLA LENGUA INDIGENA:	2542
POBLACIÓN DE 5 AÑOS Y MÁS MONOLINGÜE	10441
POBLACIÓN DE 5 AÑOS Y MÁS BILINGÜE	14955
POBLACIÓN DE 5 AÑOS Y MÁS, CATÓLICA	24728
POBLACIÓN DE 5 AÑOS Y MÁS, NO CATÓLICA	2406
POBLACIÓN ECONÓMICAMENTE ACTIVA	9739
POBLACIÓN OCUPADA EN EL SECTOR PRIMARIO	5226
POBLACIÓN OCUPADA QUE RECIBE DE 1 A 2 SALARIOS MÍNIMOS	1379
PROMEDIO DE OCUPANTES EN VIVIENDAS PARTICULARES	4.61
VIVIENDA PARTICULAR CON AGUA ENTUBADA, DRENAJE Y ELECTRICIDAD	1051
INDICE DE MARGINACIÓN	1.25006
GRADO DE MARGINACIÓN	MUY ALTO

Tabla elaborada con información tomada de:

COPLADE, SISTEMAS DE INFORMACIÓN GEOGRÁFICA.

INI-CONAPO. A partir de la información de la base de datos del XII Censo general de población y vivienda 2000, INEGI

## APÉNDICE 2

### Ejemplo de una Nota de Campo

NOTA DE CAMPO No. 24

FECHA DE REALIZACIÓN: 29 de septiembre de 2003

De: 14:40 a 17:00hrs.

FECHA DE REGISTRO: 30 de septiembre de 2003

NOMBRE DEL OBSERVADOR: Diego

Hoy es lunes, estoy en X, llegué desde ayer, salí de mi casa a medio día, ya que era domingo me había dispuesto a ir a la plaza (mercado) a surtir mi dispensa, cuando iba en camino, me encontré con N (hermano de mi informante clave), platicamos un rato (C.O. nos sorprendimos de encontrarnos pues ahora él vive en la Cd. de Oaxaca y yo apenas voy regresando de ocho días de estadía en el DF.) y me convenció de irnos juntos a X, ya que de todos modos yo tenía planeado venir aunque un poco más tarde.

Ya en X, saludé a la familia de N y pude hablar un rato con E (mi informante clave), platicamos de mi estadía en el DF y de los preparativos que hay en X pues esta muy próxima la fiesta del pueblo. Dentro de la charla, volvió a salir a colación, el tema de la señora del pueblo de P, que cura con honguitos, él me dijo que hoy lunes, después de que saliera de dar clases, podríamos ir a buscarla (C.O. E, trabaja como maestro de preescolar en la comunidad de P), así que acordamos que lo acompañaría al preescolar y de ahí él me llevaría a conocer a la señora. Llegamos temprano a P, atendimos algunas diligencias antes de que comenzaran las clases y después nos dirigimos al preescolar.

(C.O. el día con los niños transcurrió muy bien, todo estuvo muy tranquilo pues los niños poco a poco me van teniendo más confianza)

Después de terminar todas las labores en el preescolar, acudimos a casa de doña S, con la intención de poder concertar una cita para realizar la entrevista. Llegamos a su casa alrededor de las 2 p.m. La encontramos desplumando unos pollos en compañía de dos de sus hijas (C.O. aquí surgió un contratiempo pues resulta que la señora entiende el español pero no lo habla)



*Doña S y su hija J*

E hizo las presentaciones, le dijo quién era yo y le recordó que él conocía a B, que es el hijo menor de doña S. Posteriormente volví a presentarme y le comenté el motivo de mi visita, le expliqué el trabajo que estoy realizando y el interés que tenía por entrevistarla. En un principio doña S y sus hijas se mostraron renuentes y desconfiadas, una de sus hijas de nombre J fungió como traductora (C.O. J es una mujer de aproximadamente 35 años).

Doña J, me dijo que su mamá no tenía mucho que decirme pues su conocimiento lo había recibido directamente de Dios, que ella (doña S) ya casi no curaba salvo en casos de mucha gravedad (C.O. cuando doña S manifiesta que ya casi no cura, se refiere al ritual de los honguitos, pues continúa realizando "limpias"), pues se está quedando ciega y ya se cansa mucho debido a su edad. Doña J, me manifestó que la principal renuencia de su mamá, se debía a que doña S, nunca había estudiado y por lo mismo consideraba que no tenía nada que contarme. Le expliqué que la entrevista no tenía nada que ver con preparación escolar sino con el conocimiento vivencial con el que ella contaba. Le manifesté mi interés de aprender de su experiencia de vida con respecto a la curación y que era ella la que me iba a enseñar y no al revés (C.O. continúe por espacio de diez minutos tratándoles de explicar lo anterior).

Como en ese momento (y durante todo el día), la neblina era muy espesa y comenzaba a llover muy fuerte, nos pasaron a la cocina (C.O. entre los mazatecos la cocina es un cuarto que se ubica a parte de la casa nuclear, en este caso era una habitación de aproximadamente 6.50 x 4mts., el piso era de tierra, las paredes de adobe, el techo de lámina de cinc, y únicamente contaba en su interior con una estufa de leña, una mesa, algunas ollas, cinco sillas y varias canastas). Ya en la cocina, nos invitaron a sentarnos y nos ofrecieron un pan de maíz y una taza de café.

Una vez sentados, les manifesté de manera directa mi interés de realizar la entrevista en días y horarios que no interfirieran significativamente en sus actividades cotidianas; les dije que me adaptaría a los tiempos que ellas me especificaran pues comprendía que tenían actividades que realizar (C.O. labores cotidianas como preparar comida, lavar, atender a sus animales o "desplumar pollos" por ejemplo). Así como la necesidad de adaptarme a quien pudiera ayudarme con la traducción, (C.O. esto debido a que el mazateco que habla doña S, es distinto al que habla E, y él me dijo que no entendía del todo lo que la señora hablaba y por lo tanto, poco podría ayudarme con la traducción).

Después de expuesto esto y esperando que doña S y doña J, me pudieran dar una cita, doña S comenzó a hablar por espacio de 10 minutos, ni E ni yo entendíamos lo que decía, pero doña J escuchaba atenta; una vez que doña S terminó de hablar, doña J comenzó a traducirme lo que había dicho. Resulta que escuchando la temática general de la entrevista que yo pretendía hacer, doña S comenzó a relatar parte de su vida, en específico la forma en que aprendió a curar.

De esta manera, inició inesperadamente la entrevista. Cuando doña J, comenzó a traducir, le expuse la posibilidad de grabar lo que me diría, me dijo que no importaba, que podía grabarlo, así que en esta forma, comenzó la grabación de la entrevista con doña S (ECDS).

(C.O. debo aclarar que la entrevista la realicé de memoria pues no contaba con esta eventualidad y tontamente había dejado mi "guía de entrevista" en X, por tal motivo algunos tópicos contemplados en la misma no aparecen en la grabación, sin embargo creo que de manera general, la información más "relevante" sí fue abordada, y sobre todo, la información ausente puede ser inferida a partir de la obtenida).

Un último aspecto a señalar, es que casi toda la entrevista se realizó en la cocina de doña S, pero justo cuando comenzamos a hablar del "altar", ella me pidió cambiar de escenario y continuar en el cuarto donde realizaba las limpias y el ritual de los honguitos, así que la entrevista prosiguió frente a su altar (C.O. el cuarto donde se ubicaba el altar,

medía aproximadamente 6.50 x 4mts. en su interior había muchos objetos, ropa apilada, una cama tamaño matrimonial, cuatro sillas y una mesa que fungía como altar, misma que estaba dirigida hacia el oriente, el altar constaba de imágenes de santos, velas, flores, agua, huevos, entre otros. Abajo del altar se encontraban muchas veladoras correspondientes a las últimas personas que se habían realizado limpias con ella, así como a las personas que hubieran consumido honguitos si fuera el caso).

Una vez terminada la entrevista, nos ofrecieron más café y pan, platicamos un rato más en cuanto a mi compromiso de llevarle una copia de su entrevista grabada y transcrita, así como de las fotos tomadas (C.O. doña S, me sorprendió gratamente, pues inmediatamente después de solicitárselo me dio permiso de fotografiar su altar, y aunque manifestó ser muy penosa con las fotos, aceptó que la fotografiara en su altar y en compañía de su hija J, así que pude tomar aproximadamente 10 fotos en total).

Una vez tomadas las fotos, doña S nos invitó a comer, desafortunadamente tuvimos que rechazar su invitación pues ya eran las 5:30 p.m. y teníamos que regresar a X, pues seguía lloviendo, comenzaba a oscurecer, la neblina espesaba y lamentablemente a esta hora ya no hay transporte, por lo que tuvimos que regresarnos caminando.

## APÉNDICE 3

### Guía de observación para las Veladas

Fecha:  
Hora:  
Lugar:  
Observador:

#### Hora

A qué hora comienza:

Mañana  
Tarde  
Noche

A qué hora termina:

Mañana  
Tarde  
Noche

#### Lugar

Dónde se realiza:

En el campo  
En una casa  
En un cuarto especial

} Describir

Descripción del lugar:

¿Dónde se ubica?  
Dimensiones aproximadas  
Material de piso, techo, paredes  
Número de cuartos  
Muebles existentes  
Accesorios en general

} Describir su función  
(Si la tienen)

#### Altar

Señalar dónde se ubica  
¿Qué contiene? (Describir detalladamente)  
¿Quién(es) lo utiliza(n)?  
¿Qué hacen?

## Asistentes

Número de asistentes

¿Dónde se ubican?

¿Qué hacen?

¿En que momento comen los hongos?

¿Quién se los da?

¿Cómo los comen?

¿Qué hacen durante el "viaje"?

¿Se mueven? ¿Qué hacen?

¿Están inmóviles?

Hablan ¿Qué dicen?

Están callados ¿Qué hacen?

¿Cuánto dura el "viaje"?

¿Qué hacen cuando acaban?

## Chamán

¿Qué hace antes de iniciar la velada?

¿Cómo inicia la velada?

¿Qué hace al iniciar la velada?

Da instrucciones ¿Cuáles?

Cómo comienza el ritual

¿En qué momento da los hongos?

¿Cómo los da?

¿El chamán también come hongos?

¿Qué hace durante el "viaje"? (describir)

Reza, ¿Qué reza?

Canta, ¿Qué canta?

Habla, ¿Qué dice?

Calla, ¿Qué hace?

¿Dónde se ubica?

Se desplaza ¿A dónde va?

¿Alguien lo (la) ayuda? ¿Quién? ¿Qué hace?

¿Vigila a los pacientes? ¿Cómo?

¿Qué hace?

¿Cómo termina la velada?

¿Hace alguna interpretación?

¿Cómo la hace?

¿Da instrucciones finales?

¿Cuáles?

¿Qué hace cuando se acaba la velada?

Quedamos de vernos con P a las 18:30 hrs., para que nos llevara a casa de Doña Gude. Mientras llegaba la hora acordada, fuimos a comprar las veladoras, el copal y a descansar a mi cuarto.

A las 18:30 hrs., llegamos al puesto de P; íbamos O; G (los dos que consumirían); L y yo (como acompañantes), M estaba muy cansada y decidió quedarse a dormir en el cuarto.

Esperamos a P por espacio de 30 minutos; alrededor de las 19:00 hrs., nos dirigimos a casa de Doña Gude, el lugar está ubicado cerca del centro de Huautla, así que nos hicimos alrededor de 15 minutos en llegar. Ya ahí, P nos dejó con Doña Gude, ella nos pasó al cuarto donde está su altar pues ahí sería el sitio donde se realizaría la "velada", nos dijo que aún había mucha luz, así que tendríamos que esperar otros 30 minutos para que oscureciera más. Ella salió del cuarto y nos dejó solos aproximadamente 45 minutos.

Alrededor de las 20:15 hrs. comenzó la velada con la sahumería, en este caso, de los honguitos "*San Isidro*", mientras ella los sahumaba y rezaba en mazateco, me pidió que fuera a comprar agua para los comensales, así como 1/2 Kg. de huevo para las limpias.

Después de sahumar los honguitos, dejó que se quemara todo el copal que había puesto, esto tardó alrededor de 30 minutos, durante este tiempo ella salió del cuarto y una vez más nos dejó solos.

La descripción de lo ocurrido en la velada, es relatada a continuación, con base a la guía de observación:

## Guía de observación para las “Veladas”

**Fecha:** 2-agosto-2003

**Hora:** 19:30hrs.

**Lugar:** Casa de "Doña Gudelia", Huautla de Jiménez, Oaxaca.

**Observador:** Diego

### Hora

**Inicio:** 20:15 p.m.

**Finalización:** 1:30 a.m.

### Lugar

Cuarto específico e independiente en casa de Doña Gude, la casa está ubicada a 5 cuadras del centro de Huautla de Jiménez.

### Descripción del lugar:

- Cuarto de 3 x 5m
- Piso de tierra
- Paredes de adobe
- Techo de teja
- Puerta y ventana de madera
- Ventana de 60 x 40 cm.
- Paredes recubiertas con cartón ya desgastado y con dibujos irregulares a lápiz y pluma.

### Muebles:

- 1 cama matrimonial (aquí se sentaron las dos personas que tomaron honguitos)
- 1 sillón (aquí se sentó un acompañante (L))
- 3 sillas de madera (aquí se sentaron respectivamente: Diego (acompañante); Florencia (hija de Doña Gude) y Doña Gude (Chamana))
- 1 mesa (Altar) de 1.60 x .50m

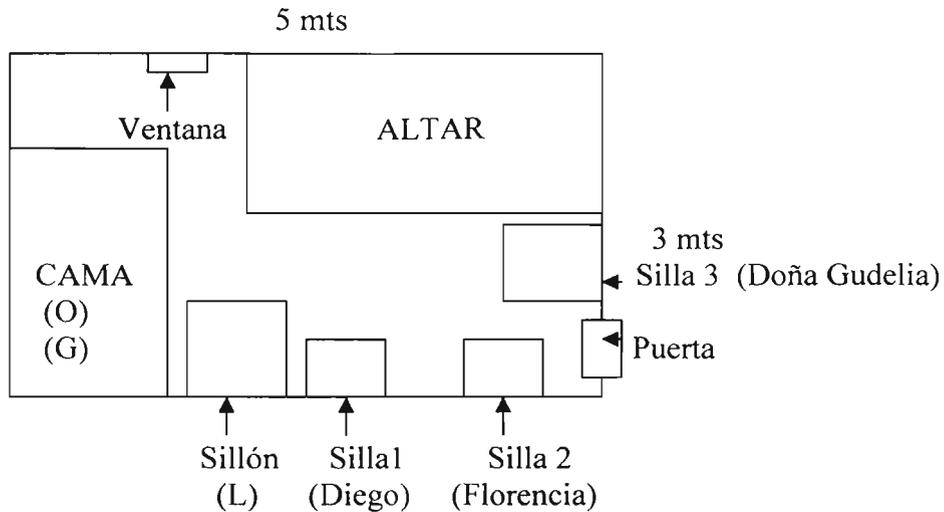


Figura 1

### Altar

#### Ubicación:

El altar se ubicaba del lado derecho de la puerta (parado de frente, de afuera hacia dentro del cuarto), ocupaba prácticamente una cuarta parte de la superficie total del cuarto. Está orientado hacia el Oriente, que de acuerdo con la tradición mazateca, es la dirección hacia donde se encuentra el Padre Protector (*Chikón Tokoxo*).

#### Elementos:

El altar constaba de los siguientes elementos:

- 4 Ollas de barro con flores
- 1 Biblia
- Velas
- Huevos (blancos y rojos)
- Imágenes de santos (Judas Tadeo, Virgen con niño en brazos)
- Estatua de Judas Tadeo de aproximadamente 30 cms.
- 1 cuadro de la asunción de la Virgen

- 1 cuadro de la Virgen de San Juan
- 1 estatua (15 cm.) de la Virgen de Juquila
- Colgado sobre el altar, un cuadro grande de la crucifixión
- Recargado en el altar, un cuadro del sagrado corazón de Jesús
- Recargado en el altar, un cuadro de la Virgen de Guadalupe
- Recargado en el altar, un cuadro de la crucifixión
- Recargado en el altar, un cuadro de la caída de Cristo
- Copal
- Sahumador
- Agua
- Piedra de cuarzo o mármol
- Plumas de guajolote y pavo real
- Piciete (Polvo verde que funge como protector espiritual durante el ritual, está formado por una mezcla de tabaco, cal y ajo).
- Un plato con 10 o 15 honguitos "*San Isidro*" que permanecen cubiertos con un trapo rojo.

### **Función del altar**

El altar es el centro de operación de toda la velada ya que todos los elementos que tienen que utilizarse se encuentran sobre éste. Desde todas las perspectivas del cuarto y debido a sus pequeñas dimensiones, el altar queda de frente en todo momento para cualquiera de los asistentes.

### **Manipulación de los elementos del altar**

La chamana es la única que tiene contacto directo con el altar y sus elementos, ella los manipula y utiliza en el momento en que considera que es necesario.

## **Utilización de elementos**

La función de cada elemento es difícil determinarla ya que toda la “velada” se realiza en completa oscuridad, de tal forma que únicamente pueden ser inferidas por medio de percepción auditiva. Los únicos elementos cuya utilización puede observarse, (pues se ocupan antes de apagar la luz), son: Los honguitos que se sahúman y se dan por pares a cada asistente; el sahumador y el copal con el que son bendecidos.

Ya en la oscuridad, tan sólo se puede identificar el uso del "*Piciete*" que se unta formando una cruz en la frente de los asistentes; las hierbas curativas, que se emplean para hacer una limpia poco antes del fin de la “velada” y los huevos y el agua que se utilizan para limpiar los últimos efectos de los honguitos en los asistentes.

## **Asistentes**

### **Número de asistentes**

En el caso particular de esta “velada”, asistimos seis personas: dos consumieron los honguitos; dos fungimos como acompañantes y finalmente, la chamana y una ayudante de la chamana.

### **Ubicación de los asistentes**

Las dos personas que consumieron honguitos se ubicaron toda la “velada” sentados y/o acostados sobre la cama. Los dos acompañantes estuvimos sentados en todo momento en un sillón y una silla respectivamente (ver figura 1).

## **Acciones**

Antes de consumir los honguitos, los dos que los tomarán se muestran un poco nerviosos, los acompañantes también nos sentimos raros, bromeamos mucho, no nos movemos de nuestros lugares, recorremos la habitación y sus detalles una y otra vez, se retoman temas de conversación irrelevantes que indistintamente terminan en bromas y risas. En cuanto la chamana regresa al cuarto, todos asumimos una conducta muy reservada, de mucho respeto, se guarda silencio y todos observamos fijamente cómo sahúma y reza a los honguitos.

### **El momento de la ingesta**

La sahumación de los honguitos toma entre 10 y 15 minutos. Consiste en encender el copal y esperar a que humee abundantemente, ya logrado esto, se destapa el plato con honguitos, éste se coloca sobre el sahumador y se mueve formando semicírculos, posteriormente se deja el plato en el altar y es ahora el sahumador el que se coloca sobre el plato y comienza a moverse en semicírculos, procurando en ambos casos que los honguitos queden cubiertos por el humo del copal.

Terminada la sahumación, se espera a que se consuma todo el copal, esto toma entre 25 y 30 minutos, una vez consumido, la chamana reparte los honguitos.

### **La repartición de los honguitos**

Una vez que el copal se ha terminado, la chamana toma el primer par de honguitos y se lo proporciona al primer comensal, a pesar de que su ayudante está presente, ésta no se acerca a los honguitos y es hasta que la chamana termina de dar las primeras instrucciones, cuando inmediatamente después hace lo mismo con el otro consumidor, también le da dos honguitos y repite las instrucciones. Durante todo este proceso, la ayudante permanece sentada y callada.

## **La forma de comer los honguitos**

La chamana les dice que tienen que consumirlos totalmente, desde la cabeza hasta la raíz y que tienen que hacerlo lentamente, que pueden tomarse su tiempo, pero que es importante que los ingieran todos y, sobre todo, que se coman los dos. Posteriormente, les pide le mantengan al tanto de los efectos de los honguitos, repite muchas veces que le informen cuando empiecen a sentirse raros o cuando comiencen a "ver colores", pues en ese momento comenzará en forma el "recorrido" y es necesario hacer algunos preparativos. En este caso, los honguitos tardaron entre 40 minutos y una hora en hacer efecto en los dos consumidores.

## **El inicio del "viaje"**

Durante el "viaje", los dos comensales platican de las imágenes que ven y de la vasta gama de colores y su desplazamiento, cabe señalar que prácticamente durante todo el ritual se la pasaron riendo sin parar por espacio de cuatro horas. Es importante destacar que aunque estaban alucinando, en ningún momento perdieron totalmente la conciencia, siempre pudieron entablar una conversación semicoherente, con obvias alteraciones en el ritmo del habla.

## **Movimientos corporales**

A lo largo del "viaje", los consumidores mueven mucho el cuerpo pero no se desplazan a ningún sitio, en ningún momento abandonan la cama, permanecen sentados, aunque durante algunos instantes se acuestan. Mueven mucho las manos y aplauden y tallan sus piernas, la risa y el llanto se entremezclan periódicamente.

## **Expresiones verbales**

Durante toda la "velada" los dos hablan mucho, algunas veces el lenguaje es claro, pero en otras es incomprensible, hablan de cosas cotidianas y sin sentido aparente. En varios instantes se remontan a la infancia y se miran jugando juntos en la primaria, en otros momentos, cantan junto con la chamana; pasadas 3 o 3 1/2 horas, dejan de reír y comienzan a reflexionar mucho en sus personas, se expresan con mucho respeto e intentan rezar sin conseguirlo plenamente. Sólo en pocas ocasiones permanecen callados, pero nunca es por más de un par de minutos, excepto cuando la chamana lo ordena, situación en la que pasan hasta 5 o 10 minutos en absoluto silencio.

## **Duración del "viaje"**

El viaje como tal, dura poco menos de cinco horas, la "velada" en total dura 6 1/2 horas. Dentro de este lapso, se está contemplando desde el momento de encender el copal para sahumar los honguitos, hasta el momento en que se abrió la puerta para salir del cuarto de Doña Gude. En las 5 horas, se está tomando en cuenta desde el momento en que los consumidores comenzaron a "ver luces", hasta el momento en que dejaron de sentir "pesada" la cabeza. Aquí es importante señalar, que después de haber dejado de sentir los efectos alucinógenos de los honguitos, los consumidores manifestaron sentir la cabeza muy "pesada", la chamana los dejó reposar aproximadamente 15 minutos, la "pesadumbre" disminuyó, pero no desapareció, para contrarrestar esto, la chamana los limpió con un huevo y los "chupo"; finalizada la limpia, los dejó reposar 10 minutos más, cuando los dos manifestaron ya no sentir la "pesadumbre", les fue permitido salir del cuarto.

## **Finalización del "viaje"**

Cuando acaban el "viaje", permanecen en silencio unos minutos, después, mientras reposan para ya no sentir la cabeza "pesada", platican de cosas cotidianas, casi no hablan de lo que vieron pero sí un poco de lo que sintieron, hablan mucho con L (acompañante) y en ciertos momentos con Doña Gude y con Florencia.

Los dos manifiestan tener mucha hambre y sed, parecen un poco desesperados por la necesidad de salir del cuarto y preguntan constantemente a la chamana por el momento adecuado para hacerlo. Cuando por fin les es permitido, parecen tranquilizarse con el aire fresco.

## **Chamán**

### **Acciones previas al inicio de la "velada"**

Antes de iniciar la "velada", cuestiona a los consumidores por su motivo de asistencia, interroga sobre si tienen alguna pregunta específica para los honguitos o si padecen de alguna enfermedad o problema. Posteriormente, les interroga acerca de su experiencia previa con los honguitos, les pregunta si ya los han comido, cómo, dónde, bajo qué circunstancias y cómo fue su experiencia.

### **Los primeros rezos**

La "velada" inicia cuando la chamana, después de haber interrogado a los comensales, se voltea hacia su altar, se sienta, cierra los ojos y comienza rezarle a todos los santos que están en el altar, los rezos son en español aunque algunas partes las dice en mazateco, en algunos momentos intercala el nombre de los comensales en sus plegarias, mientras reza, se acerca el plato con honguitos y lo destapa.

### **Inicio de la "velada"**

Al comienzo de la "velada", la chamana reza en voz baja (casi como un susurro) mientras enciende el copal, espera a que éste empiece a sahumar en abundancia, cuando esto ocurre, balancea en forma circular el plato con honguitos para que se sahúmen, posteriormente, invierte los objetos y es ahora el sahumador el que gira en torno al plato de honguitos. Espera a que se consuma todo el copal, ya entonces, toma los "parcitos" y los

reparte entre los comensales, siendo hasta el final cuando ella toma su par de honguitos y lo consume, siempre rezando en voz baja y de frente a su altar.

### **Instrucciones**

Las indicaciones que da en principio, se refieren al respeto con que han de ser tomados los honguitos, indica a los comensales que deben comerlos en su totalidad, desde la cabeza hasta la raíz y que ingieran los dos. Posteriormente, repite mucho que le indiquen el momento en que inicien el "recorrido", constantemente pregunta si ya ven luces o colores.

### **Comienzo del ritual**

El ritual inicia con la bendición de los honguitos con humo de copal.

### **La repartición de los honguitos**

Los honguitos son brindados inmediatamente después de que el copal con que fueron bendecidos se consume.

### **Forma de repartición**

Los honguitos son brindados comensal por comensal y a cada uno se le dan en pares, durante ciertos momentos del ritual se les pregunta si quieren otro parcito, siempre se ofrecen y consumen en pares. El costo (económico) de la "velada", contempla todos los pares que el comensal requiera, en este caso tan sólo fueron necesarios un par por cada comensal, dosis que duró cerca de 5 horas.

## **Consumo del chamán**

La chamana también consumió un par de honguitos, lo hizo inmediatamente después que los dos comensales; los ingirió lentamente mientras rezaba en mazateco.

## **Acciones durante el "viaje"**

Lo que la chamana hace durante el “viaje” es muy difícil de determinar ya que todo ocurre en completa obscuridad, así que sus acciones tan sólo pueden ser inferidas por lo escuchado. Pocas veces pareció levantarse de su lugar, siempre que lo hizo fue para dirigirse a los comensales, ya sea para acariciarlos, hablarles, untarles *Piciete*, "limpiarlos" con hierbas o con huevos.

## **Rezos y cantos**

Los rezos y cantos que se emplean durante toda la “velada” son muy parecidos a los utilizados durante una misa o un funeral católico, se reza casi todo un rosario y se entonan muchos cantos de iglesia, también se reza y canta mucho en mazateco, durante los rezos en mazateco cuyo significado en español desconozco, podía distinguirse periódicamente que intercalaba los nombres de los dos comensales y los dos acompañantes a la “velada”, de igual forma, los cantos en mazateco tenían una rítmica muy particular, marcadamente distinta de los cantos en español.

Aquí es importante señalar que, casi para el fin de la “velada”, se entona un canto muy cadencioso en español y mazateco que se denomina "La despedida de los honguitos", la tonada es muy triste (fúnebre) pero la letra es muy tierna o alegre, pues hace referencia a las cualidades del honguito asemejándolos a niños chiquitos que se despiden de algún conocido.

## **Ubicación del chamán**

Prácticamente en todo momento se ubica en su silla enfrente del altar, sólo se desplaza en ciertos momentos para dirigirse a sus comensales.

## **Ayudante del chamán**

En este caso Doña Gude contó con la ayuda de su hija *Florencia* de 12 años de edad, la niña la apoyaba con los cantos y con los rezos, casi en todos los cantos en español la niña era la que llevaba la guía, sólo interpretó tres canciones en mazateco, pues para éstos, su mamá era la que guiaba.

Resulta importante mencionar que, dadas las condiciones de obscuridad absoluta durante tanto tiempo, el sentido del oído se agudiza notablemente, tal vez por esta razón, resultaban particularmente envolventes los cánticos, ya que se fusionaban la voz grave de Doña Gude, y la voz aguda de Florencia, que aunadas a un español marcadamente influido por la entonación nasal del mazateco lograban capturar totalmente la atención de todos, incluyéndonos a aquellos que no consumimos los honguitos.

## **El cuidado de los comensales**

Doña Gude, en todo momento permaneció pendiente de O y G, cada cierto tiempo les preguntaba cómo se sentían, si no le contestaban o le contestaban otra cosa, les preguntaba qué veían, cuando éstos le describían sus visiones, ella parecía interpretarlas, pues algunas veces permanecía inmóvil tras escuchar la descripción, pero en otras se paraba a hablar con ellos o les untaba *Piciete* o finalmente los limpiaba con hojas y huevos. Tanto al inicio del ritual como casi al finalizar, tomó la temperatura de los comensales y a partir de ésta, lograba interpretar el grado de influencia que tenía el honguito en los sujetos (esto podría entenderse como que, a partir de la temperatura corporal, la chamana sabía el grado de intoxicación causada por el honguito en cada comensal).

## **Fin de la "velada"**

La "velada" termina formalmente cuando los comensales han dejado de ver "luces de colores" y ya pueden entablar una conversación coherente y rítmica; dentro del ritual, este momento es determinado por el consentimiento que dan los comensales de que se prenda la luz.

La luz es prendida secuencialmente, se hace de forma tan lenta que apenas es perceptible la diferencia entre la habituación a la oscuridad y la luz. No se prende ningún foco, se enciende el copal y se va esparciendo la luz de las brazas del sahumador, finalmente se encienden un par de velas y con esta luz se da por terminada la "velada".

## **La interpretación**

La parte final y más importante de la "velada", es la interpretación, en este caso Doña Gude interpretó las constantes risas y llantos de O, las visiones coloridas y de tanta libertad de G. Tal vez lo más interesante aquí, fue que la interpretación más importante la hizo G; pero éste, a su vez, decía que estaba repitiendo lo que unas voces le decían, él manifestaba ya no estar viendo "luces", pero sí escuchando voces que se referían a L y su infancia, éste fue un momento muy impactante por la información que se manejó. Doña Gude permaneció callada y nos pidió silencio a todos menos a G, pues le dijo que los honguitos le estaban hablando a L por medio de su boca.

Al final, Doña Gude interpretó todo lo ocurrido, nos platicó todo lo que ella vio y conjeturó las conductas y las imágenes en una idea colectiva con interpretaciones personales, incluyéndonos incluso a los dos que no consumimos.

## **Instrucciones finales**

Las últimas instrucciones que dio antes de permitirnos salir, fueron que O y G comieran lo más y mejor que pudieran, que tomaran agua y comieran dulces, que procuraran no fumar o hacerlo poco, que durmieran bien, pues el desgaste físico del "viaje" es muy grande, finalmente, sugirió que no caminaran mucho por la calle hasta que amaneciera, pues aún estaban espiritualmente muy sensibles y podrían espantarse (perder el alma) fácilmente o ser, sin querer, objeto de las maldades de los brujos, debido a la sensibilidad espiritual que resulta después de un "viaje" de honguitos.

## **La despedida**

Ya cuando la velada hubo finalizado, charló unos minutos con nosotros de manera muy familiar, hablamos del clima, de la noche, de las últimas noticias en Huautla y de la profesión de cada uno, nos dio la bendición y nos acompañó hasta la puerta de su casa, nos indicó cómo llegar al centro de Huautla y nos recomendó que durmiéramos.

## APÉNDICE 5

### Guía de Entrevista con los Chamanes

Nombre del Investigador: \_\_\_\_\_

Lugar de Aplicación: \_\_\_\_\_

Fecha: \_\_\_\_\_

Hora de Inicio: \_\_\_\_\_

Hora de Término: \_\_\_\_\_

#### 1) DATOS GENERALES

*OBJETIVO: Facilitar la identificación del sujeto durante el proceso de sistematización de información.*

Puntos a tratar:

- 1.1 Nombre
- 1.2 Edad
- 1.3 Lugar de Nacimiento
- 1.4 Ocupación (es)
- 1.5 Domicilio Actual
- 1.6 Clave de Entrevista

#### 2) OBTENCIÓN DEL CONOCIMIENTO

*OBJETIVO: Conocer el proceso o evento a partir del cual aprendió a curar, así como su primer contacto con los hongos alucinógenos y la historia de su primer paciente.*

2.1 Momento en que aprendió a curar

Puntos a tratar:

- 2.1.1 Edad que tenía cuando comenzó a curar
- 2.1.2 Personas que le enseñaron
- 2.1.3 Reacción familiar
- 2.1.4 Influencia de la actividad curativa en la vida personal

2.2 Momento y edad que tenía cuando comió honguitos por primera vez

2.3 Primer Paciente

### **3) INFORMACIÓN DE LA "VELADA"**

*OBJETIVO: Conocer qué considera como "velada", quiénes acuden al ritual, así como el proceso de preparación para asistir a éste.*

Puntos a tratar

3.1 Definición personal de "velada"

3.2 Gente y motivos por los que acuden a las "veladas"

3.3 Preparación de la "velada"

Puntos a tratar:

3.3.1 Tipos de preparación para las "veladas"

3.3.2 Función de la preparación

3.4 Momentos en los que se realizan las "veladas"

3.5 Lugar de desarrollo del ritual

3.6 Ubicación del altar

### **4) EL RITUAL DE LOS HONGOS ALUCINÓGENOS**

*OBJETIVO: Obtener una narración fluida de la forma como se realiza una "velada", así como conocer los elementos utilizados y su función en el ritual*

4.1 Acerca de los elementos

Puntos a tratar:

4.1.1 Elementos necesarios para realizar una "velada"

4.1.2 Función de los elementos

4.1.3 Significado de los elementos requeridos

4.2 Fuente de la que aprendió los significados

4.3 Importancia de los elementos dentro del ritual

#### 4.4 Desarrollo secuencial de la "velada"

Puntos a tratar:

- 4.4.1 Función de los ayudantes del chaman
- 4.4.2 Repartición de los hongos
- 4.4.3 Ingesta de los hongos

#### 4.5 Cantos y Rezos

Puntos a tratar:

- 4.5.1 Tipos de cantos
- 4.5.2 Función del canto durante el ritual
- 4.5.3 Tipos de rezos
- 4.5.4 Diferencia entre cantos y rezos

#### 4.6 La Interpretación

Puntos a tratar:

- 4.6.1 Momento en que se realiza
- 4.6.2 Formas de hacer la Interpretación
- 4.6.3 Función e importancia de la interpretación

#### 4.7 Fin de la "velada"

Puntos a tratar:

- 4.7.1 Momento y forma en que termina el ritual
- 4.7.2 Duración de la "velada"
- 4.7.3 Momentos recomendados para acudir a una "velada"

### **5) LOS HONGOS ALUCINÓGENOS**

*OBJETIVO: Conocer las características generales de los hongos empleados, así como la utilización que se hace de cada uno de ellos.*

#### 5.1 Información acerca de los hongos

Puntos a tratar:

- 5.1.1 Nombres y tipos de hongos utilizados
- 5.1.2 Diferencias entre los hongos empleados
- 5.1.3 Épocas del año en que se dan

- 5.2 Tipo de hongo que más utiliza
- 5.3 Obtención de los hongos
- 5.4 Origen mítico de los hongos

## **6) TRANSMISIÓN DEL CONOCIMIENTO**

*OBJETIVO: Determinar cuál es proceso por medio del cuál los saberes curativos son transmitidos y las características de las personas en quienes son depositados.*

### 6.1 Forma en la que se transmite el conocimiento

Puntos a tratar:

- 6.1.1 Personas a las que les es transmitido
- 6.1.2 Tiempo requerido para aprender
- 6.1.3 Edad recomendada para iniciar el aprendizaje

### 6.2 Cualidades indispensables para ser chaman

## **7) FUNCIÓN SOCIAL DE LAS "VELADAS"**

*OBJETIVO: Indagar acerca de las implicaciones socioculturales que encarna el ritual para los chamanes entrevistados.*

Puntos a tratar:

- 7.1 Características de los asistentes al ritual
- 7.2 Importancia comunitaria de las "veladas"
- 7.3 Importancia sociocultural de las "veladas"

## 8) FUNCIÓN SOCIAL DEL CHAMÁN

*OBJETIVO: Comprender cuales son las características generales de los chamanes, así como su relación tanto con otros médicos tradicionales, como con los distintos sectores de la comunidad.*

Puntos a tratar:

- 8.1 Definición personal de chamán
- 8.2 Diferencia con otros médicos tradicionales
- 8.3 Diferencia con otros miembros de la comunidad
- 8.4 Ocupaciones a parte de la sanación
- 8.5 Épocas de más trabajo como chamán
- 8.6 Opinión personal acerca de los "charlatanes"
- 8.7 Consejos para no caer con los "charlatanes"
- 8.8 Relación con los sacerdotes
- 8.9 Relación con los doctores
- 8.10 Participación comunitaria como chamán
- 8.11 Días más importantes chamánicamente.

**Guía de entrevista para los jóvenes y mayores mazatecos que han asistido  
a por lo menos una velada**

Nombre del Investigador: \_\_\_\_\_

Lugar de Aplicación: \_\_\_\_\_

Fecha: \_\_\_\_\_

Hora de Inicio: \_\_\_\_\_

Hora de Término: \_\_\_\_\_

**1) DATOS GENERALES**

*OBJETIVO: Facilitar la identificación del sujeto durante el proceso de sistematización de información.*

Puntos a tratar:

- 1.1 Nombre
- 1.2 Edad
- 1.3 Lugar de Nacimiento
- 1.4 Ocupación (es)
- 1.5 Domicilio Actual
- 1.6 Clave de Entrevista

**2) IDENTIDAD MAZATECA**

*OBJETIVO: Conocer las características que son identificadas como parte de la identidad cultural mazateca y determinar si las "veladas" son parte integral de ésta.*

Puntos a tratar:

- 2.1 Características de la identidad cultural mazateca
- 2.2 Las "veladas" como elemento de identidad cultural
- 2.3 Valor comunitario de las "veladas"
- 2.4 Pérdida de tradiciones culturales
- 2.5 Preservación de tradiciones (incluyendo las "veladas")

### **3) ACERCA DEL CHAMÁN**

*OBJETIVO: Determinar qué se entiende por chamán y que rol les es asignado dentro de la dinámica comunitaria.*

Puntos a tratar:

- 3.1 Definición personal de chamán y funciones asignadas
- 3.2 Características propias de un chamán
- 3.3 Información acerca de los "charlatanes"
- 3.4 Aportación comunitaria de los chamanes

### **4) ACERCA DE LA VELADA**

*OBJETIVO: Conocer qué se entiende por "velada", y la razón y circunstancias que permearon su primera asistencia a un ritual de ingesta de hongos*

Puntos a tratar:

- 4.1 Definición personal de "velada"
- 4.2 Situaciones en las que se acude a una "velada"
- 4.3 Conocimiento general acerca de las "veladas"
- 4.4 Edad y forma en la que se enteró de las "veladas"
- 4.5 Edad y razón por la que asistió a su primera "velada"
- 4.6 Razón y circunstancias por las que ha vuelto a acudir o acudiría a una "velada"
- 4.7 Razón y circunstancias por las que ha llevado o llevaría a sus hijos y/o familiares a una "velada"

## **Guía de entrevista para los jóvenes y mayores mazatecos que nunca han asistido a una velada**

Nombre del Investigador: \_\_\_\_\_

Lugar de Aplicación: \_\_\_\_\_

Fecha: \_\_\_\_\_

Hora de Inicio: \_\_\_\_\_

Hora de Término: \_\_\_\_\_

### **1) DATOS GENERALES**

*OBJETIVO: Facilitar la identificación del sujeto durante el proceso de sistematización de información.*

Puntos a tratar:

- 1.1 Nombre
- 1.2 Edad
- 1.3 Lugar de Nacimiento
- 1.4 Ocupación (es)
- 1.5 Domicilio Actual
- 1.6 Clave de Entrevista

### **2) IDENTIDAD MAZATECA**

*OBJETIVO: Conocer las características que son identificadas como parte de la identidad étnica mazateca y determinar si las "veladas" son parte integral de ésta.*

Puntos a tratar:

- 2.1 Características de la identidad cultural mazateca
- 2.2 Las "veladas" como elemento de identidad cultural
- 2.3 Valor comunitario de las "veladas"
- 2.4 Pérdida de tradiciones culturales
- 2.5 Preservación de tradiciones (incluyendo las "veladas")

### **3) ACERCA DEL CHAMÁN**

*OBJETIVO: Determinar qué se entiende por chamán y que rol les es asignado dentro de la dinámica comunitaria.*

Puntos a tratar:

- 3.1 Definición personal de chamán y funciones asignadas
- 3.2 Características propias de un chamán
- 3.3 Información acerca de los "charlatanes"
- 3.4 Aportación comunitaria de los chamanes

### **4) ACERCA DE LA VELADA**

*OBJETIVO: Conocer qué se entiende por "velada", y la razón por la que nunca han acudido a una "velada"*

Puntos a tratar:

- 4.1 Definición personal de "velada"
- 4.2 Situaciones en las que se acude a una "velada"
- 4.3 Conocimiento general acerca de las "veladas"
- 4.4 Edad y forma en la que se enteró de las "veladas"
- 4.5 Razón por la que nunca ha acudido a una "velada"
- 4.6 Razón y circunstancias por las que acudiría a una "velada"
- 4.7 Razón y circunstancias por las que ha llevado o llevaría a sus hijos y/o familiares a una "velada"

## APÉNDICE 6

### ORGANIZACIÓN DEL MATERIAL<sup>117</sup>

La información utilizada para el desarrollo de esta investigación provino de dos fuentes principales:

- **Oral:** Integrada por las entrevistas audiograbadas en cassettes.
- **Escrita:** compuesta por las transcripciones de las entrevistas en diskettes y papel

Cada entrevista fue identificada con una clave única que estuvo presente en todas las fuentes de información:

Las claves son las siguientes:

**ECDX:** Entrevista Con Don (Doña), se refería a los chamanes, el lugar representado con la X, correspondía a la inicial del nombre de cada chamán.

En el caso de la Población General, estuvo integrada por cuatro subgrupos que fueron identificados de la siguiente manera:

<b>JCXX:</b> Joven Consumidor	} El lugar representado por las XX, correspondía a las iniciales de nombre y apellido paterno de cada informante <sup>118</sup>
<b>JNCXX:</b> Joven No Consumidor	
<b>ACXX:</b> Adulto Consumidor	
<b>ANCXX:</b> Adulto No Consumidor	

---

<sup>117</sup>Las estrategias empleadas para organizar el material fueron tomadas de Berenzon (2003), quien a su vez se basó del modelo utilizado en el proyecto: *Victimas de violencia: procesos cognitivos y reacciones psicopatológicas* a cargo de Ramos, L; Saltijeral, T; Caballero, M. A., 1997.

<sup>118</sup> En el caso de nombres cuyas iniciales fueran las mismas, se respetaba la clave del primer sujeto registrado, mientras que a la del segundo se le agregaba la segunda letra del nombre o apellido, o si era el caso, se utilizaba la inicial de un segundo nombre.

En el caso de entrevistas que requirieron de dos o más cassettes, junto a su clave de identificación se agregó el número de sesión al que correspondía, por ejemplo:

Una misma cinta podía presentar las siguientes claves:

<b>JCAH</b>	}	Lo que significa que las tres primeras entrevistas están grabadas en su totalidad en esa cinta, mientras que la cuarta está incompleta, por lo que la parte faltante deberá encontrarse en la cinta que tenga el rótulo JCPG-2 y así sucesivamente
<b>JNCAA</b>		
<b>ACCJ</b>		
<b>JCPG-1</b>		

a) *Información incluida en los cassettes:*

-  Clave de la(s) entrevista(s)
-  Nombre del (los) entrevistado(s)
-  Fecha y duración de la entrevista
-  En la tarjeta de identificación del cassette se deben de registrar los puntos clave que fueron tratados en esa sesión de entrevista

b) *Información incluida en los diskettes:*

-  Clave de la(s) entrevista(s)
-  Nombre del (los) entrevistado(s)
-  Fecha de la(s) entrevista(s)

c) *Información incluida en el papel:*

-  Clave de la entrevista
-  Fecha de realización
-  Duración
-  Lugar
-  Nombre del entrevistado
-  Edad

 Lugar de nacimiento

 En el caso de los chamanes, una nota de campo introductoria, dónde se narra las condiciones previas a la realización de la entrevista.

## ELABORACIÓN DE CATEGORIAS

- 1) Identificación y definición de las "categorías generales" que fueron construidas a partir de los objetivos propuestos en las distintas secciones que constituyeron las guías de entrevista.

**CATEGORÍA GENERAL**  
INFORMACIÓN ACERCA DE LAS "VELADAS"

**Definición:** Se refiere a toda aquella información con la que cuenta el individuo acerca del ritual de ingesta de hongos alucinógenos. Esta información pudo haber sido aprendida por experiencia, transmisión oral, entre otros.

- 2) A cada categoría se le asignó un color, mismo que se utilizó para subrayar la información asociada con esa categoría que se encontrara a lo largo de cada entrevista. Por ejemplo, amarillo para la importancia comunitaria de las "veladas"; morado para la definición de "velada", verde militar para indicar la edad y circunstancias bajo las que se enteró por primera vez de la existencia de las "veladas", entre otras.
- 3) Identificación y definición de cada una de las subcategorías que componen la categoría general o dimensión principal.

**CATEGORÍA GENERAL**  
INFORMACIÓN ACERCA DE LAS "VELADAS"

**SUBCATEGORÍAS:**

- **Definición de "velada":** Percepción personal hacia el ritual de los hongos.
- **Conocimiento general acerca de las "veladas":** Características generales del ritual, elementos implicados y función de sus participantes.
- **Edad y forma en la que se enteró de las "veladas":** Generalidades que permearon el primer acercamiento de los sujetos al ritual, independientemente de si participaron de él o no.

**DEFINICIÓN DE "VELADA"**

Forma en que los entrevistados conceptualizan y entienden el ritual de ingesta de hongos, la definición es elaborada a partir de la experiencia personal de los sujetos sea ésta de forma vivencial o transmitida.

- 4) Releer las entrevistas y reconocer nueva información relevante
- 5) Construcción de nuevas categorías

- 6) Clasificación de la información por entrevista, por categoría de análisis, y cuando fue posible, por población.

### CLASIFICACIÓN POR ENTREVISTA

<p>ANCVM Valentín (Adulto No Consumidor) Definición de "velada"</p>
<p>Sí, porque creo que cuando Wasson, micólogo, había estudiado los hongos, jamás había visto que existían unos tan importantes como los alucinantes, que fue lo que descubrió en Huautla de Jiménez. ¿Por qué era tan importante eso? Porque desde nuestros ancestros, los hongos siempre han sido medicinales, porque no es una droga, es una medicina para nosotros los mazatecos, porque el ritual es muy sagrado para nosotros, todo lo que se tiene que guardar para hacerla, para presenciar o tomar los hongos. Para el mazateco es muy importante, yo diría que es la identidad, porque los hongos siempre han sido una medicina para el mazateco, a través de ellos, una parte de esa medicina tradicional que hay, porque hay las otras hierbas y etcétera, pero definitivamente lo de los hongos es una identidad, es un rito tan sagrado para el mazateco hasta actualmente, no sé si usted ya haya presenciado, tan importante es, que hasta la actualidad se guarda esa gran tradición de comer los hongos. Y yo diría que es una parte de la identidad de Huautla, porque hay otras cosas.</p> <p>Bueno, siempre nuestros viejos, yo creo se llaman "veladas" porque los hongos siempre se tienen que agarrar en determinado momento, a media noche cuando está el silencio, ya cuando todo esté calmado. Eso es lo que hacían los viejos, cuando ya oscureciendo se reunían, platicaban, ya decían mis padres cuando platicaba y reían, porque ya identificaban quien es chaman. Entonces, ya en la tarde llegaba ese chaman, llegaba otro amigo y se ponía a platicar con los viejos, y eso significaba que en la noche iba haber "velada". Entonces, se ponían a platicar ya en la noche, y en el silencio ya empezaban sus ritos.</p>

### CLASIFICACIÓN POR CATEGORIAS

<b>ADULTOS NO CONSUMIDORES DEFINICIÓN DE "VELADA"</b>		
Definición personal de "velada"		
Valentín Morales Carrera (ANCVM)	Estela Quiróga Martínez (ANCEQ)	María Luisa García Hernández (ANCLG)
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Bueno, siempre nuestros viejos, yo creo se llaman "veladas" porque los hongos siempre se tienen que agarrar en determinado momento, a media noche cuando está el silencio, ya cuando todo esté calmado. Eso es lo que hacían los viejos, cuando ya oscureciendo se reunían, platicaban, ya decían mis padres cuando platicaba y reían, porque ya identificaban quien es chaman. Entonces, ya en la tarde llegaba ese chaman, llegaba otro amigo y se ponía a platicar con los viejos, y eso significaba que en la noche iba haber "velada". Entonces, se ponían a platicar ya en la noche, y en el silencio ya empezaban sus ritos.</li> <li>- El ritual es muy sagrado para nosotros, yo diría que es la identidad de los mazatecos, porque siempre han sido una medicina para el mazateco. Es una parte de la identidad de Huautla.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>&gt; ¿Una "velada"?, pues desvelarse más que nada con los hongos, porque en las mañanas hay mucho ruido, en la tarde también se oye mucho ruido, entonces, "velada", porque pues, en la noche se toma y se concentra mejor, más tranquilo sí, ¡no hay ruido, pues!</li> <li>&gt; Porque, pues para poder concentrarse</li> <li>&gt; Mi papá me explicó que con eso se puede curar y ver muchas cosas, lo que uno quiera</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>&gt; Los honguitos acá acostumbran mucho a comerlos, pues ora sí que muchos los comen para curación ó para saber quién le está haciendo daño. Luego acostumbran a comerlos por enfermedad, para saber qué mal tienen y así se dan cuenta por medio de los honguitos, ya sea que los quiera tomar la persona ó quieran que los tome el curandero</li> <li>&gt; Por lo regular, deben tomarlos con un curandero, si no quiere tomarlos la persona que esta enferma únicamente los toma el curandero</li> <li>&gt; Pues, según de que el que lo toma esta viendo todo, de lo contrario, si los toma únicamente el guía estas en duda ¿no?, de que a lo mejor no es cierto</li> </ul>

CLASIFICACIÓN POR POBLACIONES

Información acerca de las "veladas"					
Categorías	Chamanes	Adultos Consumidores	Jóvenes Consumidores	Adultos No Consumidores	Jóvenes No Consumidores
<b>Asistencia al ritual</b>	Se puede acudir en temporada de lluvias o cuando se está o se tiene a un familiar enfermo	Se puede acudir en temporada de lluvias o cuando se está o se tiene a un familiar enfermo	Se puede acudir cuando se requiere de una "limpia" espiritual	Se puede acudir cuando se requiere de un familiar enfermo	Se puede acudir cuando se requiere de un familiar enfermo
<b>Objetivo del ritual</b>	El objetivo de las veladas es que Dios le ilumine y resuelva sus dudas, así como tratar, la baja autoestima, los problemas familiares o laborales, las enfermedades, los espíritus, entre otros.	Sirven para curarse física y espiritualmente	Sirven para curarse física y espiritualmente	Sirven para curarse física y espiritualmente	Sirven para curarse física y espiritualmente
<b>Dieta pre y post ritual</b>	Durante cuatro días antes del ritual, no deben tener relaciones sexuales, no consumir alcohol o drogas, no comer frijoles negros, ni carne de puerco y res, tampoco decir groserías. El día del ritual, no comer carne, ni huevo, ni tomar leche, guardar ayuno. Durante cuatro días después del ritual, se debe seguir con la misma dieta que se guardó antes de la velada, usualmente la prohibición de lavar nada a nadie.	Durante cuatro días después del ritual, no debes de tener relaciones sexuales, al debes de regular nada a nadie	El día del ritual, debes de tener relaciones sexuales con tu pareja y evitar comer carne, ni frijol negro durante el ritual, no debes de tener relaciones sexuales al debes regular nada a nadie	El día del ritual, debes de tener relaciones sexuales, a veces y frijol negro durante el ritual, no debes de tener relaciones sexuales al debes regular nada a nadie	Tres días antes del ritual, no debes de tener relaciones sexuales, a veces y frijol negro durante el ritual, no debes de tener relaciones sexuales al debes regular nada a nadie
<b>Acompañantes</b>	Las personas pueden acudir solas o con un máximo de dos acompañantes	Se realiza con toda la familia	Se realiza con toda la familia	Se realiza con toda la familia	Se realiza con toda la familia
<b>Elementos requeridos para el ritual</b>	Dentro del ritual se requiere de: Hierbas, Velas, Veladoras, Cirios, Aceite, Pilete, Cal, Agua Bendita, Agua Pura, Cacao, Piedra del Humillado, Alcohol (opcional), Biblia, Copal, Hierbas Chritativas, San Miguel Arcángel, Huevos de Toloín y Gallina, Plumas de Guacamayo, Bultos Mágicos	Dentro del ritual se requiere de: Huevos, Hierbas, Velas, Hierbas, Agua Bendita, Copal, Aguardiente, Veladoras, Biblia, Pilete, Cacao	Dentro del ritual se requiere de: Huevos de Santos, Agua Bendita, Copal, Huevo, Pilete	Dentro del ritual se requiere de: Agua Bendita, Cacao, Huevo, Copal, Vofas, Imágenes de Santos, Pilete, Bultos Mágicos	Dentro del ritual se requiere de un familiar que te puede

## APÉNDICE 7

### FUNCIÓN SOCIAL DEL CHAMÁN

#### Días chamánicamente más importantes

- Los días chamánicos más relevantes son: Lunes, Miércoles, Viernes, Primero de mayo, fiesta de *Todos Santos* (del 27 de octubre al 3 de noviembre) y Semana Santa (marzo o abril). La importancia de estos días, de acuerdo con lo chamanes radica en que:
- **Lunes:** Es un día de descanso tradicional entre los pueblos indígenas, ya que todo trabajo que se desempeña es por el bien de la comunidad, es decir, es en esta fecha cuando se realizan las denominadas "Faenas". También es un día que se dedica a pedir por los enfermos.
- **Miércoles:** Algunos chamanes piensan que es un día dedicado a los muertos, otros en cambio, consideran que es el peor día para realizar "veladas", pues es en esta jornada cuando menos fluyen los mensajes en los centros sagrados de los Dioses.
- **Viernes:** Es el día de los muertos, los viernes a las 5 de la tarde es el momento idóneo para pedir y platicar con los seres queridos que han fallecido, ya que los canales de energía están más abiertos a esa hora; se les deben de encender 13 velas y mencionar el nombre de cada difunto.
- **Lunes, Martes y Miércoles:** Se les deben encender velas a los muertos y a los enfermos
- **Primero de Mayo:** Fecha de más importancia chamánica entre los mazatecos, ya que es el día en que recargan sus energías y le pagan tributo al sitio más sagrado de la sierra, que es conocido como "Cerro de la Adoración" o *Nindó Tococho* y a la deidad más importante de los mazatecos de la sierra, conocido como: *Chikón Tococho*.

- **Semana Santa:** No se trabaja en "veladas" o limpias, porque son días de luto pues se recuerda la pasión de Cristo.
- **Todos Santos:** No se realizan "veladas" porque es una época en la que fluye demasiada energía pues los muertos vienen de visita y se corre el riesgo de que el alma se pierda entre ellos.

## APÉNDICE 8

### Información general acerca de los hongos

#### Nombres, tipos y épocas del año en que se dan los honguitos

<b>Doña Gudelia ECDG</b>			
Nombre	Origen del nombre	Características y Efecto	Épocas en las que se dan
<ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Caña o Bagazo</b></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Porque se da en el bagazo de caña</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Lo más fuerte es de "Caña", eso si se ¡pasa de fuerte porque dice que tiene 30° [grados] cada uno ¡De caña!, ese da en el bagazo de caña ahí se junta con licor digamo, así es, ¡se pasa de fuerte!</li> <li>▪ Sí, por eso. Es lo que te sigue mucha gente también, que ya sabe que es el fuerte, el de "Caña", alguno que le da miedo</li> <li>▪ "El Bagazo", da ganas de salí, da ganas de corré, como si fuera un borracho que no sabe lo que hace</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Se da en lo mes de junio</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>San Isidro</b></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Le dicen San Isidro porque es Señor San Isidro lo que lo protege</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Se debilita uno mucho, pero de San Isidro no sé, sí se siente, pero nada más lo que acaba fuerza</li> <li>▪ Se siente más fuerte que un borracho, pero no se siente así ¡feo pué!, porque sino, que esta viendo imágene, te está dejando hablá, aunque tú no puede hablá, pues a fuerza tiene que hablá, lo deja hablá</li> <li>▪ San Isidro, es de lo más fuerte</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Mes de julio, ya se da puro San Isidro</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Derrumbe</b></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Porque ahí sale, donde se derrumba la tierra</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• ¿Derrumbe?, así lo mismo como con el "San Isidro"</li> <li>• Lo más fuerte "Derrumbe" y el San "Isidro"</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Se da mes de junio</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Pajarito</b></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Porque ahí sale, bajo de la basura donde barre el pajarito</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• El "Pajarito" trabaja muy lento, se siente muy frío, frío pue na' más te lleva así, bajo la hierba, así te lleva, ahí el árbol</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• El julio y junio, ya se da bastante</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>De Árbol</b></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Lo puedes encontra en árboles</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Es medio amarillito y sabe medio amargo</li> <li>▪ De "Árbol", así lo mismo que "Derrumbe"</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Se da mes de junio</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>De Agua</b></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Ahí sale, a la orilla ¡del río!</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• También, pero de "Agua" casi no trabaja ¡No tiene fuerza!.</li> <li>▪ El de "Agua", también, avece no trabaja es, más débil que el "Pajarito"</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Se da mes de junio</li> </ul>

Doña Inés ECDI			
Nombre	Origen del nombre	Características y Efecto	Épocas en las que se dan
<ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Caña o Bagazo</b></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Porque se da en el bagazo de la caña</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Es muy fuerte también ese, el de la caña, casi yo no lo consumo porque he visto que si es muy fuerte, porque la caña, ¿ya ves que mareo mucho?, tomas el aguardiente y todo, talvez por eso es muy fuerte</li> <li>• Es muy fuerte, ¡rápido, rápido, te pega!</li> <li>• El <i>Derrumbe</i> y la <i>Caña</i>, casi viene siendo el mismo</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Junio, julio y agosto</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>San Isidro</b></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Porque pues se da en el excremento de la res</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Y el <i>San Isidro</i> y <i>Pajarito</i>, son débiles, casi vienen siendo también lo mismo, son débiles</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>San Isidro</i> sí, hasta en diciembre, sí</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Derrumbe</b></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Por que es el más fuerte también de los <i>diocesitos</i></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Es el más fuerte también de los <i>diocesitos</i></li> <li>• ¿Del <i>Derrumbe</i>?, porque pues yo creo que así lo dieron, de por sí es muy ácido, muy fuerte, luego se te pega, luego, luego, te hace visiones pues, luego, luego, empieza a trabajar contigo, igual te hace el que se da en el <i>bagazo</i> de la caña, es fuerte también ¡rápido, rápido, te pega!, ¿sí?</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Junio, julio y agosto</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Pajarito</b></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Es un honguito así picudito, con boquita de pajarito, por eso también lo llaman luego <i>Pajarito</i></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Y el <i>San Isidro</i> y <i>Pajarito</i>, son débiles, casi vienen siendo también lo mismo, son débiles</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• junio, julio y agosto</li> </ul>

Don Alfonso ECDA			
Nombre	Origen del nombre	Características y Efecto	Épocas en las que se dan
• <b>Caña o Bagazo</b>	• <i>Bagazo</i> , el que le llaman ¡de caña!	• El de <i>Bagazo</i> es muy fuerte y de hecho, podríamos decir, es de calidad	• Junio a octubre
• <b>San Isidro</b>	▪ El de <i>San Isidro</i> , que viene del estiércol del ganado. San Isidro Labrador es el que utilizan los toros ¿no?, por eso le llaman <i>San Isidro</i> por su ganado	▪ Es fuerte también, va a depender de cómo hay que canalizar, va a depender mucho ¿De qué depende mucho?, pues es que hay que orar, hay que inclinarse nuevamente, hay que acatar ciertas instrucciones del origen divino ¿sí?	• Casi todo el año
• <b>Derrumbe</b>	▪ El de <i>Derrumbe</i> , que brota donde se va desfajando la tierra, por eso se llama "Derrumbe"	• <i>Derrumbe</i> también no se queda atrás, es muy fuerte,	• Se da en esos términos de junio, julio, agosto, septiembre, hasta noviembre se están dando
• <b>Pajarito</b>	▪ Se dan donde se pudren maderas. Así les dicen, también porque cuando estas en la ceremonia, aparece un pájaro carpintero	• ¡Muy buenísimos también! • <i>Pajarito</i> [incomprensible] también, lo que pasa que, en la textura que trae es un poquito diferente saber con que se conecta ¿no?, para poder distinguir, es su característica propia ¿no?, ¡Textura!	• Se da en esos términos de junio, julio, agosto, septiembre, hasta noviembre se están dando

Como podemos observar en la tabla anterior, los tres chamanes coincidieron en identificar cuatro tipos principales de hongos que son utilizados en las "veladas". De acuerdo con sus nombres y fortaleza dentro del ritual, pueden presentarse de la siguiente manera (del más fuerte al más débil): "Bagazo", "Derrumbe", "San Isidro" y "Pajarito". Con respecto a los hongos requeridos dentro del ritual, DG, mencionó dos tipos más que los otros chamanes (para hacer un total de seis, en su caso), mismos que identificó con los nombres de "Árbol" y "Agua", situando al primero en el mismo nivel de fortaleza que el "Derrumbe" y al segundo, en el mismo nivel que el "Pajarito".

Los nombres de los honguitos se originan principalmente del lugar donde son hallados, esto es: "*Bagazo*" porque se encuentra en el bagazo que deja la caña que se destila para hacer mezcal; "*Derrumbe*" porque se encuentra, en donde se deslava la tierra; "*San Isidro*" porque se halla en el excremento del ganado, cuyo patrono es San Isidro Labrador; "*Pajarito*" porque es encontrado, en la hojarasca de la que se alimentan las aves, además de que es un honguito en forma de pico; "*Agua*" porque sólo se consigue a las orillas de los ríos y finalmente "*Árbol*" porque se encuentra en el tronco de ciertos árboles. En cuanto a las épocas en que se dan los honguitos, los chamanes coincidieron en que los meses de junio, julio y agosto, son en los que más brotan, aunque aclararon que algunos (como "Bagazo", "Derrumbe " y "San Isidro") continúan dándose hasta noviembre y diciembre.

### **Tipo de hongo más utilizado por cada uno de los tres chamanes**

Tanto DI, como DA, manifestaron no tener predilección por ningún tipo de hongo en especial, argumentaron que todos han sido buenos con ellos y que si para un ritual, les llega X tipo de honguito, debe de ser por algún mandato divino que ellos no pueden cuestionar. DG, en cambio, nos comentó que prefiere trabajar con "Derrumbe" y "San Isidro", teniendo especial predilección por este último debido a que:

*"¡Ve todo!, ve todas cosas, lo que puede uno busca, lo que viene presentá, todos santito y te encuentra también gente lo que se pierde, ahí encuentra todo, hasta donde está, te lleva hasta bajo de la tierra y te lleva hasta el cielo".*

Finalmente, tanto DG como DI, manifestaron que no les gusta trabajar con el honguito llamado "Bagazo", pues su efecto es muy fuerte y descontrola a la gente, dificultando así, el desarrollo del ritual.

## **Obtención y conservación de los honguitos**

Ninguno de los tres chamanes manifestó cortar los honguitos que utiliza, por lo que todos afirmaron comprarlos con personas de su absoluta confianza, quienes a su vez, los cortan en los alrededores de Huautla. Los tres coincidieron en que para cortar los honguitos se debe seguir todo un proceso. DG nos explicó que la persona que los consigue debe nacer con el don para identificarlos, ya que existen hongos idénticos a los utilizados, pero que no tienen propiedades alucinatorias. De igual forma, todos manifestaron que para cortarlos, la persona que los colecta, debe guardar la misma dieta que los chamanes; y además, debe encender unas velas en el terreno de donde los obtiene y tiene que rezarle a la Madre Tierra y a la lluvia para agradecerle por los honguitos, así como para pedirle que ayuden a la persona que los vaya a consumir. Una vez cortados, se deben transportar discretamente, cuidando de que nadie más los vea, así como procurando no cruzarse con un animal o persona muerta, pues si no, los hongos adquieren mal aire y esto afectará en la "velada". Si la persona que los corta no toma todas las precauciones antes mencionadas, el efecto resulta muy pesado y no deja que se realice un "viaje" tranquilo, además de que los honguitos se pudren rápidamente. Finalmente, en cuanto a la conservación de los honguitos, éstos solo se pueden guardar entre 15 y 20 días, pues si no se utilizan durante este periodo, se secan y ya no sirven, ya que se les evapora el líquido, que es lo que provoca las alucinaciones.