



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

El Ritual Chamánico Mazateco: un reto de
políticas públicas en Huautla de Jiménez, Oaxaca.

T E S I S

Que para obtener el título de Licenciado en
Ciencias Políticas y Administración Pública
(Opción Administración Pública)

P r e s e n t a

Jorge Raúl Bas Lavalle

Asesor

Carlos Zolla Luque



Ciudad Universitaria

Enero 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

EL RITUAL CHAMÁNICO MAZATECO
Un reto de políticas públicas en Huautla de Jiménez, Oaxaca.



Pintura mural del palacio municipal de Huautla de Jiménez, Oaxaca.

ÍNDICE

Dedicatoria	4
Introducción	5
Capítulo I. Las políticas del Estado de cara al problema indígena	12
1.1 Los momentos del indigenismo en México	13
1.2 ¿Qué fue el Instituto Nacional Indigenista?	18
1.3 La agenda de los pueblos indígenas	23
1.4 El patrimonio cultural indígena como reivindicación	32
Capítulo II. Ritual chamánico y políticas públicas	46
2.1 Primeros acercamientos a la sierra mazateca	47
2.2 Contracultura y psicodelia en Huautla	57
2.3 El ritual chamánico mazateco	64
2.4 Chamanismo, y ¿políticas públicas?	75
Capítulo III. La reapropiación de un legado: el caso de María Sabina	91
3.1 María Sabina, la sabia de los hongos	92
3.2 Después de María Sabina	96
3.3 El Proyecto de Rescate y Reivindicación	100
3.4 Políticas públicas en la diversidad cultural	122
Conclusiones	127
Bibliografía	129
Anexos	140
Anexo 1. Acontecimientos relevantes en materia indígena (1895-2007) ..	140
Anexo 2. Carta de Carlos Incháustegui a Alfonso Caso	144
Anexo 3. Carta de Eunice. V. Pike a Robert Gordon Wasson	147
Anexo 4. Constancias de parentesco, nombramiento y reconocimiento ..	150

DEDICATORIA

Agradezco y dedico esta tesis a mis padres Jorge Carlos de Jesús Bas Tur y Lilia Lavallo Ortiz, quienes me han procurado en todo momento todo lo necesario para concluir mis estudios,

Igualmente agradezco a mi madrina Elvia Lavallo Ortiz, a mi tío Fernando Aureliano Hernández Palacios Mirón, y a mi abuela Felicitas Ortiz Villegas, quienes a lo largo de estos años universitarios me procuraron un hogar y deferencias indispensables para esta conclusión académica,

A mi amigo y colega de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Alejandro Valdespino Guerrero, cuyo apoyo fue fundamental para el arranque de investigación, gracias por la retroalimentación de estos últimos años,

Al señor Filogonio García Martínez y a Bernardino García Martínez, así como a los demás miembros de la familia del Fortín, Huautla de Jiménez, por las atenciones recibidas y por el respaldo para la realización de esta investigación,

A mi universidad, que durante todo este tiempo me ha formado y me ha dado la posibilidad de construir un pensamiento libre, consciente y útil, capaz de incidir y mejorar la sociedad que me ha otorgado este privilegio que es estudiar,

Por último, a María Sabina, que aunque ya no esté con nosotros, siempre será una gran inspiración para llevar a cabo la noble tarea de ayudar a los demás, pues el conocer por conocer de poco sirve sin una causa final, que mejor que sea el **equilibrio entre ambas...**

INTRODUCCIÓN

La presente investigación tiene su origen en un viaje realizado a la ciudad oaxaqueña de Huautla de Jiménez en la sierra mazateca, tierra famosa por los curanderos y chamanes que en ella habitan y que protegen desde hace siglos al **“ndí xi jtó”**, que nosotros conocemos como hongos alucinógenos. Esta tierra es cuna de un patrimonio cultural y natural que tiene como referente al icono del chamanismo mexicano, María Sabina.

En el verano de 2012, justo cuando visité por primera vez la región mazateca, tuve la oportunidad de formar parte de una iniciativa que se estaba gestando en el corazón de esta tradición indígena, concretamente en el lugar en donde María Sabina efectuaba sus rituales de curación, su antiguo hogar en el barrio Fortín de Huautla. Se trataba de una iniciativa que los familiares de la sabia de los hongos se habían propuesto iniciar a causa del deterioro del patrimonio cultural de la sacerdotisa y que conllevaría a una serie de ideas para rescatar, reivindicar y difundir el legado de María Sabina, y con ello, de los curanderos y chamanes de la sierra mazateca y de una medicina y un conocimiento ancestral de los que son celosos guardianes.

Esta medicina tradicional de Huautla de Jiménez se compone de los rituales de curación con hongos alucinógenos, **que los aztecas llamaban “teonanácatl” (carne de los dioses)** y que los mazatecos llaman **“ndí xi jtó” (pequeños que brotan) o “niños santos” (como les decía María Sabina)**. Es esta tradición de chamanismo o curanderismo la que se veía confrontada en su momento con el movimiento psicodélico llegado desde el exterior a Huautla, y que veía en los hongos mazatecos uno de los tantos medios para alcanzar la libertad y espiritualidad que tanto ansiaba la generación de los sesentas.

Hoy en día, este ritual y sus insumos, como parte de una medicina tradicional mexicana en riesgo de desaparecer, pueden ser abordados por su complejidad desde múltiples perspectivas de estudio, incluyendo la sociológica, pero también la perspectiva botánica, la antropológica, la política e incluso la económica. Su complejidad reside en las implicaciones sobre la cosmovisión de pueblos tan diversos que resultan inexactos algunos de nuestros términos, incluyendo el de **“medicina tradicional indígena”**, que no obstante su utilidad, presenta limitaciones, pues implica una serie de elementos culturales, económicos, cosmovisiones diversas y reivindicaciones sociales y políticas. Es por esto que en esta investigación **preferimos utilizar el término de “ritual chamánico mazateco”** y no el de medicina tradicional, a modo de enfatizar el papel de los **“chjota chjine”** (hombre o mujer de conocimiento) dentro del mundo mazateco, así como el carácter extático de los rituales, ya sean curativos o de otra índole (agrarios, de transición, etc.). No obstante, cabe decir que **la conveniencia del término “medicina tradicional”** variará dependiendo del contexto en el que se utilice.

De manera que, dada la enorme complejidad de este objeto de estudio y gracias al visto bueno de los familiares de María Sabina, iniciamos un grupo de estudiantes de Ciencias Políticas y Administración Pública de la **Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM**, una investigación que tomara en cuenta los múltiples aspectos que implicaba el ritual chamánico mazateco de Huautla y que fuese a su vez referencia del **Proyecto de Rescate y Reivindicación de María Sabina** que lanzaba su familia en el año 2012.

Así, uno de los primeros problemas que identificamos en relación con este legado ancestral, era la falta de apoyos a la medicina tradicional por parte de las autoridades de los tres órdenes de gobierno, por lo que nos aventuramos al estudio de las relaciones del Estado con los pueblos indígenas de México desde sus orígenes, en específico en la zona mazateca, a fin de comprender las razones de este aparente descuido. En este sentido, fueron formulándose las primeras preguntas de nuestra investigación de modo que llegamos a la historia del indigenismo en México, razón por la cual comenzamos nuestras primeras indagaciones en el campo de la antropología de Manuel Gamio, de Alfonso Caso o de Gonzalo Aguirre

Beltrán, e incluso en la filosofía de Luis Villoro y las discusiones ontológicas de mediados del siglo XX en México del *grupo Hiperión*.

De modo que, ya teniendo este primer piso teórico de la antropología y la filosofía mexicana, trazamos los objetivos de la investigación en:

- a) conocer las relaciones e implicaciones de los procesos históricos como el indigenismo de Estado y los movimientos contraculturales con la población de Huautla de Jiménez,
- b) definir la importancia que el ritual chamánico mazateco tiene para cada uno de los actores de Huautla, especialmente para los curanderos y los chamanes y para la familia de María Sabina,
- c) proponer soluciones para el rescate material, la reivindicación y la difusión del ritual chamánico mazateco como parte de la medicina tradicional, la cosmología y los conocimientos ancestrales del pueblo huautleco.

Las hipótesis con las que se trabajaron se formularon como sigue:

- a) ni las políticas indigenistas del siglo XX, ni las acciones del gobierno local han bastado para impulsar un desarrollo en Huautla. Tampoco han promovido de manera efectiva proyectos de conservación del patrimonio cultural como el ritual mazateco con hongos,
- b) dada la falta de oportunidades de desarrollo y a raíz de la introducción del movimiento psicodélico en Huautla, se realiza un uso comercial y abusivo de este patrimonio que impacta en las relaciones de los actores locales con el hongo sagrado, transformando los significados de la práctica ritual en detrimento de su función curativa original y de cohesión social,
- c) la ciudad de Huautla de Jiménez posee diversas potencialidades que no están siendo aprovechadas debido a las divisiones internas y a los intereses políticos que utilizan el patrimonio cultural para provecho privado antes que colectivo. Tal es el caso de la imagen de María Sabina y del ritual chamánico mazateco.

Políticas Públicas

Luego de la construcción de nuestro objeto de estudio y de las primeras revisiones documentales de los orígenes del indigenismo, llegamos al punto de preguntarnos por las acciones indigenistas de la actualidad. De lo que resulta que hoy en día nos encontramos ante nuevos procesos como el de la transición democrática que supera por mucho las concepciones indigenistas. En el siglo XXI, llegamos a un ambiente más abierto y más proclive a la discusión de nuevos paradigmas. Las llamadas **políticas públicas** aparecen como parte de nuevos enfoques surgidos desde la democracia norteamericana y han ganado terreno hasta convertirse en sólidas alternativas de solución de problemas. Las distintas fases que las componen (identificación del problema, construcción de la agenda, diseño, implementación y evaluación), hacen de ellas un verdadero método de solución a los problemas públicos.¹ De esta manera, también insertamos en la discusión indígena el enfoque multidisciplinario de las políticas públicas y nos valemos de distintas disciplinas sociales, haciéndolas dialogar, para lograr una aproximación más consciente y más sensible a los problemas y a los retos que el mundo indígena le plantea al resto de la sociedad nacional.

Así mismo, los procesos democráticos en México han propiciado la aparición de movimientos indígenas en las últimas décadas que bien pueden explicarse como respuestas a las limitaciones teóricas del indigenismo. Luis F. Aguilar Villanueva, introductor de las políticas públicas en México, señala: “[...] **se reivindican** resueltamente las **comunidades políticas locales** [...] Todos estos reclamos son manifestaciones de una naciente idea y actitud política, reacia a la homologación de las cuestiones, al encuadramiento de los intereses en organismos uniformadores y omnívoros, al compromiso con doctrinas totalizadoras y programas políticos **integristas.**”² Evidentemente, Aguilar Villanueva no se refería al Instituto Nacional Indigenista en particular, pero incluso desde la antropología se lanzaron las primeras críticas desde una generación que pugnaba por libertad y la democracia y

¹ Para efectos de esta investigación llamaremos políticas públicas al método de solución institucional de los problemas públicos jerarquizados mediante la acción corresponsable del gobierno y los actores, el consenso y la participación social y el apego al marco jurídico dentro de un contexto democrático.

² Aguilar Villanueva, Luis F., “*La hechura de las políticas*”, México, Porrúa, 1992, pp. 19-20. Aunque el autor habla de manera genérica, su planteamiento abarca plenamente a las instituciones del indigenismo.

que cuestionaba por primera vez la acción indigenista del Estado a partir de los sucesos de 1968.

De manera que, el objeto de estudio en este nuevo contexto de diversidad cultural y política, puede ser analizado por nuevas ciencias y por nuevos enfoques. Para comenzar a abordar esta complejidad desde un enfoque multidisciplinario de políticas públicas fue necesario explorar los marcos teóricos de las principales disciplinas implicadas. Durante los dos años de esta investigación y de acciones concretas en Huautla, se realizó una revisión de los procesos históricos que enmarcaron e incidieron en el ritual chamánico mazateco, es decir, el indigenismo, los movimientos indígenas, y la contracultura de los años sesentas. Además, se hizo uso de las diversas fuentes documentales disponibles a fin de comprender de mejor manera los enfoques de la etnología, la política, la sociología, el derecho, etc. Así mismo, se realizó un estudio de campo valiéndose de algunos aspectos del método etnográfico como la observación directa o las entrevistas realizadas a los distintos **“informantes”**, es decir, actores locales que tienen o tuvieron alguna relación con las actividades culturales y políticas del municipio o de la región.

Pero, lo más relevante y significativo es que esta investigación fue realizada desde una vinculación directa con la comunidad y desde un compromiso social, *estrechándose los vínculos desde antes de la investigación y no al revés*, como normalmente sucede en los estudios de la antropología.

Dicho lo anterior, llegamos al primer capítulo de esta tesis que se centra en dar un contexto general del devenir histórico del indigenismo y de las expresiones de sus limitaciones, que se traducen en movimientos indígenas y en la conformación de una agenda reivindicativa. El eje principal de esta agenda y de estos movimientos, son las identidades culturales, que pasaron de un plano discursivo y programático en su primera fase, a la de derechos universales formulados por los organismos internacionales en la actualidad.

En el segundo capítulo nos centramos en la manera en que el indigenismo y los demás agentes externos tuvieron sus repercusiones en el ritual chamánico

mazateco de Huautla. Es aquí donde se explora la relación entre chamanismo y psicodelia en los años sesentas, y que tiene mucha relevancia histórica, dada la relación del pueblo huautleco con los hongos sagrados, los cuales fueron expuestos al resto del mundo durante el movimiento contracultural. Los impactos de esta acción involuntaria, desencadenarían una profunda transformación en la relación de este pueblo con su planta sagrada, pasando de su uso comercial hasta las disputas entre los actores **locales por este “capital simbólico”**. Este proceso de transformación resulta único de entre los demás casos de medicina tradicional en México, y esta peculiaridad es la que da su forma actual al conjunto de reivindicaciones de la región mazateca, y en específico, de Huautla de Jiménez.

Finalmente, se señalará la problemática con la que nos encontramos al entrar en contacto con el legado de María Sabina. Se hace evidente aquí el deterioro material en el que se encontraba su patrimonio, situación que termina por atraparnos en el momento en que los actores locales ya no esperan más a la acción gubernamental y se organizan capitalizando ejemplarmente las transformaciones que dejaron la contracultura y el indigenismo en Huautla, dando como resultado acciones locales que intentan generar consensos entre los demás actores diferenciados. Así, se demuestra su capacidad de contrapuntear sus propuestas con las de las instituciones de gobierno y de convertirlas en verdaderas políticas públicas locales.

Por último, cabe añadir que para reforzar aún más las proposiciones y los planteamientos de esta investigación se acudió a diversas conferencias, congresos, entrevistas y asesorías con el personal de instituciones como el Programa Universitario México Nación Multicultural de la UNAM (hoy PUIC UNAM), el Instituto Nacional de Antropología e Historia, la Escuela Nacional de Antropología e Historia, la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, la Universidad Autónoma Metropolitana, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y la Dirección General de Culturas Populares del CONACULTA, de modo que nos remitieran información y sus puntos de vista. Así mismo, se tuvo pláticas formales e informales con los autores de algunos de los libros referidos en este estudio.

Agradezco a mi asesor de tesis, el investigador Carlos Zolla Luque del Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad (PUIC UNAM), quien me ha asesorado tanto para el **Proyecto de Rescate y Reivindicación**, como para esta tesis. Agradezco de igual manera al Dr. Casimiro Leco Tomás de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, quien tuvo el interés por este proyecto y la deferencia de recibirme en Morelia. Al investigador del INAH Eckart Boege por sus comentarios y referencias, y a mis profesores de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, quienes me orientaron en todo momento y vertieron sus impresiones sobre esta investigación.

Este trabajo se inició gracias a la inquietud de la familia García Martínez, por lo que agradezco su hospitalidad y la ayuda prestada en todo momento por todos ellos y por el interés que existe en la reivindicación del legado cultural heredado de su abuela María Sabina, que en toda su humildad ha legado, antes que nada, un ejemplo de vida. Este ánimo e inspiración fue trasmitido a nosotros, un grupo de jóvenes de la UNAM, que como muchos otros, seguimos acudiendo en búsqueda del **“ndí xi tjó” y de sus misterios**, pero que, percatándonos de la trascendencia de este fenómeno, convenimos en contribuir a su investigación, rescate, conservación, difusión y reivindicación hasta llegar a los planteamientos que en esta tesis proponemos.

CAPITULO I
LAS POLÍTICAS DEL ESTADO DE CARA AL PROBLEMA INDÍGENA



“La Gran Tenochtitlán”. Diego Rivera, 1945. Palacio Nacional de México.

I

LAS POLÍTICAS DEL ESTADO DE CARA AL PROBLEMA INDÍGENA

1.1 Los momentos del indigenismo en México

En México existen diversos pueblos con quienes los mexicanos modernos y los europeos han coexistido a lo largo de la historia. En una misma categoría a estos pueblos **se les ha denominado genéricamente “indios” o “indígenas”**, que a lo largo de las épocas distintos autores que han tratado de comprenderlos. Pero tal vez no de comprenderlos a ellos como fin último, sino de comprenderse a sí mismos realizando grades proyectos intelectuales para resolver la eterna pregunta de quiénes somos frente al otro.³

Alfonso Caso, José Vasconcelos, Miguel León Portilla, Luis Villoro, Emilio Uranga, Octavio Paz y Diego Rivera, por mencionar algunos, han sido los pensadores que intentaron dar con la esencia del mexicano durante la primera mitad del siglo XX y finales del XIX. Esta búsqueda de cierta manera aún es incesante y vigente, y lo es aún más cuando lo que encontraron aquellos eternos intelectuales fue un crisol de culturas enraizadas en los más remotos milenios y confines, no sólo de México, sino de todo el continente.

Los pueblos indígenas de México y América acabaron por heredar a las nuevas naciones latinoamericanas lo que más hondamente buscaban dentro de sí para lograr diferenciarse de Europa, y poder finalmente constituirse como tales: les cedieron la identidad. Así, el indio fue despojado una vez más en su historia de algo

³ Aunque discutimos los términos “indios” o “indígenas” por tener connotaciones coloniales y de dominación, los utilizaremos en el comienzo de nuestro análisis, y como se verá en el transcurrir de los capítulos, estos términos pierden relevancia a medida que se estudia la realidad específica de una zona “indígena”, de lo que deducimos que solamente son útiles al emplearlos genéricamente.

que le era propio. Los elevados fines de esta nueva concesión justificaron el despojo sin escucharse nunca queja alguna de su parte. El indio continuó silencioso por varios años más, justo como había permanecido en los años y siglos posteriores a la caída tenochca.

Pero, ¿Quiénes son estos pueblos capaces de otorgar identidad a las recientemente fundadas naciones de América? Los países latinoamericanos han rescatado para sí cuando menos elementos de su arte, lengua y pensamiento. Durante el siglo pasado hubo grandes esfuerzos intelectuales, artísticos e institucionales que tuvieron como fin la construcción de nacionalidades a partir de no pocos elementos indígenas. Pero para llegar a esta valoración de lo indígena como proveedor de identidad fue necesaria la construcción de muy diversas concepciones teóricas sobre el indio a lo largo de los siglos, esto fue, desde la mirada profundamente religiosa del europeo del siglo XVI hasta las concepciones indigenistas del Estado mexicano de mediados del XX.⁴

La definición del indio y de lo indio se hizo necesaria desde los primeros años de la época colonial. Las primeras discusiones religiosas sobre la condición y naturaleza de los indios dan clara muestra de esta necesidad de comprender a los habitantes del nuevo continente (más fácil hubiese sido para ellos encontrarlo deshabitado). Había que saber quiénes eran y por qué estaban ahí, cuáles eran sus condiciones y fines espirituales. Así pues, se puede decir que al conjunto de las concepciones formuladas por quienes sintieron esta primera necesidad de comprensión del indio bien puede llamársele indigenismo, aunque desde luego, en una primera y arcaica etapa.

Más adelante, el indigenismo, como manera bien concreta de explicar una realidad específica, **del “yo” frente al “otro”**, tuvo sus transformaciones a la par de cada uno de los procesos históricos de México, y a la par de los cambios en las mentalidades, en las conciencias y en los proyectos políticos de quienes los protagonizaban.

⁴ Utilizaremos la definición del jurista Miguel Acosta Romero para referirnos al Estado: “[...] la organización política soberana de una sociedad humana establecida en un territorio determinado, bajo un régimen jurídico, con independencia y autodeterminación, con órganos de gobierno y de administración que persigue determinados fines mediante actividades concretas [...]”, en Acosta Romero, Miguel. *Teoría general del derecho administrativo*, México, Porrúa, 1997, p. 102.

Siguiendo a Luis Villoro en su ensayo de 1950, este pensador tuvo a bien considerar **al indigenismo como “[...] aquel conjunto de concepciones teóricas y procesos concienenciales que, a lo largo de las épocas, han manifestado lo indígena.”**⁵ Luis Villoro se dio a la tarea de revisar los textos de los indigenistas más representativos de cada época. Comienza su análisis con las cartas de Hernán Cortés, la obra de Fray Bernardino de Sahagún, Francisco Javier Clavijero, Fray Servando, hasta pasar a concepciones ya totalmente opuestas a los primeros momentos del indigenismo como Manuel Orozco y Berra, Francisco Bulnes, Francisco Pimentel, Manuel Gamio, etc., para de esta manera interpretarlos a partir de sus escritos y definir el tipo de consciencia indigenista que había en ellos, identificando sus prejuicios, y las dimensiones de su actuar frente al indio.

La construcción teórica de la propuesta de Villoro permitiría en lo sucesivo la incorporación de nuevas aristas al indigenismo mexicano del siglo XX. A decir de este pensador, en un primer momento los europeos, movidos fundamentalmente por las fuerzas de la Providencia, consideraron al indio como culpable de su condición de pecador y en consecuencia ajeno a la propia condición del europeo (ocasionando una condición de dependencia).

Más tarde, el mestizo-indigenista del siglo XX, heredero del europeo y del criollo como clase dominante, pasará finalmente a aceptar al indio como parte esencial de sí mismo (no sin antes pasar por etapas intermedias en los siglos XVIII y XIX). Se emprenden ahora acciones hacia éste, procurando el rescate de sus valores y utilizando éstos como medios de su propia liberación para terminar con la condición de su aislamiento y atraso, pues el indigenista del XX aspira a lograr la consolidación de su propia nación mestiza, eliminando las desigualdades entre él, el criollo y la raza indígena. Así nació el indigenismo contemporáneo, con una recuperación plena de lo que el indigenista había concebido como indio en aras de un fin último, universal y común a todas las razas y clases sociales de México.

⁵ Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 14.

La acción del indigenista aparece pues como uno de los medios para alcanzar ese fin último que se proponía aquella generación ya lejana en el tiempo, pero fundamental, o mejor dicho, fundacional del pensamiento indigenista mexicano, el cual es, ante todo, pensamiento político. La acción ya plenamente justificada y encaminada a tales fines de liberación como clase y como raza históricamente explotada, se traduciría a lo largo del período posrevolucionario en las primeras acciones del Estado mexicano para con los pueblos indígenas de México.

Estas acciones del Estado dirigidas a los indios no son otra cosa sino políticas estatales respecto de un asunto particular y aunque las políticas indigenistas variaron con el tiempo,⁶ en un principio se realizó un esfuerzo consciente y práctico en donde se enmarcaron las concepciones del indigenismo de entonces como la del reconocido antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán, quien definía al indigenismo como “[...] la política aplicada hacia la población indígena por los no indios.”

Como práctica, vemos que ésta definición encaja muy bien con el último momento del indigenismo que concibió Villoro. La acción indigenista tuvo entonces plena sincronía con los fines universales que se había trazado el Estado y constituye, para los objetivos de nuestro análisis, la primera forma de políticas estatales dirigidas a los indios. Cabe recordar que a esta política indigenista no debe considerársele aislada de otras llevadas a cabo por los gobiernos posrevolucionarios. Antes bien, es parte de otros procesos de construcción del Estado en la economía, la sociedad, la cultura, la política exterior, etc. No nos detendremos aquí en el análisis de dichos procesos, pero cabe hacer mención del momento, ya no indigenista, sino de consolidación y preponderancia institucional del Estado mexicano en el contexto

⁶ Citado por Zolla, Carlos y Emiliano Zolla Márquez, *Los pueblos indígenas de México: 100 preguntas*, México, UNAM, Programa Universitario México Nación Multicultural, 2010, p. 229. Una valoración contemporánea de lo que fue el indigenismo la encontramos en esta misma obra: “A nuestro juicio, el indigenismo puede ser concebido como un “estilo de pensamiento” que forma parte central de una corriente cultural y política más amplia, identificable como el pensamiento nacionalista, que orientó el discurso del Estado desde los años veinte hasta principios de los ochenta. De esta manera podemos reconocer como “indigenista” no sólo la producción de los antropólogos, las instituciones responsables de la política hacia los indios, las acciones y visiones de los funcionarios de los organismos gubernamentales, sino también la historiografía nacionalista, los discursos ideológicos de la educación pública, el trabajo de los arqueólogos, los discursos de los funcionarios de Estado e incluso la producción artística que exalta a las culturas indígenas como origen de la nacionalidad mexicana. Todas estas expresiones culturales y políticas están íntimamente ligadas al ejercicio del poder y se inscriben de manera coherente en el proceso de formación del Estado mexicano de la época posrevolucionaria [Zolla, Márquez, 2004].” en *Ibid.*, p. 230.

de la primera mitad del siglo XX, en donde se inserta, claro está, el proceso indigenista.

Se tiene ya para este momento las ideas y los ejes que deben guiar a las políticas económicas, culturales, laborales, agrarias, indigenistas y todas las demás que se construyeron entonces. Su brazo ejecutor no serían otras que las instituciones gubernamentales.⁷ Estas instituciones gubernamentales tendrían esa función inherente de hacer cumplir los mandatos constitucionales del Estado y sus políticas, y como mencionamos antes, diversas serían las tareas que se propondrían realizar como diversas las instituciones que iban a crearse en dicho período, teniendo la facultad de relacionarse entre sí, como fue el caso de las instituciones que atendieron el problema indígena.

Con las funciones ya repartidas y a la par de muchas otras instituciones que se crearon durante la primera mitad del siglo XX, se creó en 1948 el Instituto Nacional Indigenista de México, también conocido como “INI”, el cual tuvo como tarea primordial hacer realidad las condiciones de libertad e igualdad que el mexicano tenía pensadas para el indio. Justificada ya dicha tarea, la acción indigenista del Estado comenzaría sus funciones institucionales con el respaldo de las investigaciones y reflexiones de los más destacados antropólogos mexicanos del momento. Fueron ellos quienes se desempeñaron en las primeras tareas sustantivas y operativas de la administración pública de entonces, debutando así como funcionarios públicos y ganando espacios poco a poco en los años siguientes en las regiones más hostiles y culturalmente diversas del territorio mexicano. Como veremos a continuación, el INI tuvo sus propias historias de indigenismos en cada zona indígena a la que llegaba, transformando la vida económica y las relaciones sociales y políticas no de miles, sino de millones de indios bajo los preceptos teóricos de eso que llamaron antropología mexicana.

⁷ Acosta Romero las define como “[...] una parte del Estado, son los órganos que ejercen el poder, la estructura que adoptan los órganos o poderes del Estado, en el ejercicio de sus funciones constitucionales y las relaciones políticas que se establecen entre sí.” Acosta Romero, *op. cit.*, p.121.

1.2 ¿Qué fue el Instituto Nacional Indigenista?

El pensamiento indigenista, como vimos, venía modificándose desde los primeros tiempos de la Colonia. Más recientemente, este pensamiento indigenista o antropológico (como lo llamaría Arturo Warman), tuvo su referencia inmediata en la obra de Manuel Gamio, primer antropólogo graduado de México y fundador en 1917 del primer antecedente institucional del INI: la Dirección de Antropología de la Secretaría de Agricultura. La idea de la antropología ligada a los fines del Estado proviene de Gamio y tomará su final expresión en Alfonso Caso años después con la fundación del INI. Gamio también fue pionero en los estudios de comunidad y su pensamiento indigenista predominó durante casi todo el siglo XX.⁸ Gamio se pronunciaba en 1916 : “ [...] la antropología en su verdadero, amplio concepto, debe ser el conocimiento básico para el desempeño del buen gobierno, ya que por medio de ella se conoce a la población que es la materia prima con que se gobierna y para quien se gobierna”.⁹

Pero el Instituto Nacional Indigenista se fundó tres décadas más tarde y fue finalmente la institución encargada de ejecutar la política indigenista de México que tenía como fin dar solución al “problema indígena” **de aislamiento, atraso y explotación**. A decir de Alfonso Caso, su primer titular y coautor de la Ley que le dio origen, “ [...] *el fin claro y terminante que nos proponemos es acelerar la evolución de la comunidad indígena para integrarla cuanto antes –sin causar una desorganización en la propia comunidad–, a la vida económica, cultural y política de México; es decir, nuestro propósito es acelerar el cambio, por otra parte inevitable, que llevará a la comunidad indígena a transformarse en una comunidad campesina mexicana y, a la región indígena, en una región mexicana con todas las características que tienen las otras regiones de país.*”¹⁰

No hace falta mayores explicaciones, integrar al indio a la vida nacional era el fin explícito de toda acción indigenista. No obstante, la innovación de Caso respecto de

⁸ Véase Gamio, Manuel, *La población del valle de Teotihuacán, el medio en que se ha desarrollado, su evolución étnica y social, iniciativas para procurar su mejoramiento*, México, SEP, 1922.

⁹ Citado por González Galván, Jorge Alberto, *El estado, los indígenas y el derecho*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2010, p. 138.

¹⁰ Caso, Alfonso, *Indigenismo*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1958, p. 77.

Gamio fue la desagregación conceptual de los criterios biológicos, culturales, lingüísticos y psicológicos que observó para definir al indio. Solo que como acción indigenista, no podía utilizarse la definición del indio en lo individual, sino en lo colectivo. Y en donde el indio expresaba bien esa colectividad era en la comunidad. Caso la refirió **de la siguiente manera:** *“Yo diría: es indio aquel que se siente pertenecer a una comunidad indígena, y es una comunidad indígena aquella en que predominan elementos somáticos no europeos, que habla preferentemente una lengua indígena, que posee en su cultura material y espiritual elementos indígenas en fuerte proporción y que, por último, tiene un sentido social de comunidad aislada dentro de las otras comunidades que la rodean, que la hace distinguirse asimismo de los pueblos blancos y mestizos.”*¹¹

Con esta definición quedó resuelto el problema cuantitativo de la cultura material de Gamio y con ella funcionaría en la práctica el Instituto Nacional Indigenista en una primera etapa a través de los Centros Coordinadores Indigenistas (CCI).

El INI tuvo distintos antecedentes directos como el Primer Congreso Indigenista Interamericano realizado en Pátzcuaro, Michoacán en 1940. Fue ahí donde se definió la acción indigenista de los países americanos. De hecho, la creación del instituto fue resultado de las resoluciones de dicho congreso. Así mismo, se creó el Instituto Indigenista Interamericano que llevaría a cabo diversas funciones, algunas similares a las de sus filiales en los países firmantes. El otro antecedente fue el Departamento de Asuntos Indígenas creado en 1936, pero que tuvo escasa vida institucional, pasando la mayoría de sus funciones apenas diez años después a la Dirección General de Asuntos Indígenas de la Secretaría de Educación creada en 1937.¹²

Pero se requería un instituto especializado en la atención al problema indígena: **“Por tal motivo** no pareció oportuno reorganizar el extinto Departamento de Asuntos Indígenas que tenía realmente la función y la organización de una Secretaría de Estado; sino organizar un instituto autónomo, que coordinara la

¹¹ *Ibíd*, p. 11.

¹² Caso, Alfonso, *¿Qué es el I.N.I.?*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1955, pp. 11-15.

acción de diversas Secretarías de Estado, que estarían representadas en su **Consejo.**¹³ La Ley que creó el INI se publicó el 4 de diciembre de 1948, siendo Alfonso Caso su primer titular hasta su fallecimiento en 1970.

De acuerdo con el artículo 2º de esta Ley el INI tenía las siguientes funciones:

- I. “Investigar los problemas relativos a los núcleos indígenas del país;
- II. Estudiar las medidas de mejoramiento que requieren los núcleos indígenas;
- III. Promover ante el Ejecutivo Federal la probación y aplicación de estas medidas;
- IV. Intervenir en la realización de las medidas aprobadas, coordinando y dirigiendo, en su caso, la acción de los órganos gubernamentales competentes;
- V. Fungir como cuerpo consultivo de las Instituciones oficiales y privadas de las materias de su competencia.
- VI. Difundir los resultados de sus investigaciones, estudios y proporciones y,
- VII. Empezar obras de mejoramiento de las comunidades indígenas que le encomiende el Ejecutivo en coordinación con la Dirección General de Asuntos Indígenas.”¹⁴

Entre las primeras labores del instituto de relevancia se encuentran la realización de investigaciones que darían sustento al posterior establecimiento de los Centros Coordinadores Indigenistas. Así también, se realizaron convenios con el Instituto Nacional de Antropología e Historia para la creación de una división de Antropología Aplicada en la Escuela Nacional de Antropología. De este programa saldrían los primeros cuadros de funcionarios indigenistas. Se impulsó también la creación de bibliotecas y patronatos de arte popular y se dio gran relevancia a las publicaciones impresas.

El INI actuaría a través de los CCI, por lo que se requirió que se le facultara de personalidad jurídica propia a fin de poder adquirir patrimonio (artículo 1º de la

¹³ *Ibid.*, p. 16.

¹⁴ *Ibid.*, p. 57.

Ley que crea el INI). Estos Centros Coordinadores se fueron fundando con el pasar de los años, dando prioridad en la práctica a aquellas zonas indígenas susceptibles de proyectos de infraestructura y desarrollo económico, esto es, comunidades susceptibles de integración económica y cultural. En efecto, los CCI se establecían en aquellas ciudades que eran centros políticos y comerciales de una región a la que más adelante Aguirre Beltrán definiría como **Centros Rectores**. Según Alfonso Caso, los CCI **tenían por función** “[...] elevar los niveles de aculturación del grupo indígena en el que se halla establecido para promover su integración a la vida económica y social de la **Nación**”.¹⁵ Así mismo, se establecerían diferentes Sub-centros en las comunidades aledañas para apoyar las labores alrededor del Centro Coordinador principal.

De acuerdo al Reglamento de la Ley constitutiva del INI, al frente de los CCI debían estar: un director y un consejo técnico integrado por los jefes de las secciones de Agricultura, Educación y Salubridad del propio Centro, por el administrador del Centro, por un representante de las Comunidades Indígenas, por un representante de la Dirección de Asuntos Indígenas y por un representante del gobierno estatal, quienes debían aprobar y discutir el programa de trabajo, aprobar los presupuestos, entre otras funciones.¹⁶

El primer Centro Coordinador fue el de San Cristóbal de las Casas, Chiapas en 1950 en la región Tzeltal-Tzotzil, seguido por el de la región Tarahumara del Estado de Chihuahua en 1952, el de la región Mixteca del Norte y del Sur también en Oaxaca en 1954 y el de la región Mazateca y Chinanteca de Oaxaca, también en 1954. Este último Centro resulta paradigmático del funcionamiento del INI, ya que por esos años se construía en la región del Papaloapan el gran proyecto nacional de la Presa “**Miguel Alemán**” cuyo vaso regulador inundaría varias poblaciones mazatecas y chinantecas, por lo que se hizo necesaria la presencia del INI. El antropólogo y pionero del indigenismo, Alfonso Villa Rojas ya había publicado para entonces su estudio “*Los mazatecos y el problema indígena de la Cuenca del Papaloapan*” en 1954. Este tipo de publicaciones institucionales, como la de los otros antropólogos

¹⁵ *Ibid.*, p. 40.

¹⁶ *Ibid.*, p. 67.

del momento, darían sustento a las acciones del INI, así como darían cuenta de los retos y las dificultades multidisciplinarias que los trabajadores indigenistas debían enfrentar.

En total fueron 11 Centros Coordinadores que se lograron fundar entre 1948 y 1970. Luego de estos años, el instituto llegaría a fundar más de 100 centros en 23 entidades del país.¹⁷ Las funciones que el INI llegó a realizar a lo largo de todos esos años fueron muchas y muy variadas, no cambiando en lo sustantivo su tarea de integración al desarrollo económico y la vida cultural del país.¹⁸ El instituto siguió el modelo de acción que la antropología aplicada le había diseñado hasta bien entrados los años setentas. Para ese momento una nueva generación crítica de

¹⁷ Sosa Suárez, Margarita y Cristina Henríquez Bremer, (Coord.), *Instituto Nacional Indigenista-Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas 1948-2012*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2012, p. 49.

¹⁸ El también ex-funcionario del INI, el investigador Carlos Zolla (PUIC UNAM) nos refiere la multitud de tareas del INI: “El franco carácter de ‘institución suplente’ fue definiendo a lo largo de los años el perfil del INI. En medio siglo de vida, el Instituto ha estado presente en campos tan diversos y numerosos como: la educación, la manutención de los niños de los albergues y la alfabetización de adultos; el registro civil y la gestión de documentación nacional e internacional (partidas de nacimiento, registros de propiedad, pasaportes, visados, etcétera); la construcción de caminos rurales y de puentes colgantes, de viviendas, letrinas, sistemas de agua y, en general, de obras de infraestructura social (bodegas, escuelas, centros de acopio, centros de desarrollo de la medicina tradicional, radiodifusoras, etcétera); los registros carcelarios, la defensoría y mediación en conflictos legales de muy diversa naturaleza; el diseño, asesoría y dirección de proyectos forestales, artesanales, pesqueros, acuícolas y turísticos; la atención médica (con la clásica distinción ‘medicina humana’ y veterinaria) y odontológica; la promoción, estudio e impulso a la medicina tradicional y a la herbolaria medicinal (incluidos el apoyo a la organización de los terapeutas indígenas, la creación de herbarios y de centros de desarrollo de la medicina tradicional); el diseño y operación de radiodifusoras y de centros de video; la creación de centros culturales, museos comunitarios y, en general, la promoción de las lenguas, la literatura y las culturas indígenas; la investigación antropológica (en sus más distintas variantes), demográfica, económica, jurídica, educativa, geográfica y cultural; la promoción y realización de proyectos etnomusicológicos, y la producción cinematográfica y videográfica; la investigación antropológico-médica y etnobotánica; la intervención en campañas (desde las destinadas a combatir epidemias hasta las de protección civil, pasando por las de promoción de los derechos políticos, económicos, sociales, ambientales y culturales); el acopio y conservación de información, documentación y, en general, de bienes culturales; la impartición de cursos, conferencias, seminarios y talleres en los más variados campos de la vida social; la creación o promoción de sistemas y programas de becas o ayudas a estudiantes de los niveles primario, secundario, técnico y superior; la producción y realización de proyectos editoriales (libros, revistas, folletos y manuales, en ediciones propias o en coediciones, en español y en lenguas indígenas); el impulso y la realización de exposiciones y muestras artísticas, artesanales o gastronómicas; la organización y la participación de y en misiones internacionales relacionadas a las políticas de Estado, a los derechos, a las lenguas y a la cultura, a la medicina y a los sistemas rurales de salud, al racismo y a los derechos de la mujer, al medio ambiente y a los recursos productivos, al cine, la radio o el video, a los censos de población o los derechos de educación del niño; en fin, y de manera relevante, la promoción, apoyo y constitución de organizaciones locales, regionales y nacionales (productivas, políticas, de derechos humanos, culturales y artísticas); la gestión y la concertación interinstitucional y un largo etcétera que la memoria de los trabajadores indigenistas podría engrosar y especificar (ORDPI-INI, 2002)” en Zolla, Carlos y Emiliano Zolla Márquez, *op. cit.*, pp. 243-245.

antropólogos se dio a la tarea de cuestionar el modelo seguido hasta entonces. Pablo González Casanova, Rodolfo Stavenhagen, Arturo Warman, Guillermo Bonfil Batalla, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera, Enrique Valencia, André Gunder Frank y Ricardo Pozas, entre otros, lanzaron a la antropología oficial severas críticas desde diferentes enfoques teóricos.¹⁹ La nueva oleada crítica al indigenismo de Estado tiene su origen inmediato en el movimiento de 1968. A su vez, el contexto internacional lo propiciaba. En los años sesentas y todavía en los setentas se gestaba un proceso de transformación a todos los niveles sobre las concepciones convencionales que desencadenaría, tarde o temprano, la apertura democrática en lo político y el cambio en los enfoques de la antropología y del indigenismo en México.

Por otra parte, se preparaba un viraje en la ruta económica derivada de la **crisis energética**. El gran proyecto revolucionario de integración nacional pronto entraría en crisis en la década de los setentas. Para entonces, el indio ya era una minoría demográfica y su pertinencia discursiva e identitaria para el país había decrecido hasta su mínima expresión. El indio permaneció un breve momento más en silencio, aguarda. El nuevo modelo económico que proponían las élites tendría nuevos planes para los pueblos indígenas, pero en respuesta, los pueblos indígenas tendrían por primera vez en mucho tiempo su propia agenda de reivindicaciones económicas, sociales, culturales y hasta político-autonómicas en un contexto internacional propicio y en el marco de un resurgimiento de eso que llaman liberalismo económico.

1.3 La agenda de los pueblos indígenas

Existen diversas perspectivas para explicar el surgimiento de los movimientos y las organizaciones indígenas en México y América Latina en el siglo XX.²⁰ Si bien es cierto que en lo fundamental la teoría sobre movimientos sociales proviene de las escuelas norteamericana y europea, la realidad latinoamericana en lo general, y

¹⁹ Warman, Arturo. “*Indios y naciones del indigenismo*”, en *Revista Nexos*, 1 de febrero de 1978. <http://www.nexos.com.mx/?p=3060> consultado el 24 de septiembre de 2014.

²⁰ Ya antes habían surgido otros procesos interrumpidos o finalizados de movimientos indígenas o de movimientos de fuerte composición indígena desde el siglo XVI, tal fue el caso de la *Guerra de Castas* del siglo XIX.

mexicana en lo particular, merecen explicaciones más detalladas al respecto. Aquí señalaremos algunas de las perspectivas de los autores sobre movimientos indígenas para comenzar a trazar una primera aproximación a los orígenes de los movimientos y las organizaciones indígenas en México. Partiremos de la concepción de movimientos sociales de Alberto Melucci que utiliza Isabel de la Rosa Quiñones²¹ en su estudio sobre los movimientos indígenas contemporáneos en México y Ecuador: “Los movimientos no son entidades que avancen con esa unidad de metas que le atribuyen los ideólogos. Son sistemas de acción, redes complejas entre los distintos niveles y significados de lo social. Su identidad no es un dato o una esencia, sino el resultado de intercambios, negociaciones, decisiones y conflictos **entre diversos actores**. [...De ahí que no se les puede atribuir] una unidad cuasi sustancial, cuando en realidad [son] el resultado temporal de un campo múltiple de fuerzas y de procesos analíticos diferentes. [...Por lo tanto] lo **que es empíricamente referido como “movimiento”, y tratado por conveniencia** para la observación y descripción como una unidad, en realidad contiene una amplia gama de procesos sociales, actores y formas de acción [...]”²²

Bajo este enfoque de multiplicidad de procesos complejos, de actores y de formas de acción intentaremos comprender los movimientos indígenas. Así tenemos, para comenzar a trazar este panorama complejo, al indigenismo en México y al proceso de globalización de la posguerra. Es claro que en el medio intelectual mexicano, al menos en lo que respecta a la antropología, y en consecuencia, al indigenismo, la referencia obligada es el movimiento estudiantil de 1968. El cuestionamiento a las estructuras de los Estados y la demanda social de democratización comenzaron desde los años sesentas en todo el mundo y se reflejaron en acciones bien concretas a partir del 68, comenzando en el entorno estudiantil y los movimientos contraculturales, y continuado en los movimientos guerrilleros de los setentas.

²¹ Esta autora comprende los movimientos sociales como “*signos* que indican la orientación en la que se articulan distintas fuerzas, acciones y relaciones sociales en circunstancias específicas, ampliando esta perspectiva para estudiar también a otros productos de la interacción social...” véase en Rosa Quiñones, Isabel de la, *Movimientos Indígenas Contemporáneos en Ecuador y México*, México, UNAM, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Eón, 2010, p. 33.

²² *Ibíd.*, pp. 32-33.

En el plano económico, la crisis del modelo desarrollista de estos años desembocó en una crisis en el campo mexicano. Esto es lo que señala Jorge Hernández-Díaz, investigador de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, quien marca este hecho como fundamental para entender el surgimiento de las organizaciones indígenas, ya que, al manifestarse el descontento de la clase campesina, el gobierno recurrió cada vez más al indígena para solventar esa base de apoyo a la que le estaba fallando, y para ello recurrió al conocido esquema corporativo de organización.²³ En efecto, las primeras organizaciones indígenas importantes fueron promovidas por el Estado pero desempeñaron un papel importante en el momento en que estas se manifestaron con sus demandas, obligándolo a tomar acciones desde las mismas instituciones, ya sea creando dependencias o estableciendo mecanismos de participación para los indígenas recientemente organizados.²⁴

Pero también existen otras voces que se pronuncian por la aparición de las organizaciones indígenas como resultado de la globalización. Eva Sanz Jara, de la Universidad de Alcalá nos dice: **“La materialización de la globalización fue en gran medida lo que hizo posible la difusión e implantación de las tendencias ideológicas que surgen en la década de 1970. La eclosión de este fenómeno, en la década de 1990, favorecerá la toma de conciencia étnica, tanto por parte de la totalidad de la población como de los propios indígenas, puesto que es un período de surgimiento de numerosas identidades. Se trata de un proceso doble, la implantación de la homogeneización cultural y económica y la reacción particularista contra ella [...] La globalización resulta beneficiosa para las organizaciones indígenas, pues éstas veían en el Estado a su mayor enemigo y, finalmente, este fenómeno supone un**

²³ Véase Hernández-Díaz, Jorge, *Reclamos de la identidad: la formación de las organizaciones indígenas en Oaxaca*, México, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Porrúa, 2001, 371 páginas.

²⁴ Luis F. Aguilar Villanueva nos da un marco general sobre este proceder del Estado: “Dar un formato general a las demandas sociales diversas fue el objetivo que perseguían los grandes cuerpos colectivos del sistema. Tal vez porque así se facilitaba su tratamiento administrativo, tal vez porque así se consideraba equitativo, pero particularmente porque aseguraba el control político de los demandantes, que integraban y legitimaban sus reivindicaciones en la medida en que recorrían dócilmente los diversos escalones de la jerarquía política. Fue así que todos los asuntos de las comunidades políticas locales se volvieron agenda del gobierno federal, asuntos nacionales. Y las necesidades de los diversos grupos y movimientos sociales, para ser atendidas, tuvieron que encuadrarse en el marco de las grandes confederaciones, los sectores del partido político dominante, y a la postre en el formato establecido por el gobierno mismo que determinaba el tipo de problema a tratar y la fórmula de solución en función de sus intereses.” En Aguilar Villanueva, Luis F., *El estudio de las políticas públicas*, México, Porrúa, 1992, p. 31.

debilitamiento del Estado nacional frente al fortalecimiento de poderes **transnacionales y de las particularidades.**²⁵ La aparición de los enfoques de multiculturalismo y pluralismo también contribuirían, según esta autora, a la proliferación de las organizaciones.

Otros como Francisco López Barcenas ponen el acento en la incapacidad de todas las políticas indigenistas, fuesen estas asimilacionistas, integracionistas, etnodesarrollistas y o de participación, para responder a las necesidades de los pueblos y las comunidades indígenas.²⁶ Por su parte, existen enfoques integrales en una mayor concordancia con la definición de Melucci, como el de Guillermo Bonfil Batalla, que engloba las anteriores y que añade el surgimiento de las identidades y el surgimiento de una élite dirigente indígena formada en las instituciones estatales.²⁷ Lo cierto es que si nos proponemos trazar una agenda de los movimientos indígenas, por lo menos en México, ésta tendría sus primeras expresiones desde la Nueva España, la Revolución de Independencia, la Reforma, la Guerra de Castas, la Revolución Mexicana, etc. No obstante, la mayoría de los grupos indios se mantuvieron al margen, no pudiendo articularse nunca en ninguna estructura duradera más allá de sus comunidades hasta bien entrado el siglo XX.

Como vimos anteriormente, las primeras acciones de los gobiernos revolucionarios hacia los indígenas se realizaron en el marco de la Secretaría de Agricultura, la Secretaría de Educación Pública, y posteriormente en el INI. Fue durante el período del presidente Lázaro Cárdenas que el sector indígena quedó comprendido dentro de la Confederación Nacional Campesina (CNC). Sólo en el contexto de los asuntos agrarios los indios tuvieron cierto grado de organización. Este carácter “agrario” de la agenda determinaría durante muchas décadas el discurso de cualquier tipo de reivindicación posterior de los indígenas frente al Estado.

²⁵ Sanz Jara, Eva, “La crisis del indigenismo mexicano: antropólogos críticos y asociaciones indígenas 1968-1994”, en Madrid, Universidad de Alcalá, Instituto de Estudios Latinoamericanos, núm. 12, 2010, pp. 11,15. En <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3664189> consultado el 30 de octubre de 2014.

²⁶ López Barcenas, Francisco, *Rostrros y caminos de los movimientos indígenas de México*, México, Mc editores, 2005, p. 19.

²⁷ Sanz Jara, *op. cit.*, pp. 14-15.

Posteriormente, durante las primeras gestiones del INI se observaron pocos indicios de cualquier acción colectiva indígena más allá de las que se realizaban dentro del espectro local de actividades de los Centros Coordinadores. No obstante, es necesario mencionar los loables casos que se registran en donde los CCI y sus directores eran protagonistas de algunos conflictos cuando actuaban como intermediarios o en conjunto con algunas organizaciones de productores campesinos frente a poderes externo o élites locales.

Más allá de eso, la mayor parte de la acción indígena en un primer momento se limitaba a sus esferas tradicionales de comunidad y en el contexto de las organizaciones agrarias surgidas del *cardenismo*. Las primeras asociaciones indígenas como la Confederación Nacional Indígena de México, la Federación Estatal Indígena Guerrerense y la Federación Regional de Comunidades Indígenas, que eran asociaciones adherentes a la Confederación Nacional de Jóvenes y Comunidades Indígenas, se conformaron en los sesentas e incluso desde 1956. Posteriormente constituirían el Movimiento Indígena Nacional en 1973 en el I Congreso Nacional, conformándose como asociación civil años después.²⁸

No será hasta la década de los setentas cuando el movimiento indígena se vio reforzado por las primeras declaraciones internacionales, congresos y grandes organizaciones suprarregionales que pusieron en discusión los asuntos indígenas en todo el mundo, incluso dentro de la esfera de acción de los Estados. La Declaración de Barbados I y II sorprendieron a todos en 1971 y 1979; en 1973 se realizó la Reunión sobre Pueblos Indígenas y la Tierra; al año siguiente se llevó a cabo el Primer Congreso Indígena “**Fray Bartolomé de las Casas**”; un año más tarde, en 1975, las instituciones del Estado (Reforma Agraria, INI y CNC) organizaron el Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas en Pátzcuaro, Michoacán, del que se desprende el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), del que a su vez se desprendieron dos organizaciones nacionales independientes

²⁸ Véase <http://movimientonacionalindigena.blogspot.mx/> y la convocatoria al X Congreso Nacional Indígena http://participacionsocial.sre.gob.mx/docs/convocatorias/historico/2011/congreso_nacional_indigena/convocatoria_congreso_nacional_indigena.pdf consultados el 29 de septiembre de 2014.

más;²⁹ la Alianza Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües, A.C. (ANPIBAC) se conformó en 1977, también con el auspicio estatal; en 1978 se crearon la Dirección de Educación Indígena y la Dirección de Culturas Populares; por último, el Segundo y Tercer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas se realizaron en 1977 y en 1979, respectivamente, radicalizándose en cada Congreso las demandas del CNPI al gobierno.³⁰

Como podemos observar, la gestión de los presidentes Luis Echeverría (1970-1976) y José López Portillo (1976-1982), estuvo marcada por un primer auge del movimiento indígena. Las organizaciones indígenas en México sin duda recogieron, reciclaron y reforzaron las ideas de la nueva corriente del pensamiento indigenista, así como de las declaraciones y de los congresos realizados en esa década. Pero no sólo desde estas instancias, sino también desde el gobierno. La ANPIBAC (1977), por ejemplo, señala Jorge Hernández-Díaz, había expresado sus demandas de educación bilingüe, el refuerzo de la identidad étnica y el respeto a las particularidades de los pueblos indígenas, cuestionando seriamente la política indigenista y el sistema capitalista, pero sin romper con el Estado. Las respuestas institucionales a estas demandas vinieron en 1978 con la creación de la Dirección de Educación Indígena de la Secretaría de Educación, en donde varios miembros de la ANPIBAC laboraron posteriormente.³¹ En efecto, desde el seno de un nuevo pensamiento indigenista se proponía e incluso se impulsaba el movimiento indígena, dando un lugar preponderante a los nuevos profesionales e intelectuales indígenas.

Así mismo, a raíz de la nueva corriente del indigenismo y del reclamo cada vez más generalizado de los indígenas en los foros mundiales, en México se reorientó la política indigenista hacia lo que más adelante se conocería como ***indigenismo de participación***, pero inmerso en un modelo de desarrollo neoliberal, en donde el componente económico permeó el carácter de las acciones. Se habla ahora de una nueva relación entre el indigenismo y el Ejecutivo Federal, quien a través de la

²⁹ Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas y Coordinadora Nacional Plan de Ayala, véase en López Barcenas, *op. cit.*, p. 18.

³⁰ Hernández-Díaz, *op. cit.*, pp. 28-30.

³¹ *Ibíd.*, pp. 29-30.

Coordinadora General del Plan Nacional de Zonas Marginadas y Grupos Deprimidos (Coplamar), de los Comités de Planeación para el Desarrollo de los Estados (Coplades) y de los Fondos Regionales del programa Solidaridad, ejecutó **la “nueva” política indigenista**. Estos Fondos Regionales para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas serían administrados en los noventa por el INI a través de sus CCI en un esquema de programas que aún subsiste. Dentro de las reglas operativas de estos programas se establecía en muchos casos que los fondos serían administrados por organizaciones productivas, o en caso de no existir tales, por las mismas comunidades.³² No es muy difícil trazar, por cierto, la relación entre los nuevos fondos del programa y el aumento de las organizaciones indígenas de todo tipo en el sexenio 1988-1994, pero como hemos visto, no es su único origen.

Por su parte, Francisco López Barcenas señala en tono crítico que: “[...] esta etapa del movimiento indígena se caracterizó por estructurarse a iniciativa del Estado y por lo mismo servir a sus intereses más que a los de los indígenas que decía representar; por lo mismo, sus demandas se restringían a lo que el gobierno estaba dispuesto a brindar. En otras palabras, las organizaciones indígenas servían para impulsar las políticas indigenistas del gobierno, no para defender los intereses de las comunidades de donde eran **originarios sus integrantes**.”³³

La década de los ochentas estuvo marcada por una nueva tendencia hacia las organizaciones independientes, en clara reacción a aquellas que realizaban la acción indígena con **el gobierno**: “[...] comenzaron a formarse organizaciones –en su mayoría regionales– que levantaron demandas fuera de los cauces institucionales, aunque en su mayoría se confundían con las demandas campesinas: dotación de tierras, libertad de administrar y explotar sus recursos naturales para beneficio de sus propias comunidades, respeto al derecho de elegir sus propias autoridades y cese de la represión en su contra, entre las más comunes.

³² Ariel de Vidas, Anath y Brigitte Barthas, “*El Fondo Regional de Solidaridad ¿para el desarrollo de los pueblos indígenas? Dos respuestas sub-regionales en la Huasteca*” en <http://nuevomundo.revues.org/3297> consultado el 30 de octubre de 2014.

³³ López Barcenas, *op. cit.*, p. 19.

Se trataba de movimientos que marchaban a la zaga de los movimientos **campesinos y que se confundían con éstos.**³⁴

En esta década tuvieron lugar el Primer Encuentro de Organizaciones Indígenas Independientes (1980), el Informe Martínez Cobo de la ONU (1981), la Declaración de San José sobre Etnocidio y Etnodesarrollo en América Latina (1981), el Segundo Encuentro de Organizaciones Indígenas Independientes de México, Centroamérica y el Caribe en Michoacán, México (1981), la Comisión Promotora Nacional de Organizaciones Indígenas Independientes (1981), los Comités de Planeación para el Desarrollo de los Estados. COPLADES (1981), el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas. ONU (1982), el Parlamento Indígena de América (1988) el Frente Independiente de Pueblos Indios (1988, que propuso por primera vez temas autonómicos), el Primer Foro Internacional sobre Derechos Humanos de los Pueblos Indios. Oaxaca (1989) y finalmente el importante Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (1989), el cual suscribió México desde 1990.³⁵

Otros autores como Marie Chantal Barre sostiene que ambos tipos de organizaciones indígenas, las independientes y las oficiales (sobretudo en el contexto del movimiento de Chiapas), cumplen distintas funciones: **“En la actualidad, las dos vertientes del movimiento indio tienen una función: los independientes representan la expresión directa de la base y pueden ser catalizadores; los no independientes, aprovechar el margen de acción de que disponen en su calidad de interlocutores del gobierno y exigir medidas concretas. Pueden conseguir concesiones que los independientes consideran insuficientes, pero que no dejarán de ser avances que contribuirían a la toma de conciencia de los mismos pueblos indios.”**³⁶

Para los años noventas, y en el ánimo del término de la *Guerra Fría*, se registra una diversificación de los temas y del discurso de los movimientos reivindicatorios sin

³⁴ *Ídem.*

³⁵ Para una cronología ampliada de los foros, congresos, declaraciones y cambios en la administración pública federal consúltense el Anexo 1.

³⁶ Citada por Sanz Jara, Eva, *op. cit.*, p. 11.

paralelo en la historia. Para Rodolfo Stavenhagen, ahora los cinco grandes ejes temáticos del movimiento indígena son: definición y estatus legal, derecho a la tierra, identidad cultural, organización social y costumbre jurídica y participación política.³⁷ Los foros internacionales se realizan abarcando temáticas tan diversas como los derechos humanos, el desarrollo económico, los derechos de los pueblos indígenas, la salud, los derechos de la mujer indígena, la propiedad intelectual, los derechos lingüísticos, las autonomías, los centros de documentación, etc. En México y Latinoamérica, la agenda se amplía incluso más por el V Centenario del “**Descubrimiento de América**” en 1992.³⁸

Pero con el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, surge una nueva dimensión del movimiento indígena que no había tenido antes. El movimiento ya no sería sólo regional, ni local, ni de comunidad y ciertamente tampoco sería colaborador del gobierno. Aquel gran proyecto indigenista fracasó desde las entrañas de la localidad que lo vio establecer su primer Centro Coordinador allá en 1950 en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. El movimiento indígena se sobrepone ahora a la acción indigenista y trae su propia agenda propositiva y reivindicativa. Las dimensiones de este movimiento se vuelven nacionales e incluso internacionales, acaparando por vez primera la atención y las sensibilidades políticas de la sociedad nacional e internacional del momento, adaptándose muy pronto a sus expectativas discursivas. La propuesta del movimiento fue la de una nueva relación con el Estado y tuvo, por primera vez en su historia, la capacidad real de establecer un diálogo *bis a bis* con los representantes de la sociedad nacional y las élites dominantes.

A decir de López Barcenas, con el levantamiento armado del EZLN en Chiapas, el movimiento indígena y las organizaciones indígenas se conformarían alrededor de las dos grandes organizaciones nacionales: la Asamblea Nacional Plural por la Autonomía (ANIPA) y el Congreso Nacional Indígena (CNI), ambos surgidos de los acontecimientos de 1994 y de las convocatorias a las convenciones y foros

³⁷ *Ídem.*

³⁸ López Barcenas recuerda la campaña “500 años de resistencia indígena, negra y popular” en 1992, el Frente Nacional de Pueblos Indígenas en 1990 y el Foro sobre Derechos Humanos de los Pueblos Indios en Matías Romero, Oaxaca en 1989. Véase en López Barcenas, *op. cit.*, pp. 21-22.

nacionales llevados a cabo entre 1994 y 1996. Las estrategias y el carácter que ambas organizaciones nacionales demostraron tener a la larga, especialmente luego del año 2001, conducirían a la conformación actual, regional, de las reivindicaciones indígenas. El movimiento de la ANIPA, dice López Barcenas, “...tiene dentro de sus méritos el haber introducido en el país la discusión sobre la pertinencia de reconocer la autonomía de los pueblos indígenas como demanda central. Pero junto con esto lleva la carga de no haber entendido que dada la dispersión geográfica de los pueblos indígenas de México, la autonomía regional no podía ser el único modelo de autonomía y seguir insistiendo en ello implicaba tratar de imponer modelos que no surgen de las bases sino de otros lados. En ese mismo sentido sigue siendo una organización vertical con poca participación de las bases en las tomas de decisiones.”³⁹

Para el caso del CNI los participantes del Congreso lo consideraron “[...] un espacio construido por todos para que se encuentren nuestros pueblos, se hablen nuestros corazones, se crezca nuestra palabra y se encauce nuestra lucha, y es una forma de servirnos unos a otros para engrandecer a nuestros pueblos y poder lograr nuestros objetivos comunes”⁴⁰ Ambos movimientos darían seguimiento y exigirían el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés, especialmente la propuesta de Reforma Constitucional de la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa) que nunca se llevó a cabo. El movimiento indígena nacional terminó por disgregarse luego de la Reforma Constitucional de 2001, y en adelante, serían otros y muy diversos actores dentro de las comunidades indígenas quienes llevarían a cabo la interminable agenda de sus reivindicaciones históricas.

1.4 El patrimonio cultural indígena como reivindicación

Uno de los ejes en torno al cual se construyeron los movimientos y las organizaciones indígenas, sobretodo en la década de los noventa, fue la identidad étnica. Si bien los procesos identitarios están ligados al surgimiento del

³⁹ López Barcenas, *op. cit.*, pp. 26-27.

⁴⁰ CNI. “Resolutivos de la Primera Asamblea del Congreso Nacional Indígena”, Malacachtepec Momoxco, Milpa Alta, 20 de noviembre de 1996 en <http://ceacatl.laneta.apc.org/d-961120.htm> consultado el 10 de octubre de 2014.

movimiento indígena, sus acciones se expresarían a la larga en términos muy concretos y muy locales. Desde las reacciones institucionales, hasta la acción de las organizaciones locales y nacionales, la demanda de respeto a la diversidad étnica y cultural no dejaría de ser una de las principales reivindicaciones primordiales del movimiento indígena.

De ahí que, tanto desde los foros e instituciones nacionales como internacionales, estas demandas se hayan expresado de la siguiente manera: Declaración de Barbados I (1971), Convención de la UNESCO para la protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural (1972), **Primer Congreso Indígena “Fray Bartolomé de las Casas” (1974)**, Alianza Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües, A.C. (1977), Dirección General de Educación Indígena (1978), Dirección General de Culturas Populares (1978), Declaración de Barbados II (1979), Grupo de Trabajo sobre Promoción y Desarrollo de la Medicina Tradicional (1979), Informe Martínez Cobo (1981), Declaración de San José sobre Etnocidio y Etnodesarrollo en América Latina (1981), Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (1989), Reforma Constitucional (1992), Consulta Regional del Pacífico Sur sobre los Conocimientos y los Derechos de Propiedad Intelectual de los Pueblos Indígenas (1995), Acuerdos de San Andrés (1996), Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos (1996), **Primera Conferencia Internacional: “La Propiedad Intelectual de los Pueblos Indígenas ante el “Nuevo Milenio” (1997)**, Centro de Investigación, Información y Documentación de los Pueblos Indígenas de México (1998), Reforma Constitucional en materia indígena (2001), Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe (2001), Dirección General de Culturas Populares e Indígenas (2001), Declaración del Foro Internacional Indígena sobre Biodiversidad (2001), Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural (2001), Estrategia Mundial sobre Medicina Tradicional (2002), Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2003), Declaración de la Naciones Unidas sobre derechos de los pueblos indígenas (2007).

La cuestión de la diversidad étnica y cultural puede abordarse desde varias perspectivas teóricas comenzando con los viejos enfoques evolucionistas,

deterministas, los enfoques culturalistas o esencialistas, hasta los de corte multiculturalista o de conflicto social. No pretendemos tener aquí una visión meramente esencialista de la cultura, pero sí la planteamos como un valor fundamental de las reivindicaciones indígenas, por ser además de todo, una **reivindicación vigente incluso para las poblaciones consideradas como “no indígenas” de todo el mundo.**⁴¹ Además, el respeto a la diversidad cultural ha demostrado ser un discurso mucho más entendible y efectivo en los Estados liberales y en sus respectivas sociedades nacionales, de modo que la lucha indígena ha podido valerse de ello, e incluso sacar provecho político y hasta económico desde este frente.

La investigadora Lourdes Arizpe nos refiere su **definición de cultura:** “[...] la cultura es el flujo continuo de significados que las personas crean, combinan e intercambian. La cultura hace posible construir herencias culturales en cuyo seno adquirimos un sentido de nosotros mismos. Nos permite reconocer lazos con la familia, la comunidad, los grupos afines, las naciones y el conjunto más vasto de la humanidad. Le otorga valor a nuestra propia existencia al permitirnos filosofar acerca de ella. Sin embargo, la cultura puede también conducirnos a transformar nuestras diferencias en banderas de monopolio y discriminación, de extremismo y guerra. Por tanto, nunca debemos aceptar una cultura sin tener derecho a la **libertad de razonar y de optar por otros valores.**”⁴² Arizpe también nos refiere el concepto cultura de la Conferencia Mundial sobre Políticas Culturales de 1982 como un “[...] todo complejo de rasgos espirituales, materiales, intelectuales y emocionales que distinguen a una sociedad o grupo social. No sólo incluye las artes y las letras, sino también los modos de vida, los derechos fundamentales del ser humano, **los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias.**”⁴³

Por otra parte, como advierte Susan Wright, No debe dejarse de lado el hecho de **que las primeras concepciones de “cultura” provinieron de los** autores de países europeos que poseían colonias en África todavía en el siglo XX. Susan Wright,

⁴¹ Se puede hablar de Cataluña, Escocia, Quebec, Tíbet o Palestina, solo por mencionar algunos casos que en la opinión pública no corresponderían propiamente a pueblos indígenas.

⁴² Arizpe, Lourdes, *El patrimonio cultural inmaterial de México, ritos y festividades*, México, UNAM, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Porrúa, 2011, xviii.

⁴³ *Ibid.*, p. 40.

reconocida antropóloga social, hace la diferencia entre “viejos” y “nuevos” acercamientos a la cultura tomando en cuenta este importante hecho. Dentro de los primeros, ubica los enfoques de Tylor, Herder, Boas y Malinowski y utiliza la crítica que hace el antropólogo saudita, Talal Asad, para dar paso al los “nuevos” acercamientos al concepto de cultura que explicarían de mejor manera la transformación y el cambio social. Para Susan Wright, las “viejas” concepciones de cultura aún permean los discursos actuales y tienen las siguientes características:

- a) “entidad definida de pequeña escala
- b) características definidas (lista de rasgos o atributos)
- c) inamovible, en equilibrio balanceado o autoreproducido
- d) sistema subyacente de significados compartidos: ‘cultura auténtica’
- e) individuos homogéneos, idénticos.”⁴⁴

Para la “nueva” idea de cultura Wright señala: “Tal como los antropólogos han argumentado por muchos años (Cohen 1974, Macdonald 1993), y más recientemente Hall y otros exponentes (Morley y Chen 1996) de sus estudios culturales en Gran Bretaña lo han dejado en claro, las identidades culturales no son inherentes, definidas o estáticas: son dinámicas, fluidas, y construidas situacionalmente, en lugares y tiempos particulares.”⁴⁵ Para Wright las ideas y conceptos de cultura son procesos conflictivos de construcción de significados y son disputados en el pleno de las relaciones de poder. Sus características son:

- a) “la cultura es un proceso activo de construcción de significado y de disputa sobre la definición, incluyendo la de sí misma’ (Street 1993: 2);
- b) personas posicionadas en formas diferentes en relaciones sociales y procesos de dominación, usan los recursos económicos e institucionales que tienen disponibles para intentar hacer que su definición de una situación resista, para evitar que las definiciones de otros sean escuchadas, y para cosechar el resultado material;

⁴⁴ Wright, Susan, “La politización de la cultura”, en http://polsocytrabiigg.sociales.uba.ar/files/2014/03/SUSAN_WRIGHT.pdf consultado el 10 de octubre de 2014.

⁴⁵ *Ídem.*

- c) los espacios no están restringidos –las personas apelan a conexiones locales, nacionales, globales;
- d) la manera en que se forman conjuntos de conceptos es históricamente específica, y las ideas nunca constituyen un todo cerrado o coherente;
- e) en su forma hegemónica, la cultura aparece como coherente, sistemática, consensual, como un objeto, más allá de la acción humana, no ideológico – como la vieja idea de cultura.”⁴⁶

Teniendo muy cuenta estas características de la construcción de los significados de cultura, y a sabiendas de que en los foros mundiales y nacionales convergen todo tipo de posturas ideológicas de muchos sectores y todo tipo de reivindicaciones de todas partes del orbe, indígenas o no, exponemos las definiciones más representativas de las resoluciones de estos foros, congresos o declaraciones, etc. Por ejemplo, la definición de la Convención de la UNESCO para la protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural (1972) que establecía en su Artículo 1 lo siguiente:

“A los efectos de la presente **Convención se considerará ‘patrimonio cultural’**:

1. Los monumentos: obras arquitectónicas, de escultura o de pintura monumentales, elementos o estructuras de carácter arqueológico, inscripciones, cavernas y grupos de elementos, que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista de la historia, del arte o de la ciencia,
2. Los conjuntos: grupos de construcciones, aisladas o reunidas, cuya arquitectura, unidad e integración en el paisaje les dé un valor universal excepcional desde el punto de vista de la historia, del arte o de la ciencia,
3. Los lugares: obras del hombre u obras conjuntas del hombre y la naturaleza, así como las zonas, incluidos los lugares arqueológicos que tengan un valor

⁴⁶ *Ídem.*

universal excepcional desde el punto de vista de la histórico, estético, etnológico o antropológico.”⁴⁷

La convención también establecía, entre otros puntos, el papel de los Estados para la adopción de políticas, el establecimiento de instituciones, la investigación y la regulación jurídica y técnica destinada a la protección, conservación y revalorización del patrimonio cultural y natural dentro de sus respectivos territorios.”⁴⁸

Así mismo, la más reciente Conferencia General de la ONU para la Educación, la Ciencia y la Cultura, en su 33ª reunión de 2005, establecía en su Artículo 4 las definiciones de diversidad cultural, contenido cultural, expresiones culturales, actividades, bienes y servicios culturales, industrias culturales, políticas y medidas culturales, protección e interculturalidad:

1. “Diversidad cultural. **La “diversidad cultural” se refiere a la multiplicidad de formas en que se expresan las culturas de los grupos y sociedades.** Estas expresiones se transmiten dentro y entre los grupos y las sociedades. La diversidad cultural se manifiesta no sólo en las diversas formas en que se expresa, enriquece y transmite el patrimonio cultural de la humanidad mediante la variedad de expresiones culturales, sino también a través de distintos modos de creación artística, producción, difusión, distribución y disfrute de las expresiones culturales, cualesquiera que sean los medios y tecnologías utilizados.

⁴⁷ Convención sobre la protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural, París, 21 de noviembre de 1972 http://portal.unesco.org/culture/es/ev.phpURL_ID=35132&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html consultado el 30 de septiembre de 2014.

⁴⁸ En México, el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA) se encarga de conducir la política cultural del país, para esta institución: “El patrimonio cultural de un pueblo comprende las obras de sus artistas, arquitectos, músicos, escritores e intelectuales, así como las obras anónimas, surgidas del alma popular, y el conjunto de valores que dan sentido a la vida, es decir, las obras materiales y no materiales que expresan la creatividad de ese pueblo; la lengua, los ritos, las creencias, los lugares y monumentos históricos, la literatura, las obras de arte y los archivos y bibliotecas. De esta forma, el patrimonio cultural tiene dos vías de manifestación: la material, como edificaciones u objetos, y la inmaterial, como procesos, lenguas y técnicas.” en “*El ABC del patrimonio cultural y turismo*” http://www.conaculta.gob.mx/turismocultural/documentos/pdf/abc_patrimonio.pdf consultado el 30 de octubre de 2014.

2. Contenido cultural. **El “contenido cultural” se refiere al sentido simbólico, la dimensión artística y los valores culturales que emanan de las identidades culturales o las expresan.**
3. Expresiones culturales. **Las “expresiones culturales” son las expresiones resultantes de la creatividad de personas, grupos y sociedades, que poseen un contenido cultural.**
4. Actividades, bienes y servicios culturales. **Las “actividades, bienes y servicios culturales” se refieren a las actividades, los bienes y los servicios que, considerados desde el punto de vista de su calidad, utilización o finalidad específicas, encarnan o transmiten expresiones culturales, independientemente del valor comercial que puedan tener. Las actividades culturales pueden constituir una finalidad de por sí, o contribuir a la producción de bienes y servicios culturales.**
5. Industrias culturales. **Las “industrias culturales” se refieren a todas aquellas industrias que producen y distribuyen bienes o servicios culturales, tal como se definen en el párrafo 4 supra.**
6. Políticas y medidas culturales. **Las “políticas y medidas culturales” se refieren a las políticas y medidas relativas a la cultura, ya sean éstas locales, nacionales, regionales o internacionales, que están centradas en la cultura como tal, o cuya finalidad es ejercer un efecto directo en las expresiones culturales de las personas, grupos o sociedades, en particular la creación, producción, difusión y distribución de las actividades y los bienes y servicios culturales y el acceso a ellos.**
7. Protección. **La “protección” significa la adopción de medidas encaminadas a la preservación, salvaguardia y enriquecimiento de la diversidad de las expresiones culturales. “Proteger” significa adoptar tales medidas.**
8. Interculturalidad. **La “interculturalidad” se refiere a la presencia e interacción equitativa de diversas culturas y la posibilidad de generar expresiones culturales compartidas, adquiridas por medio del diálogo y de una actitud de respeto mutuo.”⁴⁹**

⁴⁹<http://www.unesco.org/new/es/culture/themes/culturaldiversity/culturalexpressions/theconvention/convention-text/> consultado el 30 de septiembre de 2014.

Por su parte, la Declaración de la Naciones Unidas sobre derechos de los pueblos indígenas (2007) establece de manera más o menos explícita los derechos culturales de los pueblos indígenas en sus artículos 12, 13 y 31:

1. “Artículo 12 1. Los pueblos indígenas tienen derecho a manifestar, practicar, desarrollar y enseñar sus tradiciones, costumbres y ceremonias espirituales y religiosas; a mantener y proteger sus lugares religiosos y culturales y a acceder a ellos privadamente; a utilizar y controlar sus objetos de culto, y a obtener la repartición de sus restos humanos.
2. Artículo 13 1. Los pueblos indígenas tienen derecho a revitalizar, utilizar, fomentar y transmitir a las generaciones futuras sus historias, idiomas, tradiciones orales, filosofías, sistemas de escritura y literaturas, y a atribuir nombres a sus comunidades, lugares y personas y mantenerlos.
3. Artículo 31 1. Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales, sus expresiones culturales tradicionales y las manifestaciones de sus ciencias, tecnologías y culturas, comprendidos los recursos humanos y genéticos, las semillas, las medicinas, el conocimiento de las propiedades de la fauna y flora, las tradiciones orales, las literaturas, los diseños, los deportes y juegos tradicionales, y las artes visuales e interpretativas. También tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su propiedad intelectual de dicho patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales y sus expresiones culturales tradicionales.”⁵⁰

Si bien los organismos internacionales han establecido la terminología empleada para referirse a la cultura y patrimonio de los pueblos indígenas, aún no han definido lo que corresponde al *patrimonio cultural indígena*. El término más utilizado, según Tony Simpson, es el de *derecho de propiedad cultural e intelectual indígenas cuando se refiere a “[...] aquellas cosas como artes, canciones, poesía, literatura, conocimiento biológico y médico, conocimiento ecológico y prácticas de*

⁵⁰http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf consultado el 30 de septiembre de 2014.

manejo ambiental indígenas, y otros aspectos y expresiones del patrimonio cultural **indígena**.”⁵¹ También ha habido otras sugerencias como denominarlo simplemente “**patrimonio indígena**”. **No obstante, diversos gobiernos ya han emitido leyes de protección** bajo nombres como “ley de protección del patrimonio cultural indígena”, “patrimonio indígena” o “patrimonio de los pueblos indígenas”. Ante todo, los organismos señalan la necesidad de la participación de los pueblos indígenas en estas construcciones teóricas.

Para el caso del patrimonio cultural inmaterial, Lourdes Arizpe señala: “[...] debe entenderse en el marco de una constelación de ideas actuales –libertad cultural, diversidad cultural, choque, diálogo de las civilizaciones y conocimientos indígenas-, las cuales han cristalizado mediante el diálogo internacional en torno a los retos que enfrenta la sociedad mundial a principios del siglo XXI.⁵² Así pues, la Convención de la UNESCO del 2003, establecía la definición de patrimonio cultural inmaterial como sigue:

“A los efectos de la presente Convención,

1. Se entiende **por ‘patrimonio cultural inmaterial’ los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas** -junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes- que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana. A los efectos de la presente Convención, se tendrá en cuenta únicamente el patrimonio cultural inmaterial que sea compatible con los instrumentos internacionales de derechos humanos

⁵¹ Simpson, Tony, *Patrimonio indígena y autodeterminación*, Copenhague, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, El Programa para los Pueblos y los Bosques, IUCN-Holanda, Gobierno Autónomo de Groenlandia, 1997, p. 18.

⁵² Arizpe, *op. cit.*, p. 29.

existentes y con los imperativos de respeto mutuo entre comunidades, grupos e individuos y de desarrollo sostenible.

2. El **‘patrimonio cultural inmaterial’**, según se define en el párrafo 1 supra, se manifiesta en particular en los ámbitos siguientes:
 - a) tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como vehículo del patrimonio cultural inmaterial;
 - b) artes del espectáculo;
 - c) usos sociales, rituales y actos festivos;
 - d) conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo;
 - e) técnicas artesanales tradicionales.

3. **Se entiende por ‘salvaguardia’** las medidas encaminadas a garantizar la viabilidad del patrimonio cultural inmaterial, comprendidas la identificación, documentación, investigación, preservación, protección, promoción, valorización, transmisión -básicamente a través de la enseñanza formal y no formal- y revitalización de este patrimonio en sus distintos **aspectos.**⁵³

Por su parte el patrimonio cultural inmaterial es concebido por Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA) como aquel que: “[...] reúne las diferentes expresiones y manifestaciones de la vida de los pueblos. Se transmite de generación en generación, depende de los portadores para su existencia y es fundamental para mantener la cohesión social entre los miembros del grupo.

El patrimonio cultural inmaterial comprende estos elementos:

- a) Tradición oral y narrativa.
- b) Conocimientos tradicionales sobre cocina.
- c) Ciclos agrícolas, herbolaria y medicina tradicional.
- d) Mitos y concepciones del universo y la naturaleza.
- e) Espacios y entorno geográfico dotados de valor simbólico.

⁵³ <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00006> consultado el 30 de septiembre de 2014.

- f) Expresiones dancísticas y musicales.
- g) Vida y festividades religiosas.
- h) Diseños en todas las artes populares y oficios artesanales.
- i) Destrezas y habilidades de los creadores en todas las artes y los oficios **artesanales, incluyendo las técnicas y las tecnologías tradicionales.**⁵⁴

Un poco más allá en las discusiones sobre patrimonio, recientemente se ha extendido una corriente multidisciplinaria en México que conjuga los avances en las discusiones sobre bio-diversidad, agro-diversidad y etno-diversidad, para establecer lo que la Red de Etnoecología y Patrimonio **Biocultural llama un “nuevo axioma biocultural”**: “[...] la biodiversidad del mundo solo será preservada efectivamente si se conserva la diversidad de las culturas, y viceversa.”⁵⁵ Este grupo de investigadores señalan cuatro grupos de evidencias para desarrollar esta teoría:

- a) “el traslape geográfico entre la riqueza biológica y la diversidad lingüística;
- b) el traslape entre los territorios indígenas y las regiones de alto valor biológico (actuales y proyectados);
- c) la reconocida importancia de los pueblos indígenas como principales pobladores y manejadores de paisajes bien conservados, y
- d) la certificación de un comportamiento orientado al uso conservacionista entre los pueblos indígenas, derivado de su conjunto de creencias, comportamientos y prácticas. (Toledo 2001).”⁵⁶

Eckart Boege, miembro de esta red, alude primero a los Acuerdos de San Andrés como un paso que hubiese sido importante en el reconocimiento de los derechos de los indígenas a sus tierras y a sus recursos naturales: “[...] el territorio de los pueblos indígenas es un referente necesario para cualquier política que busque desarrollar la cultura, los recursos naturales y el bienestar de los pueblos indígenas. Es decir, para desarrollar el concepto de patrimonio biocultural de los pueblos indígenas es imprescindible clarificar la dimensión de la territorialidad de los

⁵⁴ “El ABC del patrimonio cultural y turismo” http://www.conaculta.gob.mx/turismocultural/documentos/pdf/abc_patrimonio.pdf consultado el 30 de octubre de 2014.

⁵⁵ CONACYT, *Red de Etnoecología y Patrimonio Biocultural*, México, CONACYT, 2012, p. 12.

⁵⁶ *Ídem.*

pueblos indígenas en un espacio determinado.”⁵⁷ Boege desglosa el concepto “patrimonio biocultural de los pueblos indígenas” en tres componentes:

- a) “recursos naturales bióticos intervenidos en diversos gradientes de intensidad por el manejo diferenciado y el uso de los recursos naturales según patrones diferenciados,
- b) los agroecosistemas tradicionales,
- c) la diversidad biológica domesticada con sus respectivos recursos fitogenéticos desarrollados y/o adaptados localmente.

Estas actividades se desarrollan alrededor de prácticas productivas (*praxis*) organizadas bajo un repertorio de conocimientos tradicionales (*corpus*) y relacionando la interpretación de la naturaleza con ese quehacer, el sistema simbólico en relación con el sistema de creencias (*cosmos*) ligados a los rituales y mitos de origen (Toledo *et al.*, 1993:2001).⁵⁸

En cambio, otros autores como Isabel Villaseñor Alonso y Emiliano Zolla Márquez hacen una crítica a cualquier noción de patrimonio: “El acto mismo de declarar una práctica como perteneciente al reino de lo patrimonial relocaliza expresiones culturales locales dentro de categorías construidas con criterios distintos a los de los ‘portadores de cultura’ y cuya racionalidad es generalmente definida por grupos de ‘expertos’ que se valen de procedimientos que no siempre reflejan las preocupaciones de los actores locales, sino las normas y preceptos de instituciones y burocracias culturales.”⁵⁹ También señalan: “Al establecer que ciertas prácticas son dignas de ser declaradas como patrimonio y en consecuencia, susceptibles de reconocimiento y protección, las listas elaboradas por la UNESCO crean, de manera implícita, una escala de valor que jerarquiza las expresiones entre sí.”⁶⁰ Y advierten: “El problema de patrimonializar los estilos de vida no estriba en el

⁵⁷ Boege, Eckart. *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2008, p. 13.

⁵⁸ *Ídem.*

⁵⁹ Villaseñor Alonso, Isabel y Emiliano Zolla Márquez. “Del patrimonio cultural inmaterial o la patrimonialización de la cultura”, en *Cultura y Representaciones Sociales*, Año 6, número 12, marzo de 2012, p. 80.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 82.

simple reconocimiento de valor cultural, sino que trae consigo al menos tres riesgos. Por una parte, está el peligro de la folclorización de la alteridad o de la cultura ajena a la vida de los intelectuales urbanos, a través de la patrimonialización de formas de vida indígenas o no occidentales (es decir, de legitimar las expresiones de la otredad por medio de su incorporación a las categorías formuladas por una élite) [...] Por otra parte, existe el riesgo de transformar las formas culturales locales en productos meramente comerciales, sujetos a las demandas de la industria turística o las necesidades de representación de los medios de comunicación masiva.”⁶¹ Por último, **argumentan: “Al momento de patrimonializar las prácticas de grupos minoritarios, por ejemplo, se pueden mermar los derechos culturales de estos grupos sociales. Esto sucede porque las prácticas patrimonializadas son susceptibles a la injerencia de las políticas nacionales, en tanto que el Congreso de la Unión está facultado para legislar en materia de cultura (Diario Oficial de la Federación, 2011, artículo 73), lo que es potencialmente grave debido a la ausencia de ley secundaria para el reconocimiento de los derechos culturales en México.”**⁶²

Como hemos visto, aún los contemporáneos continúan intentando definir al indígena, pero éste también responde con sus propias definiciones. Tal es el caso del concepto de **comunalidad** que propuso Floriberto Díaz Gómez, pensador mixe: “¿Qué es una comunidad para nosotros, los indios? [...] No se entiende una comunidad indígena solamente como un conjunto de casas con personas, sino de personas con historia, pasada, presente y futura, que no sólo se pueden definir concretamente, físicamente, sino también espiritualmente en relación con la Naturaleza toda. Pero lo que podemos apreciar de la comunidad es lo más visible, lo tangible, lo fenoménico. En la variante tlahuilottepecana de *ayuujk*, la comunidad se describe como algo físico, aparentemente, con las palabras *näjx*, *käjp* (*näjx*, tierra; *käjp*, pueblo). Interpretando, *näjx* hace posible la existencia de *käjp*, pero *käjp* le da sentido a *näjx*. A partir de aquí podemos entender la interrelación e interdependencia de ambos elementos y, en este sentido, se puede dar una definición primaria de la comunidad como el espacio en el cual las personas

⁶¹ *Ibid.*, p. 86.

⁶² *Ibid.*, p. 87.

realizan acciones de recreación y de transformación de la naturaleza, en tanto que la relación primera es la de la Tierra con la gente, a través del trabajo. La explicación de los componentes comunitarios nos adentra en la dimensión cerebro-vertebral de la comunidad, de su inmanencia. Nos referimos a su dinámica, a la energía subyacente y actuante entre los seres humanos entre sí y de éstos con todos y con cada uno de los elementos de la naturaleza. Quiere decir que cuando hablamos de organización, de reglas, de principios comunitarios, no estamos refiriéndonos solo al espacio físico y a la existencia material de los seres humanos, sino a su existencia espiritual, a su código ético e ideológico y, por consiguiente, a su conducta **política, social, jurídica, cultural, económica y civil.**”⁶³

Para el caso de nuestro objeto de estudio, las reivindicaciones en torno al ritual chamánico mazateco de Huautla de Jiménez, estos riesgos de patrimonializar la cultura y vida indígena que advierte esta postura crítica, en muchos aspectos ya se han consumado y o se están concretando. Y como veremos, las luchas locales por las reivindicaciones han demostrado, al menos en nuestro caso, que efectivamente son procesos dinámicos en el que confluyen diversos actores locales, regionales o nacionales, institucionales o no, grandes o pequeños, esporádicos o permanentes en el tiempo, diversos en su agenda y diversos en sí mismos.

Entonces, desde la forma en que el INI incursionó en la sierra mazateca con su modelo indigenista, los proyectos del Papaloapan, la llegada de la contracultura y de la psicodelia a Huautla, de los *hippies* de los años sesentas, así como los distintos aspectos del chamanismo mazateco, de los enteógenos, del hongo sagrado, de las disputas locales por un capital simbólico y cultural, y la manera en que se conciben las nuevas políticas de los gobiernos locales, es lo que veremos en el siguiente capítulo...

⁶³ Citado por Zolla, Carlos y Emiliano Zolla Márquez, *op. cit.*, pp. 31-32.

CAPÍTULO II
RITUAL CHAMÁNICO Y POLÍTICAS PÚBLICAS



“La Cuenca del Papaloapan”. Villa Rojas, Alfonso. “Los Mazatecos y el problema indígena de la Cuenca del Papaloapan”. 1955

II

RITUAL CHAMÁNICO Y POLÍTICAS PÚBLICAS

2.1 Primeros acercamientos a la Sierra Mazateca

El territorio mazateco se ubica al sur de México y comprende la región noreste del estado de Oaxaca y una pequeña parte de Puebla y Veracruz. En total son 31 municipios de habla mazateca, aunque en la mayoría de los hablantes habitan en 21 municipios que corresponden a Oaxaca, especialmente en la zona conocida como ***Mazateca Alta***.⁶⁴ Huautla de Jiménez se ubica en esta zona a 1,800 metros sobre el nivel del mar. Su clima se caracteriza por tener altas precipitaciones durante casi todo el año y por su abundante vegetación y especies endémicas. Es Huautla el principal centro comercial de la mazateca alta y uno de los principales municipios de la región Cañada del estado de Oaxaca.

Los primeros acercamientos externos a la región se realizaron a mediados del siglo XX y los estudios institucionales realizados entre los años cuarenta y setenta constituyeron las primicias con las que el Instituto Nacional Indigenista de México diseñó su política. No obstante, desde los años treinta ya había presencia de varios científicos y lingüistas europeos y norteamericanos como Richard Evans Schultes, Robert Weitlaner y Victoria Eunice Pike, entre otros.⁶⁵ En los años siguientes, los estudios de botánica y etnobotánica de Schultes, Weitlaner y Robert Gordon Wasson,⁶⁶ serían los detonadores de la apertura de la región al mundo.

⁶⁴ Luna Ruiz, Xicohtécatl, *Mazatecos*, México, Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2007, p. 27.

⁶⁵ Véase “*Del Peyote al LSD*” en <https://www.youtube.com/watch?v=WId8bV1vAYg> consultado el 10 de octubre de 2014

⁶⁶ Quien daría a conocer el ritual mazateco de María Sabina en un artículo de la revista *Life* en mayo de 1957.

Por su parte el gobierno hacía lo propio. Desde el año 1947 se puso en marcha una serie de trabajos encaminados para la resolución de los problemas hidráulicos que en esa década habían afectado de manera importante a una buena parte de la región conocida como **Cuenca del Papaloapan**, la cual comprende parte de los estados de Veracruz, Oaxaca y Puebla. En 1949 se expidió un Decreto por el cual se **declaraba de utilidad pública la construcción de la presa “Presidente Alemán”**. Casi a la par, en 1948 se creó el Instituto Nacional Indigenista de México, producto de amplias reflexiones dentro de los círculos intelectuales mexicanos y latinoamericanos. Recordemos el Primer Congreso Indigenista Interamericano que se realizó en la ciudad de Pátzcuaro, Michoacán en 1940.⁶⁷

Dentro de las primeras labores del INI estuvieron las encaminadas a la reducción de las afectaciones de la población que habría de ser desplazada a causa de la **construcción del vaso de la presa “Miguel Alemán”**, que inundaría por lo menos a tres municipios de la cuenca.⁶⁸ Para ello, se expidió el acuerdo para que el INI comenzara los trabajos de instalación de un Centro Coordinador Indigenista (CCI) dentro de la zona afectada. Para 1955 ya se contaba con un estudio en donde el antropólogo Alfonso Villa Rojas exponía de manera preliminar los primeros resultados de las acciones de la recién creada **Comisión del Papaloapan**, y a su vez destacaba de manera general los aspectos culturales más sobresalientes de la población en cuestión, los mazatecos de la zona baja.⁶⁹

Por otro lado, la **organización norteamericana conocida como “Instituto Lingüístico de Verano”** (ILV), había obtenido desde los años treinta una autorización por parte del presidente Lázaro Cárdenas para iniciar investigaciones lingüísticas en los pueblos indígenas del país. Cabe mencionar que esta organización fue duramente cuestionada en las décadas siguientes sobre la verdadera naturaleza de las

⁶⁷ Caso, Alfonso, *¿Qué es el I.N.I.?*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1955, p. 11.

⁶⁸ Véase el documental de la serie “El cine indigenista”, número 39, Papaloapan-mazatecos. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 1981.

⁶⁹ Véase Villa Rojas, Alfonso, *Los mazatecos y el problema indígena de la cuenca del Papaloapan*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1955.

investigaciones realizadas en México y en los llamados países en desarrollo.⁷⁰ El etnolingüista huautleco y referente de la lengua mazateca, Florencio Carrera González, nos comentó en entrevista que esta asociación funcionó en Huautla hasta los años sesenta. Para él, esta asociación era otra manera de penetración y ejecutaba una **política de infiltración de la CIA**. Carrera González conoció en vida a los precursores del ILV en Huautla como la lingüista Eunice Victoria Pike, que a su vez, **Fernando Benítez refiere en su libro “Los Hongos Alucinantes”** (1964) como el primer enlace que tuvo Robert Gordon Wasson sobre los hongos mazatecos.⁷¹ **“Eunice Victoria Pike era protestante, nunca tomó hongos”, comenta Carrera González.**⁷²

Por su parte, Eckart Boege también denuncia la función de avanzada de los aparatos de hegemonía del ILV.⁷³ No obstante, otros autores locales como Álvaro Estrada **desmienten esta situación: “Estos misioneros no creaban divisiones ni** inculcaban odio o fanatismo en la gente. En ese tiempo un joven cura del pueblo, un cruzado del siglo XX, fustigaba, vociferaba y armaba manifestaciones contra los **protestantes.**”⁷⁴ A pesar de todo y de la labor misionera de estas personas, los investigadores como George Cowan y Florence Cowan dejaron en sus publicaciones información valiosa, producto de sus observaciones durante varios años en la región sobre algunos aspectos de la cultura mazateca tales como el trabajo en las **faenas** (trabajo comunitario) y las variaciones lingüísticas entre un municipio y otro.⁷⁵

Por su parte, el INI tenía su propio proyecto y sus prioridades quedaron plasmadas en las obras de Villa Rojas y en la de Incháustegui, en los diversos artículos de la revista Acción Indigenista del mismo INI, y en **“Cambio cultural en Huautla de**

⁷⁰ Véase Palomino, Cebero, *El Instituto Lingüístico de Verano, un fraude*, Lima, Rupa rupa, 1980, 100 págs., y Herrera, Ma. Carmen. *“Resistencia o Imposición Lingüística”* (Nota sobre el Instituto Lingüístico de Verano), entre otros.

⁷¹ Véase la carta de Victoria Pike a Robert Gordon Wasson en Anexo 3.

⁷² Entrevistado el 13 de abril de 2013.

⁷³ Véase Eckart, Boege, *Los mazatecos ante la nación: contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, México, Siglo XXI, 1988, 306 páginas.

⁷⁴ Estrada, Álvaro, *Huautla en tiempo de hippies*, México, Grijalbo, 1996, p. 23.

⁷⁵ Véase Cowan, George, *“La importancia social y política de la faena mazateca”*, en *América Indígena* Número 14, III, 1954 y Cowan, Florence, *“Notas etnográficas sobre los mazatecos de Oaxaca, México”*, en *Anuario Indígena* 6, 1946.

Jiménez, un Centro Coordinador Indigenista en la Sierra Mazateca” (1967). En estos trabajos se orienta el problema indígena como un problema de desarrollo, se describen los “atrasos culturales” de los mazatecos y se hace énfasis en las **costumbres a las que se “aferraban”**, las cuales se presentan como un obstáculo para la integración nacional. Monolingüismo, medicina tradicional, creencias, supersticiones, autoconsumo, saneamiento, etc., son algunos de los problemas y terminología que, sobretudo en la obra de Villa Rojas, se señalan como aquellos de los que la acción indigenista se debería ocupar.

Más adelante, con la creación del **Subcentro Coordinador Indigenista de la Sierra Mazateca** con sede en Huautla de Jiménez, se iniciaron los trabajos del INI en la **Mazateca Alta**, región que nos atañe y que comprende la mayor parte de los municipios mazatecos. Este centro fue fundado en 1959 y su primer titular fue el reconocido antropólogo peruano Carlos Incháustegui Díaz, quien realizó los trabajos de observación preliminar en la región desde 1958. El antropólogo formado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia para sus estudios de posgrado, ya había trabajado en otras regiones indígenas del país, aplicando la teoría indigenista de la época y dejando un valioso testimonio acerca de la acción indigenista en los sitios donde llevó a cabo sus labores.⁷⁶

A pesar de la instrucción que Alfonso Caso (director del INI) le dio a Incháustegui de no publicar nada, éste se dio a la tarea de precisar un poco más la labor institucional en la región.⁷⁷ En las publicaciones de los años sesentas, este antropólogo comenta sus puntos de vista y las actividades del CCI huautleco. En ese entonces, los Centros Coordinadores trabajaban con un esquema de acción basado en los ejes de Salubridad, Educación y Economía, con las evidentes particularidades de cada zona indígena. En el CCI de Huautla se establecieron las secciones de Educación y Salubridad en 1962 y la de Caminos y Economía en 1963. Incháustegui relata que el Subcentro de Huautla se fundó a iniciativa de un grupo

⁷⁶ Véase en el Anexo 2, la carta de Carlos Incháustegui a Alfonso Caso de 1960, en donde se describen las primeras actividades del centro.

⁷⁷ Véase el video “*Antrop. Carlos Incháustegui*” en <https://www.youtube.com/watch?v=iiDN-d1oc70> consultado el 04 de octubre de 2014. También véase el video “*Video homenaje a Carlos Incháustegui Díaz*” en https://www.youtube.com/watch?v=kz8y5Wc_9u8 consultado el 04 de Octubre de 2014.

de “principales” de la región que fueron a ver a **Caso en la Ciudad de México**.⁷⁸ Osiris García Cerqueda, joven historiador huautleco, especifica que estos “principales” fueron los señores Erasto Pineda, Eleazar Peralta y Félix Cerqueda Ortega.⁷⁹ Por su parte, Incháustegui remarca que el centro operaba con un presupuesto anual de 45 mil pesos, pero que: “[...] no ha sido trabajo material; ha sido una labor encaminada a cambiar la cultura, con énfasis en los jóvenes y en los **niños, y aún no ha concluido [...]** los presupuestos limitados no nos han permitido desarrollar actividades espectaculares, pero esto ha sido suplido por el alto espíritu de colaboración de las comunidades (faenas) entre los que hemos estado **trabajando**”.⁸⁰

Respecto de la situación económica que se vivía en la región Incháustegui señala: **“El problema económico era el más hondo, con vicios profundamente arraigados y todo un sistema de explotación sumamente complicado, ramificado y rodeado de intereses creados, cuyas raíces se extendían fuera de la región mazateca y que tenía relaciones con Córdoba, Ver.; Tehuacán, Pue.; Teotitlán, Oax., etc. A su vez con relaciones dentro de la estructura política del Estado y con grupos armados de carácter delictivo, dentro de la sierra [para lo cual] Se consideró, de una manera preferente, que las posibilidades de la zona eran superiores a las de otras regiones indígenas por la existencia de las plantaciones de café [...]**”⁸¹

Pese a lo que posteriormente declararía Incháustegui sobre su participación como **un mero enlace en el asunto del café: “Yo les serví de conexión con el exterior, de contacto con las instituciones federales, nada más [...]** todas las ideas de mejora a la Sierra ya los tenían los huautlecos, pero no habían encontrado el modo de hacerse valer fuera de la región y el CCI llegó a eso.”⁸² Lo cierto es que de acuerdo a sus propias publicaciones, sin duda estuvo muy activo en esos años y emprendió hartas acciones en conjunto con las asociaciones locales y con uno de los más celebres

⁷⁸ García Carrera, Juan, “90 minutos en Puebla con Incháustegui”, en *La Faena*, año 1, número 4, junio de 2000, pp. 3-6.

⁷⁹ García Cerqueda, Osiris, *Huautla, tierra de magia, de hongos y hippies 1960-1975*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2014, p. 140.

⁸⁰ Incháustegui, Carlos, “Cinco Años y Un Programa. El Centro Coordinador Indigenista de la Sierra Mazateca”, en *América Indígena*, II, México, 1968, Vol. 26 No 1 1966, pp. 11-26.

⁸¹ *Ídem.*

⁸² García Carrera, *op. cit.*, pp. 3-6.

líderes mazatecos, Erasto Pineda. Respecto de este personaje Incháustegui **comenta que: “Pineda era el principal de toda la Sierra [...] el hombre más importante y con un pensamiento moderno [...] no tenía grandes ambiciones políticas [...] solo tener peso en la ANC.”**⁸³ Incháustegui mencionó décadas después que la idea del café fue de Erasto y de los “viejos”, y que su intención había sido **fundar organizaciones independientes que tuvieran “fuero” en la Asociación Nacional de Cafecultores** para que los pequeños productores vendieran el quintal a mejor precio. Desde el CCI huautleco, Incháustegui gestionó la entrada a la región de técnicos para el mejoramiento y diversificación de cultivos, la instalación de viveros, así como establecer en los programas educativos la materia de **“cafecultura”**.⁸⁴

Incháustegui esclarece también los retos de la educación a los que se enfrentó en ese momento: **“El problema educativo tenía como causa principal el hecho de que los maestros de la SEP, procedentes de fuera de la zona, que no hablaban el idioma local y desconocían la cultura, se sentían aislados en medio de las montañas y abandonaban sus labores o pedían su cambio al poco tiempo de obtener las plazas.”**⁸⁵ Por esos años se abrieron más de 60 plazas para promotores culturales y maestros de primaria de la SEP. Respecto del primer camino en la región, **terminado en 1963, Incháustegui recalca: “Este camino marca una etapa importantísima en el proceso de aculturación de la sierra, principalmente en Huautla [...] marcó el inicio de la decadencia de Teotitlán del Camino, rival de Huautla desde entonces, que mantenía todo el comercio de la Sierra, y señaló el nacimiento de Huautla como centro comercial y como centro de un dudoso turismo que acudió atraído por los hongos alucinógenos, que han dado más fama a este pueblo que el cultivo del café. Pero los demás municipios y pueblos permanecen aislados.”**⁸⁶ Respecto del estudio de la cultura de la zona menciona que se realizó

⁸³ *Ídem*. El caso de Erasto Pineda, líder de los cafecultores de la zona alta, resulta paradigmático de la relación entre los productores campesinos y los llamados “coyotes”, quienes reaccionan violentamente a las primeras de cambio. Erasto Pineda fue asesinado el 3 de junio de 1962.

⁸⁴ Para un estudio de las condiciones económicas de la Sierra Mazateca en los años sesenta véase , *Cambio cultural en Huautla de Jiménez, Oax: un centro coordinador indigenista en la sierra mazateca*, México, Escuela Nacional de Antropología, 1967, 175 páginas y Jiménez, García, Petronilo, *La Sierra Mazateca y las Instituciones Gubernamentales*, Tesis, UNAM, Facultad de Economía, 1983, 96 páginas.

⁸⁵ Incháustegui, *op. cit.*, pp. 11-26.

⁸⁶ *Ídem*.

“[...] de manera sucinta, teniendo en cuenta que su conocimiento profundo se llevará a cabo posteriormente al **plantear en detalle los problemas [...]**”.⁸⁷

De acuerdo a los problemas identificados por Incháustegui en los sesentas, las principales acciones del Subcentro Coordinador Indigenista fueron las siguientes:

Educación

- a) **Instalación de escuelas Elementales y de la secundaria “Antonio Caso”.**
- b) Promotores culturales (nuevas técnicas agrícolas).
- c) Maestros foráneos (nuevos planes de estudio).
- d) Preparación de elementos nuevos como dirigentes de las comunidades.

Salubridad

- a) Entrenamiento de Promotores de Salubridad.
- b) Servicio Asistencial.
- c) Servicio Preventivo.
- d) Médico.

Economía

- a) Mejores Precios para el Café.
- b) Mejoramiento de la agricultura (de la mano con los cuadros formados por el CCI).
- c) Organización de las artesanías (cooperativas de producción).
- d) Organización de asociaciones de cafecultores y posteriormente una agrupación de ella de carácter regional.
- e) Construcción de **cuando menos un “Beneficio de Café”.** Convertir en exportador directo al organismo para obtener las máximas ventajas.

Comunicaciones

- a) Construcción de brechas de penetración.
- b) Instalación de Teléfonos.⁸⁸

⁸⁷ *Ídem.*

⁸⁸ *Ídem.*

A pesar de estas acciones, se había postergado en el INI un estudio exhaustivo de la cultura y de la composición social de los mazatecos. La prioridad del instituto y de la Comisión del Papaloapan era el impulso de proyectos productivos redituables para la nación. Fernando Benítez, célebre escritor mexicano, denunció esta falta de **interés y calidad de los trabajos de los antropólogos mexicanos**: “Tal vez resultaría inútil afirmar que no soy un nacionalista ni objeto que los extranjeros trabajen en lo nuestro, pues a ellos debemos estudios fundamentales que deberían servirnos de estímulo y de competencia. Lo que objeto es la condición de subdesarrollo de la etnografía mexicana. Los valiosos estudios de Pozas, de Aguirre Beltrán, de Pablo González Casanova, última consecuencia del impulso dado a la etnografía por Gamio, hacen resaltar la mediocridad imperante de los trabajos de campo. No es que falten precisamente los etnólogos, sino los estímulos y los recursos adecuados. Están condenados a vegetar escribiendo pequeñas monografías o se les utiliza como ayudantes de los antropólogos extranjeros con lo cual se cierra una historia lamentable: son ellos los que iniciaron las investigaciones básicas, con alguna excepción, y los que parecen destinados a documentar la agonía y la final extinción de las culturas sobrevivientes.”⁸⁹ Severa crítica, que por cierto aparece antes de la de Arturo Warman (1970). Fernando Benítez había iniciado para entonces los **trabajos que conformarían la célebre colección “Los Indios de México”, en cuyo tomo III se reserva una parte a los mazatecos.**

Sin embargo, los antropólogos en algunos casos sí habían realizado bastante labor de campo a la par de su labor indigenista. Al menos Incháustegui fue el primero que se adentró en los cuentos, mitos, ritos y cosmovisión mazateca. El problema fue que pospuso muchos años la publicación de sus observaciones. El homenajado antropólogo publicó los primeros acercamientos a la cultura mazateca en obras como *“Relatos del mundo mágico mazateco”* (1977), *“Figuras en la niebla”* (1983) y *“La mesa de plata”* (1994), así como la reciente obra *post mortem* de notas etnográficas publicada por el Programa Universitario México Nación Multicultural de la UNAM *“El entorno, el hombre, la enfermedad y la muerte”* (2012). Según comentó Incháustegui, estos trabajos muchas veces fueron resultado de pláticas

⁸⁹ Benítez, Fernando, *“En la tierra mágica del peyote”*, México, Ediciones Era, 1968, p. 11.

informales con la gente de la región, ya fuese en fiestas o en bares de Huautla a los que era invitado.⁹⁰

La cosmovisión y la vida cotidiana mazateca, y de los pueblos indígenas en general, se encontraban entrelazadas en sus actividades económicas y en sus relaciones sociales y políticas, tal como lo demostraría más adelante el investigador Eckart Boege en la premiada obra *“Los Mazatecos ante la nación: contradicciones de la identidad étnica en el México actual”* (1988). En este estudio, el antropólogo y su equipo de la Escuela Nacional de Antropología e Historia analizaron los impactos en la estructura social, política y económica de los proyectos de modernización llevados a cabo en la región desde la creación de la Comisión del Papaloapan. Pero principalmente desmenuzaron en unidades de análisis a la cultura mazateca, ya fuese en mitos, en rituales, en símbolos, en alianzas sociales, etc., para unirlos conceptualmente de nuevo y establecer las bases mínimas referentes a los orígenes de un pueblo y ofrecer algo coherente y útil para posteriores acercamientos. Este estudio dispuso en orden lógico las diversas manifestaciones culturales de los mazatecos, incluso aquellas de más difícil manejo como los rituales de curación y las características de los hombres y mujeres de conocimiento (*chjota chjine*).

Cabe decir que Boege escribe en 1988, por lo que cabría pensar que pertenece a la *corriente crítica* de antropólogos. Y en efecto, a lo largo de su obra hace una extensa crítica a las **intervenciones del pasado e introduce el concepto de “aparatos de hegemonía” o “poderes hegemónicos externos”**. Estos aparatos se construyen desde el exterior, se conforman de distintas maneras y responden a distintos intereses fundamentalmente de tipo económico. Para Boege, los aparatos de hegemonía pueden provenir desde lo externo nacional o desde las grandes instituciones económicas internacionales como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional **e inciden en la vida de las “regiones étnicas”** con financiamiento para proyectos como el de la *Cuenca del Papaloapan*. Haciendo el recuento de estos aparatos de hegemonía, Boege señala los principales:

⁹⁰ Véase *“Antrop. Carlos Inchaústegui Díaz”* en <https://www.youtube.com/watch?v=iiDN-d1oc70> consultado el 04 de octubre de 2014.

instituciones internacionales, indigenismo, partidos políticos, magisterio, grupos cacicazgos regionales, iglesias evangélicas, etc.

Así también, los autores locales han realizado esfuerzos de investigación y conceptualización de su legado cultural. Por ejemplo en *“Primera propuesta de alfabeto Mazateco: variantes de Huautla de Jiménez e Ixcatlán, Oaxaca”* (1983), de Vicente Aguilar Mata, Florencio Carrera González, Juan Casimiro Nava y el funcionario del CONACULTA, Juan Gregorio Regino. También es de mencionar el rescate de Carrera González y Sebastian Von Doesburg *“Chan-chaon yoma: el calendario agrícola Mazateco”* (1992), la inaccesible obra *“Joyas arquitectónicas de la Sierra Mazateca (tsomni chji si tjin i'nde tsan i'nde nasin sroba): patrimonio próximo de desaparecer”* (1992), *“Huautla en tiempo de Hippies”* (1996), de Álvaro Estrada, y la más reciente obra *“Huautla, tierra de magia, de hongos y hippies 1960-1975”* (2014), de Osiris García Cerqueda, joven historiador egresado de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, que como otros, promete darle nuevos aires a la investigación del legado cultural de su tierra.

Por su parte, el INI (actualmente Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas desde 2003) y el CONACULTA han publicado más bien monografías sobre la región mazateca. Tal es el caso de *“Riqueza ancestral de la cultura mazateca”* (2001), *“Recetario mazateco de Oaxaca”* (2000), *“Mazatecos”* (1994) y *“Los mazatecos”* (2007), monografía de cabecera de la CDI publicada en internet, de Xicoténcatl Luna Ruiz. El valor de estas publicaciones radica en ser guía e instrumento de difusión de los aspectos culturales más sobresalientes de los mazatecos, entre los que destacan: *las bodas y bautizos tradicionales, los rituales agrarios, los rituales de curación, la indumentaria, la cocina tradicional, las faenas, los convites y tequios, los hombres y mujeres de conocimiento, el patrimonio natural, y el patrimonio arqueológico y arquitectónico.*

Actualmente está por publicarse la obra del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), *“El encanto discreto de la modernidad. Los mazatecos de ayer y hoy”* (2014). Se trata de una novedosa obra conjunta de Witold Jacorzinsky, María Teresa Rodríguez, Magali Demanget, Blanca

Mónica Marín, Fabiola Minero y Briceidee Torres, en donde a lo largo de una serie de ensayos, se examinan en Huautla y la **mazateca baja** los encuentros con la **modernidad** pero bajo nuevos enfoques y teorías.⁹¹ Más adelante comentaremos al respecto.

Este recuento del material bibliográfico y de las acciones del INI, aunque aún insuficiente, ha sido la base para entender a este pueblo depositario de una **antiquísima tradición chamánica que fue “descubierta” y dada a conocer al resto** del mundo a finales de los años cincuenta por científicos extranjeros (Schultes, Weitlaner, Wasson) que le seguían la pista a sustancias químicas recién estudiadas y que radicaban en algunos tipos de plantas y hongos mexicanos. Así es como el componente ritual que tiene en la cultura mazateca las plantas sagradas y medicinales, no puede de ninguna manera pasarse por alto, más aún cuando esta región se vio asolada por la invasión de extranjeros que buscaban al hongo sagrado mazateco allá en los años sesentas y setentas. Huautla de Jiménez, como principal receptor **de este “cuestionable turismo”** (como lo había referido Incháustegui), ha tenido que acostumbrarse y adaptarse a la permanente exposición de su patrimonio sagrado. El peyote y la mescalina ya eran conocidos en el plano científico de la época, pero ahora era turno para el hongo sagrado de los mazatecos y para María Sabina, como su sacerdotisa y como referente del chamanismo mexicano y del movimiento psicodélico de los años sesentas y setentas, destino ineludible y determinante para la conformación de las relaciones sociales y políticas de la Huautla actual.

2.2 Contracultura y psicodelia en Huautla

Si nos circunscribimos a la crisis de la **Modernidad** derivada de las guerras mundiales, los movimientos contraculturales formarían, sin duda, la reacción de aquella generación que marcó hitos en la historia contemporánea. El movimiento psicodélico fue uno de ellos. Sustentado por personajes como Hoffman, Huxley,

⁹¹ Véase también Demanget, Magali, “*El precio de la tradición, en torno a los intercambios de riqueza económica y espiritual en la comunidad mazateca de Huautla de Jiménez, Oaxaca.*”, en *Cuadernos de Trabajo*, núm. 6, Universidad Veracruzana, Julio de 2000 en <http://www.uv.mx/ihs/files/2012/11/Cuaderno6.pdf> consultado el 10 de enero de 2015.

Osmond y Leary, los llamados *hippies* abrazaron la psicodelia como una manifestación, o mejor dicho, como la vía por excelencia hacia una anhelada libertad, alteridad y espiritualidad. Donde sea que se encontraran esas vías acudirían en masa como en el caso de los llamados de la música, del arte, de la literatura, de algún excéntrico gurú, o como sucedió en nuestro país, a través de las plantas sagradas de los chamanes de México. Estas plantas se encontraban literalmente enraizadas en la vida cotidiana y la espiritualidad de los pueblos americanos. Bastaría el interés de un puñado de científicos pioneros para poner a disposición del movimiento contracultural (aunque no intencionalmente) las sustancias activas de los hongos *psylocybes*, el *hikuri* (peyote), el *ololiuqui*, etc.

Como mencionamos anteriormente, fueron los científicos europeos y norteamericanos quienes habían llegado a la sierra mazateca desde los años treinta. Richard Evans Schultes y Robert Weitlander llegaron en 1938, los lingüistas del ILV durante los años cuarenta y Robert Gordon Wasson en 1953. El interés de estos científicos eran las sustancias químicas de las plantas sagradas de todo el mundo como un interés meramente botánico, etnobotánico, o en el caso de Gordon Wasson, etnomicológico. Esto marcaría para siempre la vida y economía de la región, la cual basaba su dinámica y vida cotidiana fundamentalmente en el comercio de productos agrícolas, específicamente maíz y café. No obstante, a raíz de la publicación del artículo *“The Discovery of the Mushrooms that cause Strange Visions”* en mayo de 1957 en la revista *Life*,⁹² poco a poco la sierra mazateca fue proyectada al exterior rompiendo gradualmente la “normalidad” de la vida cotidiana del lugar. No tardó mucho tiempo en llegar a Huautla ese “cuestionable turismo” al que se refería Incháustegui, quien por cierto, laboró en su CCI más o menos en los mismos años del auge hippie en Huautla (1960-1975 según García Cerqueda); interesante hubiese sido escuchar más de su opinión al respecto.

Ahora bien, no es el objetivo aquí explicitar las causas del movimiento psicodélico pero sí trazar un panorama de la problemática a la que tuvo que hacer frente la población. Según Álvaro Estrada: “Los prehippies empezaron a llegar en 1962 [...]

⁹² IMCINE, “*María Sabina, Mujer Espiritu*”, Folleto del documental “*María Sabina, Mujer Espiritu*”, Nicolás Echevarría, IMCINE, 1979, p. 15.

Antes, siglos o décadas atrás, se veían muy pocos güeros en Huautla. Uno que otro **llegaba a lomo de bestia [...] Sólo imperiosas necesidades habrían impelido a algún extranjero arribar *motu proprio* a esta casi impenetrable sierra.**⁹³ También comenta que a raíz de la publicación del artículo de Gordon Wasson, estos personajes comenzaban a pasarse la información del sitio exacto donde se podían conseguir los hongos.

Osiris García Cerqueda señala **la problemática:** “[...] los extranjeros, ignoraban casi todo lo relativo; no caminaron desde niños largas distancias en la sierra, no creían en los seres míticos de la sierra y demás, debido a que, pertenecían a otro contexto sociocultural y éste, fue un ***encuentro de dos mundos e ideologías diferentes.***”⁹⁴ Así que un nuevo encuentro de mundos alteró otra vez la vida ritual de una población indígena. Finalmente no era suficiente la intromisión del Instituto Nacional Indigenista en la vida mazateca, o del ILV, ni de los más de trescientos años de sujeción a la hegemonía hispánica o los tributos al imperio tenochca. Ahora también llegaban alegremente ***hippies*** de todas partes del mundo occidental: de Europa, de Estados Unidos y también de México (los jipitecas).

Según las diversas fuentes, fue todo un suceso la llegada de los ***hippies*** a la zona, sin embargo, esto se dio en forma más bien gradual. El camino a Huautla, terminado en 1963, facilitó en gran medida las comunicaciones con el exterior.⁹⁵ Los coloridos testimonios que Estrada y García Cerqueda recogen en sus obras, permiten reconstruir las escenas que aquellos huautlecos debieron ver protagonizar a estos **extraños visitantes, por ejemplo:** “Los hippies eran buena onda, no eran gachos ni nada. Nos gustaba ir a verlos y a platicar con ellos, y les preguntábamos ¿de dónde vienen? Y nos decían ***–nosotros venir de Estaros Uniros–***. Cantaban con su guitarra canciones en inglés, esas de los Beatles y otras más. Tomaban su café en latitas, comían ***pan de burro*** y le echaban de esa leche condensada o miel y nos compartían ¡Olvídate, que rico sabía! Luego, también entre ellos compartían su

⁹³ Estrada, *op. cit.*, p. 21.

⁹⁴ García Cerqueda, *op. cit.*, p. 43.

⁹⁵ Al respecto Estrada señala: “En cierta forma, decía un maestro rural, las carreteras, producto de la “civilización”, arruinan la privacidad de los pueblos y cambian, para bien y para mal.” En Estrada, *op. cit.*, p. 26.

cigarro, le fumaba uno y luego el otro y así se lo pasaban [...]”⁹⁶ Otro testimonio cuenta: “Para nosotros como jóvenes, y como ellos eran muy jóvenes, pues felices, porque tu caminabas y veías a uno diferente y platicabas y andaban con sus huarachitos, con sus bolsitas de piel, unos pintaban, otros con sus collares, supieron que estaba el honguito y se vinieron para acá, y nadie les decía nada porque no eran de acá, eran de todas partes, no nada más mexicanos, había *güeros*, había de todos, pero ninguno nos faltó al respeto y nadie nos obligó a hacer nada, ‘cómete esto o fúmate aquello’, no, nada de eso [...]”⁹⁷

García Cerqueda hace notar que la relación con los hippies en general era buena, pero que sus excesos y el uso profano que le daban a los *ndí xi tjó* (pequeños que brotan), fue a la larga motivo de varios incidentes, redadas, retenes e incluso desenlaces fatales en más de una ocasión. Además, como es natural, parte de la población no estaba de acuerdo: “Hubo gente a la que estas relaciones amistosas entre jóvenes huautecos y hippies no fueron de su agrado ya que se creía que los hippies eran una mala influencia para la juventud porque *les enseñarían a fumar marihuana, a encuerarse, a faltarle el respeto a sus mayores, a comer honguitos sin ceremonia, y básicamente, les enviciarían*, sin embargo, a los adultos les bastaba con mirarlos feo y con no establecer relación alguna con ellos.”⁹⁸

Además para rematar: “[...] los hippies eran muchos pero, no compraban nada que no fuera comida u hongos, cigarros, aguardiente y alguna camisa con hongos bordados [...] y es que, lamentablemente se tenía la idea de que por ser extranjeros enriquecerían a la población, curiosamente, dentro de las ideologías hippies siempre prevaleció el “vivir con lo básico”. Había quienes no llevaban dinero y vendían sus cosas en el mercado [...]”⁹⁹ Estrada lo pone de esta manera: “[...] en general no contribuían económicamente al mejoramiento del pueblo. Comían

⁹⁶ García Cerqueda, *op. cit.*, p. 17.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 19.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 20.

⁹⁹ *Ídem.* Cabe destacar que esto sigue sucediendo ahora en lo que Estrada llama *posttempo* y García Cerqueda *neohippismo*. En una visita a Huautla, uno de mis colegas tuvo que utilizar una playera deportiva como moneda de cambio para un traslado en taxi.

frugalmente y lo más barato: sopa, huevos, frijoles y café. No pocos, antes de ordenar, preguntaban el **precio de un plato de frijoles**".¹⁰⁰

Sobre los motivos por los cuales aquellos *hippies* se encontraban ahí, Estrada nos transcribe un encuentro que tuvo con ellos: “-¿Qué los impulsa a ingerir drogas? – Es difícil de explicar – responde un mexicano que dice ser universitario-; es una manera de alcanzar una verdadera introspección, es decir, que en esta forma hemos encontrado el camino para conocernos a nosotros mismos. Creemos que así podemos liberarnos de ciertos rasgos negativos que han aquejado siempre al **hombre. Al parecer, así logramos reducir la materia y por cada “viaje” elevamos más nuestra esencia espiritual y de esta manera vamos alcanzando a Dios, que es la perfección...** -¿Tienen una misión especial? –Protestamos. Algunos hemos abandonado nuestros hogares, que ya es una manera de protesta. No nos convence esa sociedad anacrónica válida sólo para nuestros padres, que se obstinan en llevarnos a una tercera guerra **mundial...Por el contrario, nosotros pensamos que lo** más recomendable es el amor mutuo que genera la paz entre los hombres y, consecuentemente, las puertas de la felicidad estarán abiertas. ¿Qué no trabajamos? Puede ser otra manera de protesta, pues no deseamos contribuir a fortalecer más a la burguesía clásica que explota al hombre. ¡Qué bueno sería que el hombre retornara al primitivismo puro, para que en la intimidad de su caverna olvidara sus mezquinas ambiciones, sus odios y agresiones! –Si consideramos el concepto habitual de la cultura general, ¿los hippies son cultos? –No -prosigue el gringo- **No somos cultos precisamente, sino que...diría que los hippies son** miembros de una iniciación mística, fieles seguidores de Siddharta, Gandhi y Jesucristo. -¿Entre ustedes hay profesionistas? –La mayoría hemos abandonado los estudios superiores. Sentimos aversión por estudiar en una universidad para hacer una carrera y después vivir como burgueses; además, eso mismo forma parte de la sociedad contra la cual nos **declaramos inconformes [...]**”¹⁰¹

A finales de los años sesenta comenzó la reacción de las autoridades de los tres órdenes. El ejército instaló retenes y se realizaron varias redadas de parte de la

¹⁰⁰ Estrada, *op. cit.*, p. 66.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 67-68.

policía con el fin de impedir el tráfico de los “*ndí xi tjó*” o expulsar a los *hippies* de la zona. Incluso la casa de la famosa curandera María Sabina fue registrada en busca de droga y ella por poco procesada. Ya para entonces había surgido la charlatanería y el uso comercial del hongo sagrado que todavía hoy persiste y es sabido por todo mundo. Lo cierto es que gran parte de la dinámica social y **comercial que se vivió en aquella época en relación con el “niño santo” aún persiste** en las relaciones sociales de los mazatecos de Huautla, como veremos más adelante.

El movimiento psicodélico, entonces, no puede pasarse por alto al acercarnos a esta modesta comunidad. Sus implicaciones han calado hondo incluso en la vida cotidiana: **“¿Qué pensaba la gente de Huautla sobre los hippies y su invasión? En el fondo no estuvieron de acuerdo del uso indiscriminado, en la falta de respeto a su medicina sagrada. Los muchachos habían llevado demasiado lejos su afición de tomar los honguitos, sin consideración alguna hacia la gente que los acogía. Los paisanos que se habían dedicado a comerciar las plantas sagradas no lo pensaban así. Para éstos su tráfico era un negocio, no un sacrilegio, como decían los viejos devotos, creyentes de esta santidad y sabiduría. Sin duda lo hicieron orillados por sus precarias condiciones de vida. Otros, para tener un *modus vivendi* ocioso y fácil. Los mazatecos creyentes veían –callados, preocupados-, desde las ventanitas sin vidrio de sus chozas, las locuras que hacían los jóvenes extranjeros, abusando del elemento central de su creencia. Tal vez nunca, en ninguna parte del mundo, ocurrió tal cosa.”**¹⁰²

Para un siempre elocuente Fernando Benítez, este fenómeno iba más allá de las simples “**emociones espirituales**” o del “**turismo místico**”, como hoy refieren algunos antropólogos. Para Benítez, este fenómeno: **“es la consecuencia de una prosperidad, de un momento histórico determinado. Atacarlo, equivale a atacar las mismas bases de nuestra cultura. Los jóvenes que advierten pterodáctilos en las ventanas, se sienten Mesías y Salvadores, no ofrecen ciertamente un espectáculo más atroz o menos infame del que ofrecen los norteamericanos despedazando a los niños vietnamitas. Si la conducta de millares de jóvenes es irracional y**

¹⁰² Estrada, *op.cit.*, p. 77.

completamente absurda, es mucho más irracional y mucho más absurdo el odio nacionalista que ha estallado en el Medio Oriente o el odio racial que han fomentado los blancos en Estados Unidos. Los jóvenes de St. Tropez o de Greenwich Village, tienen conciencia de que todo debe ser cambiado y removido hasta el fondo. Son al mismo tiempo rebeldes y pacifistas, detestan los slogans de los políticos, de los educadores, de los moralistas y para combatirlos inventan otros slogans y otras convenciones rencorosas. Han creado un lenguaje nuevo, una nueva experiencia, pero en medio de esta montaña de documentos, de relatos, de viaje, de consejos, de voces alarmadas, de voces optimistas en que se mezclan y giran locamente los conceptos de infierno, magia, delirio, psicosis, nirvana, unión-con-el-todo, terror, indignidad, ruina, nadie ha vuelto los ojos a las experiencias del hombre primitivo, a los que durante quince mil años han recurrido a los ácidos y **han sabido utilizarlos como un poderoso medio de elevación espiritual.**"¹⁰³

En efecto, a los visitantes del *Tíbet mexicano* de los sesentas no les interesaba conocer las particularidades del pueblo mazateco, y tampoco el uso ritual del hongo alucinógeno. Considerándolo como un movimiento aparte, la psicodelia ve en el hongo un medio más para alcanzar el éxtasis o una espiritualidad muy propia, válida y legítima quizás, pero muy propia y ajena a la cosmovisión mazateca y al **uso ritual de "ndí xi jto" o "niño santo"**. Así también, los primeros investigadores como Wasson y Hoffman¹⁰⁴ iban en busca del hongo con los marcos referenciales de sus respectivas disciplinas (no de la psicodelia), y no por ello se les puede culpar por las transformaciones ocurridas en Huautla, y muchos menos regatear las contribuciones que hicieron al conocimiento en los campos de la botánica, la etnobotánica, la micología, la etnomicología e incluso en las neurociencias, todas ellas abriendo líneas inéditas de investigación, tanto en México como en otras partes del mundo.

¹⁰³ Benítez, *op. cit.*, pp. 81-82.

¹⁰⁴ A decir de Estrada, Wasson se mantuvo al margen de todo contacto con el movimiento psicodélico. Menciona que Timothy Leary (gurú norteamericano) le pidió a Wasson que lo llevara a Huautla, a lo que él se negó. Al contrario, Albert Hoffman (descubridor del LSD) sí acompañó a Wasson en 1962. Estrada, *op. cit.* p. 101.

2.3 El ritual chamánico mazateco

El estudio del chamanismo tiene su origen en la obra del filósofo e historiador de las religiones, Mircea Eliade. Su estudio de 1951 reveló por primera vez de manera sistematizada esta fascinante faceta de las sociedades tribales. El chamanismo, dice Eliade, es la técnica del éxtasis. Aparece como un mediador y experto manejador de lo sagrado a través de hierofanías. Se vale de las técnicas del éxtasis para llegar a lo divino y juega un rol importante en las sociedades arcaicas. Eliade advierte que es necesaria hacer una primera distinción entre chamán y los magos o hechiceros, así como de los llamados *medicine-men* que los etnólogos acostumbraban a nombrar **indistintamente a principios del siglo XX: “En todas partes del mundo hay magia y hay magos, mientras que el chamanismo entraña una ‘especialidad’ mágica particular, acerca de la cual insistiremos largamente: el ‘dominio del fuego’, el vuelo mágico, etc. de aquí que el mago no pueda ser calificado de chamán. Idéntica distinción se impone a propósito de las curaciones chamánicas: cualquier *medicine-man* es curandero, pero el chamán utiliza un método de su exclusiva pertenencia. En cuanto a las técnicas chamánicas del éxtasis, desde luego no agotan todas las variedades de la experiencia extática atestiguadas en la historia de las religiones y la etnología religiosa; pero no se puede considerar a un extático cualquiera como chamán; éste abandona el cuerpo para emprender ascensiones al **Cielo o descendimientos al Infierno.**”¹⁰⁵ Mircea Eliade comenzará su viaje por el chamanismo en Siberia y el Asia Central, para luego pasar al chamanismo norteamericano y sudamericano, Oceanía, la India, el Tíbet e incluso Grecia.¹⁰⁶**

Jean Patrick Costa, en su breve pero esclarecedor ensayo “*Los chamanes, ayer y hoy*” (2003), nos remite a nuevas concepciones de chamanismo: Alfred Métraux (1949): “Todo individuo que en interés de su comunidad tiene por profesión mantener un comercio intermitente con los espíritus es un chamán.” Michael Harner (1979): “Un chamán es un hombre o una mujer que entra en un estado alterado de conciencia, de manera voluntaria, a fin de entrar en contacto con una realidad oculta y utilizarlas con miras a adquirir conocimiento, poder y facultades

¹⁰⁵ Eliade, Mircea, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 23.

¹⁰⁶ La palabra chamán proviene del tungús, *shaman*, una lengua siberiana.

curativas.” Roger Walsh (1990): “Un guía, un curandero, un venero de cohesión social, el guardián de los mitos de su grupo y de cierta concepción del mundo.” Michel Perrin (1995): “El chamán es un personaje socialmente reconocido. Se pone en estado de receptividad del mundo-otro después de haber sido requerido. Interviene para evitar éste o aquél infortunio.” Robert Hamayon (1995): “Es el regulador de los intercambios humanos y la sobrenaturaleza, definida ésta como la **componente de la naturaleza que determina y anima a la vida.**”¹⁰⁷ Como vemos, estas definiciones comparten al menos tres cosas en común: el papel relevante del **chamán dentro de su comunidad, su contacto con la “alteridad” y sus facultades curativas.**

Adentrándonos al caso del chamanismo en México, referente obligado es la obra de Jacobo Grinberg-Zylberbaum, “*Los Chamanes de México*”, en sus siete volúmenes dedicados al estudio de los chamanes mexicanos, sus vidas y sus testimonios. En estas publicaciones auspiciadas por la Facultad de Psicología de la UNAM y el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), Grinberg-Zylberbaum señala la importancia de la tríada chamánica, sufrimiento, muerte y resurrección, que encontramos también en Benítez, a quien también se le puede considerar pionero en el tema en México. Grinberg-Zylberbaum agregará interesantes enfoques desde la neurología y la psicología como la *teoría sintérgica* y el concepto de *psicología autóctona mexicana* para el acercamiento a los chamanes mexicanos.¹⁰⁸

Es en este punto donde aparecen serias controversias en los estudios sobre chamanismo.¹⁰⁹ **Jean Patrick Costa lo refiere de esta manera:** “Los jóvenes etnólogos estadounidenses decidieron expatriarse más hacia el sur: para comenzar, a México, y después a toda América Latina. Se trata de los comienzos de la contracultura, y esos jóvenes etnólogos se dejaron tentar por otro tipo de investigación: experimentar en ellos mismos el efecto de las plantas psicoactivas. Carlos Castaneda, Michel Harner, Peter Furst, Joan Halifax: serán muchos los que

¹⁰⁷ Patrick Costa, Jean, *Los chamanes, ayer y hoy*, México, Siglo XXI, 2003, pp. 8-9.

¹⁰⁸ Grinberg-Zylberbaum, Jacobo, *Los chamanes de México*, vol. I, México, Alfa Corral, 1987.

¹⁰⁹ Véase el fatal desenlace del caso Grinberg-Zylberbaum, investigador de la Facultad de Psicología de la UNAM, que por la naturaleza de sus investigaciones fue excluido de la comunidad académica en “*La Batalla por el templo EPI*” en <http://www.youtube.com/watch?v=jyJC35U8-SU> consultado el 10 de octubre de 2014.

elijan ese camino contraviniendo rotundamente la ética etnológica, que prescribe la observación estrictamente exterior e imparcial de las costumbres cuyo sentido se pretende **conocer** [...] Se les lanza una advertencia a los etnólogos y en lo sucesivo el tema deberá ser tratado con pinzas, y ellos con tanta mayor razón por cuanto el primer ensayo al respecto, *Las enseñanzas de don Juan*, de Carlos Castaneda (1968), es objeto de rechazo unánime por parte del colegio profesional. La obra de Joan Halifax, *Voces chamánicas*, correrá la misma suerte. Sólo Michael Harner (1973), Gordon Wasson y Peter Furst (1974) lograron llegar a las transacciones necesarias para no perder su **condición de etnólogos**.¹¹⁰

Jean Patrick Costa explora un poco más el surgimiento de esta contracultura de los años sesenta y llega a la ideología del *New Age* para explicar una nueva reinterpretación del chamanismo en las sociedades modernas, esto es, el **neochamanismo**: “[...]el neochamanismo se presenta como una corriente de pensamiento que toma prestados algunos elementos del chamanismo tradicional, si bien alterando su sentido profundo, **que es el del equilibrio social** [...] se trata sobre todo de un conjunto de técnicas cognoscitivas y/o de vías místicas al servicio del individuo. De aquí que perciba al **neochamanismo** como una selección moderna de prácticas tradicionales que tienen aplicación universal, es decir, que trascienden las

¹¹⁰ Patrick Costa, *op. cit.*, pp.72-73. Cosa parecida le ocurrió a Salvador Roquet y como ya mencionamos, a Grinberg-Zylberbaum (desaparecido en 1994), quien afirmaba que su informante principal, una curandera del Distrito Federal, materializaba órganos humanos. Pero, a pesar de esta delicada frontera, hemos encontrado en el transcurso de esta investigación frases y testimonios de académicos consolidados como éstas de Eckart Boege, condecorado del INAH: “El propio Lévi Strauss en otra parte (1964, p. 30) nos contrapuntea la magia de la ciencia afirmando: “Por tanto, en vez de oponer magia y ciencia, sería mejor colocarlas paralelamente, como dos modos de conocimiento, desiguales en cuanto a los resultados teóricos y prácticos” [...] Con De Martino (1985, p.83) diría que frecuentemente abundan entre los antropólogos los prejuicios y que no tenemos respuestas a las sorpresas. Yo mismo soy testigo de adivinaciones de don Sabino en que me habla de acontecimientos profundos en mi vida con una precisión sorprendente [...] Estas experiencias nuestras de percepción de vivencias se repitieron en el transcurso de la investigación. El marco científico de la antropología no bastaba para dar una explicación mínima.” en Boege, Eckart, “*Los mazatecos ante la nación: contradicciones de la identidad étnica en el México actual*”, México, Siglo XXI, 1988, pp. 160-161. Entonces decimos, si el propio Lévi Strauss le concedió tal lugar a la magia, ¿por qué la actitud tan condenatoria? Jean Patrick Costa apunta después: “Lo que está en juego no es desdeñable, y los físicos, que acostumbran razonar en términos de realidades múltiples, acuden en ayuda de esos etnólogos un poco locos, que pretenden que los chamanes palpan con los dedos una dimensión que la ciencia moderna intuye sin lograr aprehender. Física cuántica y chamanismo: he aquí el paralelismo al que ha llegado a desembocar el pensamiento moderno en su esfuerzo por comprender a los chamanes. Nos hallamos ante una especie de ‘endurecimiento’ del enfoque del chamanismo, respecto del cual Chaumeil afirma en particular lo siguiente: ‘Se intenta encontrar bases más racionales que permitan explicar de manera más objetiva la excepcional persistencia de ese fenómeno.’” Patrick Costa, *op. cit.*, p. 75.

especificidades culturales.”¹¹¹ Lo que García Cerqueda llama para el caso de Huautla *neohippies*, y Estrada el *posttiempo*, aquí se le denomina *neochamanismo*, y si mencionamos esto es porque tiene una vigencia indiscutible para el caso del ritual chamánico mazateco. Si bien no pretendemos aquí un estudio sociológico, sí es necesario hacer énfasis en que estas “neo-interpretaciones” aún impactan a los grupos étnicos con tradiciones chamánicas.

Además, los rituales como parte de las identidades étnicas forman parte de otro tipo de *contracultura* como lo señala Eckart Boege: “A partir de esta situación (contradicciones), los diferentes grupos sociales luchan con distintas concepciones para explicar un mismo fenómeno. En esta lucha por la interpretación de un mismo hecho, la concepción mazateca del mundo puede fungir como una ‘contra-cultura’ o bien como un lugar recóndito de la resistencia cultural frente a la imposición de los grupos dominantes [...] El chamanismo como parte esencial de una cultura étnica cuya población mayoritaria se ubica dentro de las clases explotadas choca de manera frontal con los mecanismos de centralización estatales económicos, sociales y políticos. Ha sido combatido por los médicos de las instituciones, sin que éstos investiguen la tradición milenaria.”¹¹² Siendo así, revisemos entonces de qué va el ritual chamánico mazateco y cuáles son sus principales componentes.

La identidad étnica

Como vimos en el primer capítulo, el patrimonio cultural de los pueblos indígenas ha servido como punta de lanza en su agenda de reivindicaciones históricas en los últimos años. Para el caso de los mazatecos, Eckart Boege estableció la relación entre la identidad étnica basada en los elementos de su cultura, frente a los que él llamó los aparatos de hegemonía, caracterizados por intervenir en la región, desde diferentes instancias (INI, caciquismo, empresariado, partidos políticos, sectas religiosas, medios de comunicación, etc.).

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 109-110.

¹¹² Boege, *op. cit.*, p. 163.

Respecto de la identidad étnica nos dice Boege: “La identidad grupal se va forjando en una práctica social común y en la contradicción con otros grupos sociales. Es así como se elabora una concepción sobre el otro y respecto de sí mismo (el *adentro* y el *afuera*) [...] En un momento histórico, el grupo construye su identidad a medida que se apropia y desarrolla sus condiciones de existencia tanto materiales como simbólicas (concepción de tiempo y del espacio). Esta apropiación cuenta con una tradición milenaria de conocimiento e interrelación con el entorno geográfico. Con el concepto de tradición milenaria no me refiero a una inmovilidad grupal sino a aquella dinámica en la que el grupo se va relacionando con el exterior mediante sus propios recursos. La identidad étnica adquiere especial relevancia cuando se toma conciencia de sí mismo frente a los demás y cuando sistematizar, profundizar y desarrollar los aspectos centrales de la propia cultura se vuelve política manifiesta. El idioma común no es más que el vehículo de una interrelación grupal que fortalece a la comunidad y a través del cual se ejerce y sistematiza, con conceptos determinados, una práctica social. El grupo étnico no está aislado del sistema de clases de la nación, por lo tanto cada clase social –en el interior dentro del grupo– intentará apropiarse de lo étnico o destruirlo para legitimar su proyecto. Sin embargo, puesto que la mayoría de los grupos étnicos son trabajadores del campo, sus valores, conceptos y práctica sociales pertenecen en general a una de las clases explotadas: el campesinado [...] La identidad entra en tal contradicción con los nuevos procesos de explotación y de dominación que podemos considerarla como una identidad amenazada. Transformación, readecuación, transacción, destrucción y resistencia son tal vez conceptos que pueden guiar el análisis de la situación grupal.”¹¹³

Habría que agregar el *constante proceso de redefinición étnica* que advierte este autor, y constatado por Estrada, García Cerqueda y Demanget, Jacorzinsky y Rodríguez,¹¹⁴ pues como hemos visto hasta ahora, han sido muchos los encuentros, las contradicciones y los impactos de las entidades del exterior, sobre todo en la zona baja de la Sierra mazateca y en Huautla de Jiménez. Para hacer frente a estas contradicciones, siguiendo a Boege, lo imaginario y lo simbólico juegan un papel

¹¹³ *Ibid.*, p. 22

¹¹⁴ Jacorzinsky, Mitold y María Teresa Rodríguez. (ed.), *El encanto discreto de la modernidad. Los mazatecos de ayer y hoy*, 2014, obra inédita.

determinante en el equilibrio de las rupturas sociales que se provocan desde el interior, el exterior, e incluso entre el hombre y la naturaleza.¹¹⁵ “Lo imaginario, incluyendo lo sagrado, tiene que mantener unido lo social-contradictorio, incluida la relación hombre-naturaleza. Es en el ritual y en el mito en donde se sancionan las rupturas de las alianzas sociales, las acciones del consejo de ancianos, los conflictos y tensiones del intercambio de mujeres, el patrilocalismo y la tendencia patrilineal, así como la desigualdad social. Lo simbólico vincula lo sagrado con la vida cotidiana y proporciona una interpretación de la vida práctica tendiendo a unificar y resolver todo lo que rompería el esquema social. Es decir, tiene que enfrentar las tensiones generadas por una sequía, por la enfermedad, por un hecho natural extraordinario, por alianzas no correspondidas, por actos de poder violentos, etc. el objetivo de lo simbólico sería unificar lo contradictorio en una sola identidad, y enfrentar todo lo que pone en entredicho la identidad grupal y personal.”¹¹⁶

Los mitos y los cuentos mazatecos

Los mitos mazatecos son fundamentalmente mitos de origen y en su aparente sencillez entrañan muchos de los valores como el respeto a los *chjota chjine* o al entorno natural.¹¹⁷ Boege encontró que las diversas expresiones de estos mitos se expresan en los cuentos que narran las primeras hazañas fundacionales de los antepasados de los mazatecos. Para Boege la función principal de los mitos mazatecos es la de “explicar de manera ejemplar los momentos fundantes del grupo para vincularlos y proyectarlos al presente y al futuro.”¹¹⁸

Los cuentos, al socializarse, pueden diversificarse de acuerdo a las necesidades específicas de cada lugar, pero siguen cumpliendo la misma función. Entre sus

¹¹⁵ “Lo imaginario incluye toda la filosofía y concepción del mundo del grupo social, mientras lo simbólico es el sistema de unidades mínimas de significados coherentemente organizados. El símbolo ‘es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las unidades específicas de la conducta ritual, es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual’ (Turner, 1980, p.21).” en Boege, *op. cit.* p. 86.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 87.

¹¹⁷ Tal es el caso del cuento del abuelo Tlacuache y la formación de los ríos. Para ejemplos de cuentos y relatos mazatecos véase Incháustegui, Carlos. *Relatos del mundo mágico mazateco*, México, SEP, INAH, 1977, 222 págs. Además del mismo autor *Figuras en la niebla. Relatos y creencias de los mazatecos*, México, La red de Jonás, Premia Editora, 1983, 152 págs.

¹¹⁸ Boege, *op. cit.* p. 88.

diversas temáticas están el origen del mundo, los primeros animales, el fuego, el origen del sol y la luna, la conformación de los elementos naturales, el orden del entorno, el origen de la siembra, los dueños de la tierra, los nombres de los lugares y de los cerros, el origen del hombre, etc. Boege encontró que en algunos mitos y cuentos mazatecos se construyen narrativas y discursos propios frente al exterior, **pero que al mismo tiempo “su función es sustituida por sistemas ideológicos generados en centros de producción nacional e internacional, su papel social se presenta de varias maneras contradictorias.”**¹¹⁹

Los hombres y mujeres de conocimiento

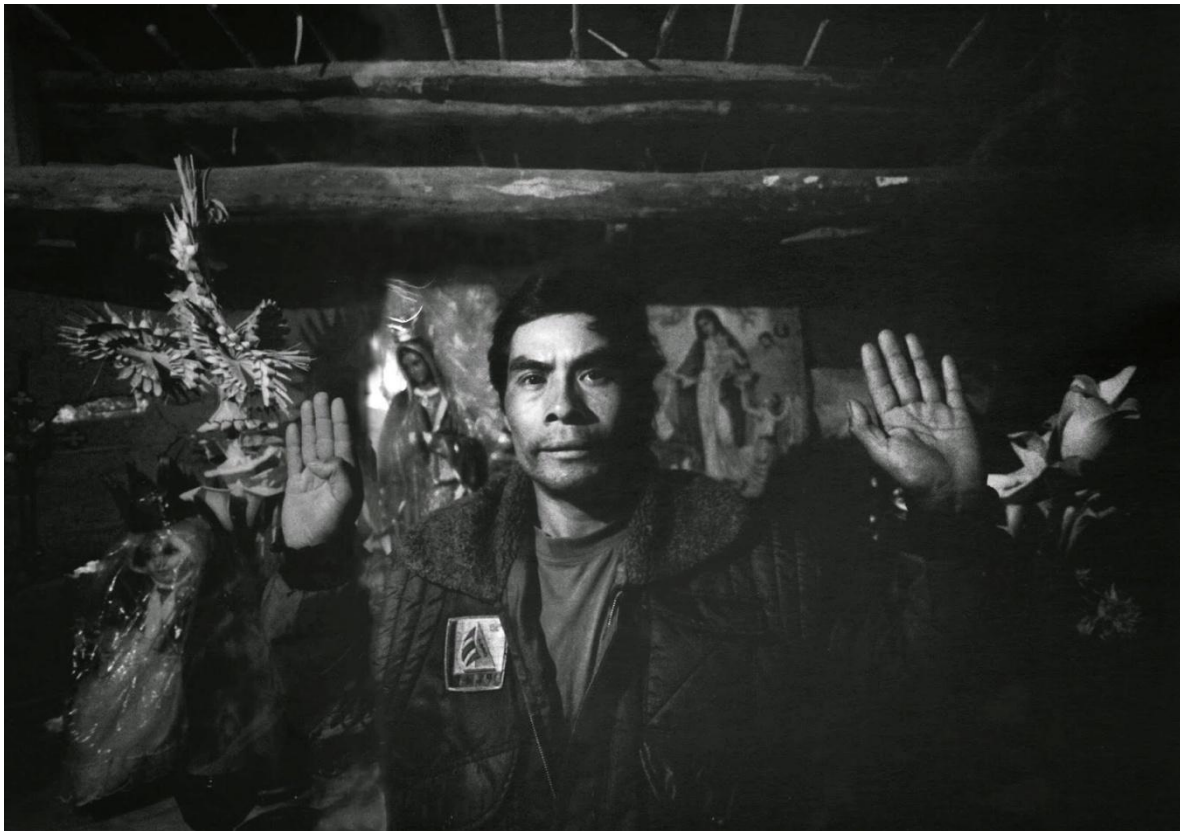
Los llamados *chjota chjine* (hombres o mujeres de conocimiento, chamanes) constituyen uno de los fundamentos de la cosmogonía mazateca. En ellos se deposita la sabiduría, los mitos, los cuentos, la memoria histórica, la medicina y el manejo de las técnicas rituales, incluyendo la de la ingesta de hongos. Son los *chjota chjine* quienes muchas veces constituyen o constituyeron la figura conocida como *consejo de ancianos (chontaj chinka)*. Esta forma original de gobierno no está presente en Huautla, pero aún se reconoce la importancia de los ancianos y de los *chjota chjine*.

Los hombres y mujeres de conocimiento han desempeñado en Huautla una importante participación en el pasado, no obstante, en los años recientes su participación política ha disminuido a favor de la partidización. Aún así, estos grandes hombres continúan siendo referentes del grupo étnico, se les consulta y se toman en cuenta sus opiniones para llevar a cabo otras formas de acción colectiva. Los curanderos y chamanes de la sierra mazateca fungen todavía como los guías del pueblo y son, en efecto, un contrapeso a las intervenciones externas, pues desde su lengua hasta su magia, demuestran ser un importante bastión de resistencia.

Estrada señala la importancia del agobiante trabajo del chamán mazateco: “Para él, la *velada* (Rituales con hongos) no es juego o placer, sino una entrega, un trabajo legado por Dios. Lo que los antropólogos, escritores, poetas, micólogos y

¹¹⁹ *Ídem.*

psiquiatras tratan de explicar en sesudas disertaciones, él, sin saber decirlo en palabras, ni en su propia lengua indígena, es el conocedor del artificio, de la magia, **de la ancestral sabiduría chamánica, capaz de llevar “al otro lado” al enfermo, al desesperado, al deseoso de conocer la vida desde un alto nivel ascético.** Ni el chamán mismo en ocasiones se explica lo que ahí sucede. De otro modo, no se asombraría, en cada *velada* para aprender. Como las tareas más elevadas de la vida, nunca termina de aprender.”¹²⁰



**Don Filogonio García Martínez, hombre de conocimiento de barrio Fortín, Huautla de Jiménez.
Foto Juan Miranda. “Curanderos y chamanes de la sierra mazateca”.**

Por su parte García Cerqueda utiliza el concepto de chamán mazateco que cura con hongos formulado en la tesis de Diego Falcón Manzano, de la Facultad de **Psicología de la UNAM: “Una persona que rescata, conserva y trasmite 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**

¹²⁰ Estrada, *op. cit.*, p. 110.

sanación y se dedica a curar tanto las enfermedades físicas como espirituales, **siendo sus principales funciones, guiar y cuidar durante el ‘viaje’ de honguitos.**¹²¹

Los rituales

Los rituales mazatecos surgen como mecanismos para reparar las rupturas que se generan al interior del grupo, del grupo frente a la naturaleza o del grupo frente al exterior. Eckart Boege los clasifica en tres tipos con base en Turner: **“1) los ritos** referidos a las crisis vitales, cuando un individuo pasa de un estado a otro (ritos de pasaje según Van Gennep, 1960, pp. 1ss.), como son nacimiento, pubertad, casamiento, muerte; 2) los referidos a rituales de aflicción, que son aquellos que se pueden presentar en cualquier contratiempo, como una enfermedad, sequía, etc.; 3) agregaríamos además aquellos especialmente ligados a la agricultura que se refieren a la prevención y que están determinados por un calendario agrario o de **los tiempos del ciclo solar anual.**”¹²²

Rituales de transición

Los rituales de pasaje o de transición se manifiestan en este caso en las bodas, en los bautizos, en el ritual de lavado de cabeza, manos y pies. Se trata de rituales en donde se formalizan las alianzas sociales y el tránsito de un estado a otro distinto, ya sea en el bautizo, de integración a la comunidad, de purificación, o de matrimonio, entre las más comunes.

En estos rituales, se moviliza la figura de los padrinos y de la familia extensa. Su carácter es más bien social, basado en reglas y normas sociales que se cumplen efectivamente en público, bajo los elementos rituales y simbólicos de cada ceremonia religiosa, que a su vez, se sustenta en una cosmovisión mazateca arraigada.

Rituales agrarios

¹²¹ Falcón Manzano, Diego, *Chamanismo e identidad mazateca. El ritual de los hongos en Huautla de Jiménez*, Tesis, México, UNAM, Facultad de Psicología, 2005, p. 139.

¹²² Boege, *op. cit.*, p. 89.

Los rituales agrarios en un principio tenían su fundamento en el calendario agrícola. Se trataba de un sistema complejo basado en los calendarios solares prehispánicos de 18 meses de 20 días. En Huautla este sistema se ha ido perdiendo con el paso del tiempo, ya que en la actualidad la economía local gira entorno al comercio y ya no al cultivo del maíz o del café. Aún así, se tiene conocimiento de este calendario agrícola y han sido varios los esfuerzos por rescatarlo.

Los rituales agrarios tenían la finalidad de entablar una relación de intercambio ritual para que el hombre pudiera sobreponer su lógica agrícola sobre la natural.¹²³ Se trata en un principio de pedir permiso, pero también de invocar la protección de los *chikones* (dueños de la tierra) frente las plagas u otros seres humanos que puedan causar algún mal a la milpa.

Cuadro 1. El calendario agrícola mazateco.¹²⁴

Veintenas	Duración	Descripción	Ceremonia
Chame	1 ene. - 20 ene.	Roza y limpia	Winchaa
Chont' ao	21 ene. -9 feb.	Siembra	
Chaxki	10 feb. – 1 mar.	Preparación de maíz, Vientos	Se recoge semilla de la virgen
Chakjoi	2 mar. – 21 mar.	Siembra de maíz	Xixkua
Chahin	22 mar. – 10 abr.	Siembra de maíz	
Chajnu	11 abr. – 30 abr.	Resiembra lo que no brotó, se recoge miel de abeja	
Chato	1 may. – 20 may.	Limpia de la milpa	Xixhua
Chamaje	21 may. – 9 jun.	Llega el temporal	Petición de lluvia
Chamajti	10 jun. – 29 jun.	No se siembra después del día 20	Primeros hongos sagrados
Sintha	30 jun. - 19 jul.	Limpieza y deshierbe	
Sin'e	20 jul. – 8 ago.	Se amaciza el maíz	
Chakjoa	9 ago. – 28 ago.	Maíz jiloteado	Pago a la Madre Tierra
Chajnto	29 ago. – 17 sep.	Tiempo de café	Xixkua del café
Chanche	18 sep. – 7 oct.	Cosecha de maíz	Ceremonia de cosecha
Chiasa	8 oct. – 27 oct.	Termina cosecha	

¹²³ *Ibid.*, p. 139.

¹²⁴ *Ibid.*, pp. 152-153.

Chakin	28 oct. – 17 nov.	Cultivos de Tonamil	Todos santos
Chame	17 nov. – 6 dic.	Se siembra maíz de Tonamil	
Kinda	7 dic. – 26 dic.	Termina Tonamil	
Kindahong	27 dic. – 31 dic.	Nacimiento del Señor	Nacimiento del Señor

Rituales de aflicción (Veladas)

A pesar de estar el chamán mazateco, acreditado para la realización de todos los rituales y de ser todos ellos importantes, son los llamados rituales a aflicción los que se popularizaron. De acuerdo con Eckart Boege la enfermedad “[...] puede surgir en relación con la intervención del hombre en la naturaleza, o bien a raíz de las relaciones de las relaciones entre los hombres.”¹²⁵ Pero su contraparte, la curación, “es un proceso de reparación individual en relación con la colectividad”¹²⁶ Quien se encarga de restablecer estas relaciones es el *chjota chjine* que en el caso de los mazatecos utiliza lo que Mircea Eliade llamó “técnicas arcaicas del éxtasis”.

Los hongos alucinógenos de los que hemos hablado, forman parte esencial en la mayoría de los rituales de aflicción mazatecos. Además existen distintas especialidades en las que los *chjota chjine* realizan su trabajo. Así, están los culebreros, los hierberos, las parteras, los cantadores, los adivinos, los hueseros, etc. Estos pueden o no utilizar al hongo, pero lo más frecuente es que sí lo utilicen como medio para hacer contacto con el mundo mítico o con los guardianes que tienen apresada el alma del paciente, ya sea un enfermo o un afectado por algún miembro del grupo o por la “maldad” de algún hechicero.

En este tipo de ritual, y también en los rituales agrarios, se utilizan cierto tipo de objetos y disposiciones simbólicas como copal, cacao, plumas de guacamaya, huevos de totola o gallina, tabaco, piciate (tabaco medicinal), granos de maíz, flores, hierbas, animales vivos, imágenes de santos católicos, cantos, danzas y una serie estricta de reglas para efectuar esta clase de rituales como el ayuno y la abstinencia sexual. Cada uno de los elementos tiene su significado y su fundamento, y puede o no requerirlos o utilizarlos el *chjota chjine* dependiendo la

¹²⁵ *Ibid*, p. 168.

¹²⁶ *Ibid*, p. 185.

“técnica” que utilice. Así mismo, el cumplimiento estricto de las reglas del ritual para los pacientes o participantes es indispensable, y cualquier violación a estas normas puede traer serias consecuencias.¹²⁷

Como vemos, en el ritual mazateco es el hombre o mujer de conocimiento quien es protagonista de la acción reparadora. El ritual ya no es un ejemplo ni una guía como en los cuentos y mitos, sino la acción efectiva del hombre frente al mundo. El símbolo aparece como un elemento imprescindible de los rituales y pueden ser palabras, cantos, bailes, sueños, movimientos de cuerpo u ordenamientos espaciales de los objetos.¹²⁸

Por todo lo anterior, denominamos ritual chamánico mazateco: *a la articulación efectuada por un hombre o mujer de conocimiento (chjota chjine) de los elementos simbólicos mazatecos, el cual tiene como finalidad el establecimiento y restablecimiento de las relaciones armónicas del hombre con su entorno, mediante el empleo de diversas técnicas extáticas*

Y patrimonio cultural mazateco: *a aquel que comprende el conjunto de la cosmovisión mazateca, expresada en mitos, cuentos, ritos y las manifestaciones materiales de la cultura, las cuales se configuran necesariamente en su propio idioma, en un sistema de producción con base en la agricultura de subsistencia y en un sistema de alianzas sociales, estableciendo una interrelación con el entorno natural y sobrenatural.*

2.4 Chamanismo, ¿y políticas públicas?

Como hemos visto hasta ahora, el problema de los pueblos indígenas ha sido abordado desde los marcos teóricos de la antropología y la etnología fundamentalmente, y han propuesto modelos para la acción del Estado en zonas indígenas. Así también, el chamanismo como parte de la medicina tradicional mazateca se ha estudiado bajo los enfoques de la etnología, la etnobotánica, la

¹²⁷ Yo mismo fui protagonista de un accidente en el que salí lastimado de un ojo, el cual por fortuna sanó con el tiempo. Coincidencia o no, lo cierto es que no me quedaron muchas ganas de volver a infringir estas reglas.

¹²⁸ Boege, *op. cit.*, p. 130.

etnomicología, la historia y la psicología. La suma de estos enfoques, tan esclarecedores de los componentes, las funciones y los sentidos sociales del ritual, han permitido construir una problemática particular, pero sin un modelo propositivo definido, y es que así como los enfoques de las disciplinas que han estudiado el fenómeno son distintos, así también las miradas locales varían dependiendo de las características de los actores. La visión institucional y el papel efectivo de los tres órdenes de gobierno, tienen también su discurso y sus lineamientos de acción respecto del conjunto del patrimonio cultural local, y muchas veces lo hacen efectivo, junto a o en contra de los **actores locales diferenciados**.¹²⁹

No obstante, existen impresiones más o menos constituidas sobre el problema cultural mazateco de Huautla en el que los que diferentes actores locales vierten sus impresiones sobre el conjunto de manifestaciones culturales como la lengua, el vestido, los saberes tradicionales agrícolas, la comida, las fiestas, el ritual con hongos, etc.

Los actores

A manera de primer ejemplo, la cuestión de la lengua en Huautla tiene que abordarse como un problema desde la perspectiva de los lingüistas locales. De acuerdo al INEGI, en este municipio habitan 30, 004 personas de las cuales 24,578 hablan una lengua indígena (además se hablan náhuatl, mixteco y zapoteco de forma minoritaria). El principal problema para los defensores del mazateco es la creciente aculturación que advertían los críticos del indigenismo, ya no solo por el papel que jugaron las escuelas, sino por toda una serie de influencias externas como los medios de comunicación masiva, el turismo y la politización, entre las más importantes. La aparición de programas de educación indígena bilingüe en las políticas del Estado fue la reacción a esta problemática y el intento por frenar este proceso. En palabras del etnolingüista huautleco Florencio Carrera González el **“castellano no sólo se aprende a hablarlo, el principal problema es que las lenguas indígenas no tienen estructura gramatical definida [...] si en español reprueban,**

¹²⁹ Denominamos de esta manera a los diversos actores que encontramos en Huautla.

menos conocen las lenguas indígenas. Los maestros tienen la responsabilidad de ir creando los instrumentos para la publicación de diccionarios y gramática, aún no se ha estandarizado la lengua mazateca, hay que organizar eventos, foros, congresos donde se analice la lengua mazateca, ahí están los mixtecos de San Juan **Coatzospam, que también hablan mazateco y español y mastican el inglés**.¹³⁰ Para Carrera González, la política de castellanización sigue vigente, aún así propone una educación de calidad con maestros competentes que enseñen la estructura del español y del mazateco. Florencio Carrera González cuenta con experiencia como funcionario de Educación Pública y es coautor de *“Primera propuesta de alfabeto Mazateco: variantes de Huautla de Jiménez e Ixcatlán, Oaxaca”* (1983) y de *“Chan-chaon yoma: el calendario agrícola Mazateco”* (1992).

El caso de la vestimenta tradicional atraviesa una crisis similar. De acuerdo a Diego Torre Cuevas, maestro de danza y comerciante de trajes típicos, la gente en Huautla demanda ropa moderna, el traje tradicional solo es usado en ocasiones o por personas muy mayores. Además, remarca la creciente politización de la cultura en Huautla. Desde el año 2006 ha trabajado con un grupo de alumnos en San Jerónimo Tecóatl, un municipio vecino, para llevar una muestra a la Guelaguetza, en Oaxaca. Torre Cuevas menciona que no encontró el apoyo de las autoridades de Huautla, actualmente la región es representada por dos grupos diferentes, uno de Tecóatl y otro de Huautla con 3 y 1 actos respectivamente. El caso del vestido mazateco es particular porque éste ha sufrido diversas modificaciones desde la época Colonial, como en muchos otros casos, la introducción de encajes y los materiales utilizados de procedencia industrial dan muestra de ello. No obstante, los significados (en el caso del número de franjas y los colores empleados) y las funciones de cada aspecto de estos atuendos (reboso por ejemplo) siguen funcionando. El traje mazateco da una clara muestra de la relación del hombre con su tierra, en sus colores y en sus funciones. Ambas problemáticas comparten la **necesidad de “rescate” de estos aspectos del patrimonio cultural huautleco.**

El doctor Juan Campos Flores expresa la situación de la siguiente manera: **“Muchas veces es tiste y lamentable constatar que mejor gente forastera y a veces**

¹³⁰ Entrevista realizada el 29 de Abril de 2013.

extranjeras se interesan más por nuestra cultura indígena y se muestra respetuosa. Porque sabe el valor de lo que significan las culturas milenarias, que les ha **permitido avanzar a la humanidad [...]** De ninguna manera se trata de exagerar, que todo lo culturalmente indígena es lo bueno. Sino que, debemos tener la gran capacidad de mantener y conservar todo lo mejor de nuestra cultura, desechar lo negativo, y sin perder identidad, anexar otros agregados culturales externos, que sirvan para nuestra superación [...]. Para empezar; todos los padres deberían enseñar a sus hijos a hablar y a sentirse orgullosos de su lengua materna, y en forma conjunta los educadores; rescatar, difundir y enaltecer los valores, principios y conocimientos indígenas de los sabios mazatecos entre los estudiantes, por **ejemplo: El calendario agrícola mazateco, la medicina tradicional, etcétera.**¹³¹ Otra voz huasteca se queja: **“La espiritualidad también se ha convertido en una mercancía más, que se vende en forma de libros o mensajes televisivos [...]** Yo preguntaría ¿Qué lugar ocupan los abuelitos y curanderos en su comunidad o pueblo? Claro está que cada día pierden importancia tanto al interior de la familia **como de las mismas autoridades y, por desgracia su conocimiento está perdido.**”¹³²

Este conocimiento es el que gira alrededor del ritual chamánico mazateco. Su contraparte es el turismo del *posttiempo* (Estrada), del *neochamanismo* (Costa), del *neohippismo* (García Cerqueda), de la *modernidad* (Demanget, Jacorzinsky, etc.). Lo cierto es que es necesaria una mayor precisión respecto a este tipo de turistas y ubicarlo respecto a otro tipo de visitantes que permitan identificar un perfil de estos, fuera ya del contexto contracultural de los sesentas, pero sí de uno nuevo y de un nuevo tipo de reacciones y acciones desde lo local. Y es que justamente partimos de la crisis de la *modernidad*, por un lado, y de la crisis del indigenismo, por otro, que tienen como sus contrapartes a los procesos contraculturales y a los movimientos indígenas, por lo que estamos ante un proceso *sui generis* que requiere de todos los enfoques posibles.

Magali Demanget en el ensayo **“Cuando llega el Turismo. Geografía Sagrada y construcción del paisaje en la Mazateca Alta, Oaxaca”**, parte de concepciones de

¹³¹ Campos Flores, Juan, “Pérdida de identidad cultural”, en *La Faena*, año 2, número 14, 2001, pp. 24-25.

¹³² Fernández, Mario, “María Sabina” en *La Faena*. año 3, número 29, mayo-junio de 2003, pp. 22-23.

paisaje disimiles entre las que tienen los visitantes y la que tienen los chamanes mazatecos. Los visitantes que llegan a Huautla huyen de la modernidad,¹³³ **mientras los chamanes ven su entorno como “el espacio de relaciones rituales y sociales.”**¹³⁴ Pero los actores locales, incluyendo el gobierno municipal y los hombres y mujeres de conocimiento (con fines comerciales o no) identifican las expectativas y captan muy bien las concepciones del visitante. A lo largo de las páginas de esta obra conjunta de antropólogos, se refieren los ejemplos de nuevas significaciones del patrimonio huautleco por parte de los huautlecos mismos.

Al respecto refiere Demanget: **“Uno de los objetivos de esta ‘tradición inventada’ [...] consistía entonces en recrear la legitimidad del nuevo sistema político. En los últimos tiempos, observamos el reforzamiento de las políticas culturales municipales. Se trata de asegurar la memoria de su trienio a los presidentes de diferentes partidos [...] Con este fin, se moviliza la figura de María Sabina, organizando eventos y obras culturales [...] La gente de conocimiento, mientras que critica el turismo, hace resaltar su notoriedad frente a los extranjeros, garantía de un poder que trasciende fronteras. Por otra parte, promotores culturales se apoyan sobre el evento turístico para reconstruir una tradición que ate el hilo roto de la continuidad. Así, si el turismo se desarrolló en Huautla, fue porque en cierta medida se relacionaba no solamente con las rupturas relativas al ‘progreso’, sino también con el sistema simbólico local [...] los intelectuales locales, fabrican su historia, reconstruyen su pasado y se dedican a la patrimonialización de elementos considerados como emblemáticos de su cultura.”**¹³⁵

Por otra parte, la llegada de nuevos turistas como las expediciones científicas al Sistema Huautla de sótanos y cavernas, de antropólogos (en mi caso politólogos) así como el ecoturismo, el turismo de aventura, el turismo cultural en el caso de Día de Muertos, etc., representan nuevos impactos particulares ya sean económicos,

¹³³ Demanget señala: “Las montañas constituyen el límite que separa la sociedad desencantada de este lugar exótico protegido por un escudo de nubes [...] Se puede señalar que esta apreciación tiene sin duda sus raíces en el siglo XVIII con los Románticos, cuando se estaba formando el concepto de paisaje tal como lo conocemos hoy día bajo su ángulo estético.” en Demanget, Magali, “*Cuando llega el turismo. Geografía sagrada y construcción del paisaje en la mazateca alta, Oaxaca*” en Jacorzynski, Witold y María Teresa Rodríguez, *op. cit.*, p. 33, obra inédita.

¹³⁴ *Ídem.*

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 44-47.

políticos y sociales en la localidad receptora. En el caso de la práctica ritual de Huautla, una primera lectura de los impactos nos remite a la comercialización de lo **sagrado en el caso de los “niños santos”**, o en su defecto, a la folclorización de sus saberes tradicionales a través de las muestras que realizan algunos chamanes en el extranjero, o en el caso de los festivales, de lo que denominan medicina tradicional. No obstante, la problemática se complejiza y se vuelve más contradictoria al reparar en la diversidad de las opiniones vertidas en Huautla. Desde la perspectiva institucional hasta el papel de las organizaciones de médicos tradicionales, culturales, la iglesia, el municipio, etc., se pasa por un verdadero mosaico de puntos de vista que deben ser tomados en cuenta para la construcción de un problema común.

No obstante, existe un **denominador común, un “capital simbólico” como refiere Blanca Mónica Marín con base en el sociólogo Pierre Bourdieu: “Aunque los agentes compitan por diferentes capitales en sus campos correspondientes (capital económico, político, cultural, etc.), para realizar el juego necesitan un tipo de capital mediador algo que Bourdieu llama ‘capital simbólico’ [...] Todos quieren ser los ganadores de distintos capitales dentro del campo. La lucha por el capital simbólico y económico representa en este espacio un verdadero conflicto.”**¹³⁶

Ya Luis F. Aguilar Villanueva nos había advertido estas dinámicas desde el proceso decisorio de las políticas como “[...] juegos de fuerzas entre grupos con intereses propios, con victorias y derrotas. La política es entonces la resultante de enfrentamientos y compromisos, de competiciones y coaliciones, de conflictos y **transacciones convenientes.**”¹³⁷

Las instituciones

Uno de estos actores que compiten dentro del juego por el capital simbólico son las instituciones, de donde emerge la política pública. Como vimos, en un primer momento habían actuado bajo los modelos del indigenismo, entrando en un

¹³⁶ Marín, Blanca Mónica, “*El festival María Sabina como campo social*” en Jacorzynski, Witold y María Teresa Rodríguez, *op. cit.*, p. 135,150.

¹³⁷ Aguilar Villanueva, Luis F., *La hechura de las políticas*, México, Porrúa, 1992, p. 38.

proceso de cambio de perspectivas que impactan en el diseño de los planes y programas de la administración federal, estatal y especialmente local, como vimos a raíz de nuevos significados culturales.

Las acciones de gobierno en Huautla en lo que respecta a la cultura, tienen el alcance de los tres órdenes y se basan en enfoques diferentes. Más allá de si la **cuestión del ritual chamánico mazateco se aborda bajo los enfoques “esencialistas” o de “relativismo cultural”, los cuales son enfoques que nos vienen desde la antropología**, desde la perspectiva de los enfoques de las políticas públicas, el tema del ritual con hongos se debe definir como un problema público (o no), dependiendo de lo que consideren o no problemático los actores locales diferenciados. Solo desde la participación de la mayor parte de los actores es posible diseñar acciones efectivas en conjunto con las instituciones o el gobierno local. Aclarados estos puntos, podemos avanzar en el papel que las instituciones juegan en Huautla.

La administración pública federal

La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, reformada en 2001, **señala que “La federación, los estados y los municipios, para promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria, establecerán las instituciones y determinarán las políticas necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos.”** (Artículo 2, apartado B). Así mismo, establece que estas autoridades tienen la obligación de impulsar el desarrollo, garantizar la escolaridad y la educación bilingüe e intercultural, asegurar el acceso a la salud, aprovechar la medicina tradicional, acceso a los servicios sociales básicos, acceso a la vivienda, extender la red de comunicaciones, apoyar actividades productivas, consultar a los pueblos indígenas, apoyar a la mujer indígena, entre varias otras. Por tal motivo la federación y algunos de los estados y los municipios han incorporado a sus Constituciones estas obligaciones que se han traducido en la reconfiguración de los marcos normativos (Oaxaca es uno de ellos), la creación de instituciones indígenas

y las adecuaciones consecuentes en los planes sectoriales o regionales y en los programas diseñados a partir de las reformas.

Son tres instituciones las que se encargan de hacer valer los preceptos constitucionales en el tema que nos ocupa. La Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), “[...] fue creada el 21 de mayo de 2003, como un organismo descentralizado de la Administración Pública Federal, no sectorizado, con personalidad jurídica, con patrimonio propio, con autonomía operativa, técnica, **presupuestal y administrativa** [...] se estableció como instancia de consulta obligada en materia indígena para el conjunto de la Administración Pública Federal, así como de evaluación de los programas y acciones de gobierno y de capacitación de servidores públicos federales, estatales y municipales para mejorar la atención a la población indígena [...] la CDI define el **desarrollo con identidad** para los pueblos y las comunidades indígenas, como el objetivo en torno al cual se han de articular los esfuerzos de las dependencias y entidades de todas las instituciones, de los diferentes órdenes de gobierno y de todos los actores sociales [...] Esta dependencia tiene establecido un sistema de consulta hacia los pueblos y comunidades indígenas para mejorar el diseño de políticas públicas en los ámbitos que les **atañen directamente** [...] A fin de avanzar hacia nuevos modelos de gestión del desarrollo con un enfoque territorial, se apoya la integración de diagnósticos en la escala local, municipal y regional que incluyan el ordenamiento ecológico territorial y consideren las particularidades culturales, promoviendo los acuerdos necesarios entre los tres órdenes de gobierno y la población local para apoyar la elaboración de planes de desarrollo de largo plazo que sean sustentables, integrales **y culturalmente pertinentes...**”¹³⁸

Por su parte, la Dirección de Culturas Populares e indígenas del **CONACULTA** “[...] tiene más de 30 años de promover el estudio, conservación, difusión y desarrollo de las culturas populares e indígenas de México. Su objetivo es fomentar la preservación y la difusión de las manifestaciones populares, urbanas, rurales e **indígenas** [...] En materia de la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI) y en cumplimiento a los compromisos adquiridos con la UNESCO, esta

¹³⁸ <http://www.cdi.gob.mx> consultada el 08 de octubre de 2014.

dirección lleva a cabo la revisión de expedientes del PCI de otros países para su evaluación e incorporación a la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial y el fomento a la participación de especialistas, funcionarios, portadores, creadores, así como promotores culturales institucionales e independientes para la generación de políticas públicas que permitan visibilizar, **proteger y salvaguardar dicho patrimonio en México.**¹³⁹

Ambas instituciones operan diferentes programas a través de sus células estatales, regionales o locales. En el caso de la CDI, en Huautla aún funciona el Centro Coordinador para el Desarrollo Indígena, su nuevo nombre, y opera con los cuatro programas fundamentales en los municipios mazatecos: Programa de Infraestructura Indígena (PROII), Programa de Apoyo a la Educación Indígena (PAEI), Programa para Mejoramiento de la Producción y Productividad Indígena (PROIN) y el Programa Derechos Indígenas (PRODEI).¹⁴⁰

Así mismo, la Dirección de Culturas Populares e Indígenas opera fundamentalmente con los programas: Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMYC), con el Programa de Arte Popular, el Programa para el Desarrollo Integral de las Culturas de los Pueblos y Comunidades Indígenas (PRODICI) y con los programas editoriales, de patrimonio cultural inmaterial y demás específicos en zonas migrantes a través de las Delegaciones de la dirección.

Por último, la Dirección de Medicina Tradicional y Desarrollo Intercultural de la **Secretaría de Salud** “[...] nace en el contexto al reconocimiento a la diversidad cultural de nuestras poblaciones mestizas e indígenas y ante la emergencia de nuevos paradigmas en la definición de los programas de atención a la salud; ha venido impulsando un modelo intercultural [...] con el fin de incidir en la

¹³⁹ <http://www.culturaspopulareseindigenas.gob.mx> consultado el 08 de octubre de 2014.

¹⁴⁰ De acuerdo al personal del centro, los programas operan con el sistema de ventanillas para la recepción de las solicitudes de los apoyos normalmente a comienzos de año. Estos proyectos van desde la construcción de viviendas hasta el mejoramiento de la producción (aves de postura, cultivo de café, etc.). Según la información dada por el director del centro, en todo el año 2013 se aprobaron 42 proyectos, y en 2014 en el mes de julio se habían recibido 205 solicitudes, aprobándose 38 proyectos en la región, de los que Huautla es beneficiaria de sólo 4 proyectos por año.

resolución institucional de las problemáticas en estos temas y la definición de una política respecto a la medicina tradicional mexicana, las denominadas Medicinas Complementarias, presentes en las preferencias de la sociedad y la oferta de **servicios.**¹⁴¹

Las unidades de medicina tradicional operan desde las secretarías de salud de cada estado de acuerdo a los lineamientos de la Secretaría de Salud establecidos desde las reformas constitucionales de 2001, así como de los diversos convenios internacionales. Esto se refleja en la normativa vigente de la medicina tradicional mexicana que procura la interculturalidad para reglamentar sus prácticas y sus medicamentos (herbolaria), y en la instalación y acondicionamiento de las clínicas de salud de un espacio para los médicos tradicionales. Esto solamente ha sucedido en algunas zonas indígenas del país. (Cherán, Cuetzalán, etc.)

Las tres instituciones mencionadas convergen en los programas y apoyos que otorgan a los médicos tradicionales, así, el ritual chamánico mazateco cabe en cualquiera de las dos concepciones, una puramente medicinal y terapéutica, y la otra puramente cultural. No obstante, como veremos a continuación, para el caso de Huautla, las concepciones institucionales no se agotan en estas, existe una tercera concepción turística del ritual desde donde la administración pública local construye la problemática.

El gobierno municipal

En el caso del Ayuntamiento de Huautla 2014-2016, efectivamente la llegada de visitantes ha tenido repercusión en la concepción del ritual chamánico como producto turístico, y queda incluido en el Plan de Desarrollo Municipal en el subcapítulo turístico de la parte V, Problemas Detectados y Soluciones Estratégicas.

¹⁴¹ <http://www.dgplades.salud.gob.mx/> consultado el 8 de octubre de 2014.

Cuadro 2. Problemas detectados y soluciones estratégicas.¹⁴²

Causas	Problema	Efectos
Desinterés y falta de atención en el sector por parte de las autoridades municipales y estatales.	Bajo desarrollo turístico	No se han organizado actividades de atracción para el turismo como ferias, exposiciones, jornadas, festivales, encuentros o convenciones. Pérdida de los conocimientos y raíces propias del municipio, sobre todo medicina tradicional y lengua. No se ha gestionado recursos de apoyo para detonar el sector en el municipio. No se ofrece un servicio de excursiones temáticas para ecoturistas y turistas culturales. No se cuenta con una infraestructura turística con capacidad para recibir mayor turismo.
Ausencia de una planeación integral con criterios consistentes y elementos articulados sobre temas como imagen visual, capacitación, difusión de información, logística y organización de eventos que disminuyen la diversidad, calidad y eficiencia de los servicios brindados al turista.	Bajo desarrollo turístico	Referencias negativas que debilitan los pocos esfuerzos promocionales y frenan el crecimiento del sector.
Falta de capacitación en información	Bajo desarrollo turístico	No se cuenta con personal que tenga estudio enfocados al sector turismo.
No se ha considerado impulsar nuevos proyectos de turismo alternativo en las zonas del municipio con gran potencial.	Bajo desarrollo turístico	Desempleo. Migración de la población en edad productiva.

¹⁴² H. Ayuntamiento Municipal Huautla de Jiménez, *Plan de Desarrollo Municipal: Huautla de Jiménez, Oaxaca. Trienio 2014-2016*, México, H. Ayuntamiento Municipal Huautla de Jiménez, p. 70.

En la solución 6, “Posicionar a Huautla de Jiménez como uno de los principales destinos turísticos del estado de Oaxaca” se plantean las siguientes soluciones:

Cuadro 3. Propuestas y expectativas.¹⁴³

CONJUNTO DE SOLUCIONES	CONDICIÓN POSITIVA A FUTURO
<p>Invertir en la construcción de un centro de medicina tradicional, mismo que estará enfocado a un sector de turismo sin explotar en la región, como un atractivo único, utilizando el potencial de los conocimientos ancestrales que se tienen al respecto.</p>	<p>El centro de medicina tradicional sería el principal atractivo turístico ubicado en una posición estratégica, a partir del cual se conduciría al turismo atraído por las características únicas de este hacia otros destinos dentro del mismo municipio, aumentando con ello su estancia de visita y en consecuencia la derrama económica para un considerable número de habitantes en edad productiva.</p> <p>Al aumentar la afluencia y permanencia turística los requerimientos de servicios de atención, guía, logística, entre otros, también aumentaría en proporción, con lo cual se generarían empleos y se frenaría en forma importante la migración.</p> <p>Por tratarse de un centro de medicina tradicional, al mismo tiempo se estará promoviendo la cultura de un desarrollo sustentable, aprovechando con responsabilidad los recursos naturales disponibles en nuestros ecosistemas y acercando al turismo a un encuentro con las raíces más antiguas de nuestra etnia. Se proveerá a los médicos tradicionales de una infraestructura digna para el ejercicio de sus conocimientos.</p> <p>Rescate de la lengua nativa, pues muchas de las plantas e implementos utilizados solo se manejan por su nombre indígena.</p>

¹⁴³ *Ibid.*, p 84-85.

Elaborar un programa de planeación para el desarrollo turístico del municipio.	Mejorar notablemente la imagen visual de la cabecera municipal, así como de los principales destinos de interés turístico al interior del municipio.
Realizar estudios para identificar los destinos de mayor interés turístico en el municipio e invertir en su promoción tanto a nivel estatal como a nivel nacional e internacional.	Incrementar el flujo y la estancia de turistas hacia Huautla de Jiménez.
Invertir recursos municipales y producto de la gestión ante las instancias correspondientes para difundir información acerca de la diversidad de atractivos turísticos en el municipio de Huautla de Jiménez.	Generar referencias positivas e interés en visitar el municipio, lo que sin lugar a dudas contribuirá al crecimiento del sector turismo
Aplicar estrategias de promoción asertivas y dirigidas a poblaciones objetivo.	Incrementar el flujo y la estancia de turistas hacia Huautla de Jiménez.
Construcción de infraestructura de hospedaje rústico, servicios y actividades adicionales como senderismo y rutas ciclistas.	Alternativas atractivas hacia nichos específicos.
Capacitación a los prestadores de servicios eco turísticos en temas de hospitalidad.	Mejora en la calidad de los servicios ofrecidos a los visitantes que fomenten una imagen positiva de Huautla de Jiménez.
Ampliar y dar mantenimiento a la red de caminos municipal.	Mejorar la conectividad entre la cabecera municipal y las localidades.

Cabe decir que existen proyectos desde hace varios trienios como el centro de la medicina tradicional que ha sido ideado por los actores huautlecos como la **Organización de Médicos Tradicionales, “María Sabina”**, actores referentes en materia de cultura como el periodista Juan García Carrera, el Centro Coordinador de Huautla (INI) y más recientemente, por los familiares sobrevivientes de María Sabina, sin la connotación turística que se propone en el plan municipal. Así también, existió una mención al museo “María Sabina” en el plan de desarrollo municipal 2011-2013 como “acciones” a realizar en el rubro “cultura y deportes”¹⁴⁴ y más atrás en 2005, se hizo una mención del proyecto “Casa del curandero” en el *“Plan para el desarrollo integral, sustentable y pluricultural: Huautla de*

¹⁴⁴ H. Ayuntamiento Municipal Huautla de Jiménez, *Plan de Desarrollo Municipal: Huautla de Jiménez, Oaxaca. Trienio 2011-2013*, México, H. Ayuntamiento Municipal Huautla de Jiménez, p. 117.

Jiménez”, el ayuntamiento de entonces lo presentó como museo municipal, junto con una serie de programas de cultura como el nombrado *“Patrimonio Cultural de Huautla, Chikon Tohoxo”* que preveía un apoyo para la conservación de este cerro sagrado así como para los rituales de curación, no obstante, dicho programa y proyecto nunca se llevaron a cabo ni se tienen planes ni programas similares por parte de la administración actual, con la salvedad de la referencia a la solución *“Realizar estudios para identificar los destinos de mayor interés turístico en el municipio e invertir en su promoción tanto a nivel estatal como a nivel nacional e internacional.”*

Se trata pues de proyectos, turísticos o no, con carácter de urgente, pues a pesar de los años en el tintero, no ha habido resultados a favor de este centro de la medicina tradicional, cuya importancia, más allá del turismo, constituye un medio más eficaz para el ejercicio de los rituales de curación frente al uso comercial que se hace del llamado **“niño santo”**. El problema de esta perspectiva meramente económica y sin regulación del patrimonio mazateco radica en que el turismo que visita Huautla frecuentemente es víctima de charlatanes que no ofrece una experiencia satisfactoria próxima a la medicina mazateca y por el contrario muchas veces resulta bastante desagradable para el visitante, pues estos comerciantes no siguen ni recomiendan al turista ninguna de las reglas del ritual con hongos.

No obstante, esta perspectiva turística no siempre resulta idónea, pues de todas maneras se propone un uso comercial-turístico que podría seguir descontextualizando el ritual sagrado. Pero autores como Boege no lo creen así, pues afirma que los curanderos y chamanes de la sierra mazateca tienen sus más profundos secretos bien protegidos en los *linajes chamánicos*, constituyendo éste un medio de resistencia frente al exterior.¹⁴⁵ Ideas como esta son reforzadas por otros autores como Diego Falcón Manzano, a quien García Cerqueda cita: **“...cuando comprendí que, en realidad, este tipo de 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**

¹⁴⁵ Plática informal con Eckart Boege en el congreso del INAH *“La etnografía y los desafíos del México Contemporáneo”*, octubre 2014.

Chamanes del contacto de 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 para alguien ajeno a su cultura, cuya motivación es tan solo la **curiosidad...**¹⁴⁶

Teniendo en cuenta todo lo anterior, el caso del chamanismo mazateco es un claro ejemplo de multiplicidad de perspectivas. No puede dudarse del terreno ganado en materia de derechos, reconocimiento y reivindicaciones a raíz de los movimientos indígenas y de la recomposición étnica a nivel nacional, pero en casos como éste, observamos la desagregación conceptual que si bien son reflejo de la complejidad del asunto y describen una situación problemática, ésta se realiza desde categorías externas. Para las instituciones gubernamentales puede ser un patrimonio a salvaguardar, una medicina tradicional o una actividad relacionada al turismo. Para las disciplinas científicas, una manera de relacionarse con el entorno, un juego de lenguaje, una lucha por el capital simbólico, un sistema de creencias, una forma de resistencia, una psicología autóctona, o un problema público.

Las perspectivas anteriores se operacionalizan desde una lengua ajena, y si actualmente contamos con todas ellas, es solamente a causa de la intervención y la **mirada desde el exterior. Este “destazamiento” conceptual** que a pesar de su abstracción incide y se interioriza en los actores locales y la falta de acciones efectivas en cualquiera de sus partes, en poco ayuda para conocer el papel efectivo y práctico de los *chjota chjine*, perdiéndose la oportunidad de aprender de ellos, de su papel político, de sus leyes y de su relación con el entorno.

Si a esto le agregamos el papel de desagregación que juegan los “aparatos de hegemonía” en la región, tenemos que en Huautla es muy difícil lograr acuerdos en los actores particularmente cuando existe una disputa por el patrimonio local. No obstante, existen algunas iniciativas que sí han logrado prosperar, tal es el caso del Festival de la Medicina Tradicional “María Sabina” y del proyecto de los familiares

¹⁴⁶ Falcón Manzano, *op. cit.*, p. 176.

de barrio Fortín. La manera en que se ha producido esto último y los retos a los que se enfrenta el proyecto, es lo que veremos en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO III
LA REAPROPIACIÓN DE UN LEGADO: EL CASO DE MARÍA SABINA



“Mural en el interior de la casa-museo María Sabina”. René A., 2014

III

LA REAPROPIACIÓN DE UN LEGADO: EL CASO DE MARÍA SABINA

3.1 María Sabina, la sabia de los hongos

Tal fue el título del libro que en 1977 *Siglo XXI* editó bajo la autoría de Álvaro Estrada y que, siendo la primera biografía de María Sabina, alcanzó una gran difusión. En la obra de este escritor huasteco se narran los principales rasgos de la vida de Sabina, desde los primeros recuerdos de su infancia hasta sus sufrimientos a causa de sus distintos esposos e hijos. Por supuesto, **la primera “velada”** (ritual) con Robert Gordon Wasson también se describe en este libro, así como uno de los primeros testimonios de María Sabina sobre cómo obtuvo el don de la curación y **de “ver” a través de los “niños santos” (como ella les llamaba a los hongos, *Nixti Santo*)**. Esta publicación aún hoy en día es de fácil acceso y es la más difundida sobre María Sabina.¹⁴⁷

Por su parte, en 1979 se realizó el documental intitulado *“María Sabina, Mujer Espíritu”*, auspiciado por Margarita López Portillo, hermana del entonces presidente José López Portillo, a través del Instituto Mexicano del Cine (IMCINE) de la que era directora, y que fue dirigido por el joven y reconocido cineasta Nicolás Echevarría, poniéndole voz el intelectual y político oaxaqueño Andrés Henestrosa y comentado por Jorge Ayala Blanco.¹⁴⁸ Es evidente que para entonces la fama de la sacerdotisa era ya considerable y se extendía más allá de las fronteras de México, pues fueron muchos los escritores, estudiantes, poetas, científicos, políticos, periodistas y personalidades de la música de otras partes del mundo que la

¹⁴⁷ Estrada, Álvaro, *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos; con traducción de cantos chamánicos, mazatecos, cantados por María Sabina*, México, Siglo XXI, 1977, 164 páginas.

¹⁴⁸ Véase *“María Sabina Mujer Espíritu 1979”* en <http://www.youtube.com/watch?v=NO3pGCxxFc4> y *“Entrevista Nicolás Echevarría (Mujer Espíritu)”* en <http://www.youtube.com/watch?v=JLezUssBSVg> consultados el 5 de mayo de 2013.

visitaban, principalmente de los Estados Unidos y Europa. Los relatos de las visitas de artistas como *The Rolling Stones* o *The Beatles* son lugar común entre los lugareños de Huautla de Jiménez. Realidad o no, como vimos, la atmósfera que se respiraba en Huautla durante los años sesenta y setenta era la de un verdadero paraíso de la alucinación.

No obstante, como vimos en el capítulo anterior, el ritual de los hongos fue dado a conocer en el extranjero décadas atrás en la revista *Life* en Estados Unidos en mayo y junio de 1957. Gordon Wasson había estado en la sierra mazateca desde 1953 y conoció a María Sabina hasta 1955. Wasson se había adentrado en los terrenos de la micología desde antes y su búsqueda lo condujo a científicos conocedores del tema como Robert Weitlaner, Roger Heim y Albert Hoffman. De esta manera, los investigadores extranjeros contribuyeron a crear el marco conceptual no sólo de la micología y la etnomicología, sino también del fenómeno contracultural más adelante conocido como psicodelia.

También en el plano latinoamericano, y desde distintas actividades intelectuales y artísticas, los escritores e investigadores como el premio nobel de literatura Camilo José Cela, el psiquiatra y ex funcionario público mexicano Salvador Roquet, el desaparecido psicólogo Jacobo Grinberg-Zylberbaum, el escritor y poeta Gutierre Tibón y los periodistas Luis Suárez y Fernando Benítez, refirieron el fenómeno de **María Sabina** en obras como *“María Sabina. Oratorio dividido en 1 pregón (que se repite) y 5 melopeas”* (1967), *“Los chamanes de México”* en sus siete volúmenes de los años ochenta, *“La ciudad de los hongos alucinantes”* (1983), *“México antiguo en el siglo XX”* (1969) y la célebre colección *“Los indios de México”* de Benítez del que se desprende el tomo referente a los mazatecos, y en específico, a su experiencia con los hongos alucinógenos en compañía de la chamana, *“Los hongos alucinantes”* (1964).

Al respecto, Fernando Benítez nos ofrece una de las más bellas descripciones de esta mujer chamana: **“María Sabina no es precisamente seria, sino grave y digna,** como son casi siempre los indios. A pesar de que el auge de los hongos ha determinado la aparición de charlatanes sin escrúpulos, de los rencores y de los

celos causados por la competencia comercial, no es violenta ni se expresa con acritud de los farsantes. Lejos de mostrar orgullo o presunción, viste un huipil mazateco desteñido y aun muy remendado del que asoman sus pies descalzos. De cerca, o después de tratarla algunos minutos, termina imponiéndose. Un dominio de sí misma, una perfecta naturalidad, una conciencia de su poder que sólo se expresa en la mirada profunda de sus ojos, unida al sosiego de toda su figura, hacen de ella ciertamente una personalidad extraordinaria. Sabe que es famosa –guarda los retratos y los artículos que han publicado sobre ella-, pero no le gusta hablar del asunto. Como todos los suyos, es pequeña y delgada e incluso sería demasiado delgada si no fuera por los músculos cada vez más visibles que asoman bajo su piel oscura. El pelo, dividido por una raya, es negro todavía, como las cejas, espesas y abundantes, cosa rara en las indias; tiene los pómulos salientes, fuerte y ancha la nariz, la boca grande y elocuente. Su vida de campesina, el haber sostenido durante muchos años a su familia, los viajes que emprende a pie y las largas veladas donde ejerce su profesión de curandera en las que canta cinco o seis horas, baila y maneja elementos de percusión, fuma y bebe aguardiente, no parecen haber disminuido su prodigiosa energía. Muchos mazatecos suben a buscarla hasta su cabaña solitaria, le consultan sus problemas, tienen fe en sus curaciones, la rodean de consideración y respeto. María Sabina no le da una exagerada importancia a su elevada categoría. En vez de rodearse de misterio, se la ve en la calle rodeada de bultos o sentarse llena de humildad en un rincón de la iglesia. Su frecuentación y manejo de lo sagrado no le impiden cumplir sus deberes familiares y de tal modo aparecen unidas sus dos existencias que no oficia en ninguna ceremonia sin que esté presente uno de sus nietos. El niño se duerme enroscado, como un cordero, apoyando la cabeza en sus piernas recogidas. María Sabina lo acaricia de tarde en tarde y cuando despierta le ofrece pan o lo cubre con un rebozo. A Tolstoi, sin duda, le hubiera gustado conocer a esta pequeña vieja que habla con Dios cara a cara, vive en estado de pureza, gana su pan buscando remedios en la montaña y curando los padecimientos morales y físicos de los suyos, es una mística y al mismo tiempo una mujer que con grandes sacrificios y dolores va realizando esta tarea difícil –sobre todo en el campo mexicano-, de sacar adelante –simplemente hacer vivir-, a los **niños, a las mujeres y a los viejos de su numerosa familia.**¹⁴⁹

¹⁴⁹ Benítez, Fernando, “*Los hongos alucinantes*”, México, Editorial Era, 1964, pp. 81-82.

Además de Benítez y de Estrada, existen otros autores huautlecos que han trabajado sobre la vida de Sabina. Resulta esclarecedora la labor del periodista **Juan García Carrera, autor de “La otra vida de María Sabina” (2000), en donde denuncia la ingratitud que en los últimos días de la curandera quedó de manifiesta entre quienes se decían sus amigos y familiares. García Carrera remarca el poco interés de las personas que la rodeaban por su salud -que empeoró hasta 1985- y por lo que ella demandaba como suyo: las regalías de la película de 1979 “Mujer Espiritu”. El trato que recibió en el Distrito Federal en las oficinas de Margarita López Portillo -según relata el autor- dejó mucho que desear. Ésta y otros tipos de denuncias y señalamientos se encuentran a lo largo de sus publicaciones, incluyendo sus artículos y libros como “El heredero espiritual de María Sabina” (2010).**

Impulsor del *Festival Artístico y Cultural María Sabina* y fundador de la revista local *La Faena*, García Carrera resulta referencia obligada para conocer esa otra parte de la vida de la sacerdotisa, de la que se sabe poco y que resalta al conocer las contradictorias condiciones en las que vivió sus últimos días. A pesar de su fama nacional e internacional, la contradicción se encuentra en el poco genuino interés por su persona y por las condiciones de pobreza en las que vivía. Las ansias de publicidad y de reconocimiento público de gran parte de la gente que se le acercaba quedaron en evidencia, y como se puede constatar aún hoy en día, se deja ver el oportunismo de mucha gente al tratar de beneficiarse de su nombre e imagen. En la negación, el regateo y las pocas consideraciones que se tuvieron y se tienen para la vida y memoria de la sabia de los hongos, surgen hoy en día nuevas reivindicaciones.

El paso de María Sabina a la cultura popular se dio a través de los reportajes de las cadenas televisivas, de documentales, de conferencias y de visitas de la propia curandera a la capital mexicana; de libros y artículos difundidos en prensa escrita (revistas y periódicos) así como de la propagación de su imagen en playeras, mantas y demás espacios susceptibles de ser reproducidos; en canciones como “*María Sabina*”, del grupo mexicano *El Tri*, *Santa Sabina*, etc., también contribuyeron a su popularización en el folclore mexicano y latinoamericano hasta

nuestros días. Es así como María Sabina, con su tradición, se inscribió en el panteón de los iconos nacionales y como fenómeno contracultural, resulta único e irrepetible, una rareza que ese mundo del indio negado y la tradición prehispánica legaron espontáneamente a la generación actual.

3.2 Después de María Sabina

María Sabina falleció el 22 de noviembre de 1985 a la edad de 95 años en el hospital del IMSS en la capital del estado de Oaxaca. Murió prácticamente sola y en medio de la pobreza. Al funeral asistieron más de 3,000 personas y numerosos medios nacionales para cubrir la noticia. Desde entonces, su tradición chamánica ha tenido continuidad en su familia y se conservó a través de por lo menos tres de sus familiares: su hija María Apolonia y sus nietos Eduardo Valladares y Filogonio García. De los tres que se dedicaron a este oficio tradicional solo queda con vida este último. Al vivir casi todos con sus familias en el cerro Fortín, el lugar en donde Sabina vivió quedó dividido por la herencia que procuró dejarles a sus diversos **parientes. Hoy en día el “campamento de la alucinación” sigue** siendo frecuentado por visitantes de todas partes.

Luego de su fallecimiento se hizo sentir entre los médicos tradicionales la importancia de la sacerdotisa de los hongos como icono de la medicina tradicional. A principios de los noventa surgieron las primeras organizaciones de médicos tradicionales del estado de Oaxaca. Como vimos en el primer capítulo, el INI jugó un papel en esto a través de los Fondos Regionales que estimulaban la creación de organizaciones con distintos fines. Una de éstas es la Organización de Médicos **Tradicionales, “María Sabina” A.C., cuyo presidente actual es Arturo Ortiz,** habitante de Huautla de Jiménez y uno de los impulsores del actual Festival **Artístico y Cultural “María Sabina” y de la “Casa del Curandero Mazateco”** junto con el periodista Juan García Carrera, Juan Campos Flores (INI) y Santiago Cortés **Martínez (líder de otra organización cultural, “Pequeños que Brotan”).** En entrevista con Arturo Ortiz, nos comentó que en un principio el INI había apoyado a su organización a fines de los años noventa. Hoy en día cuenta con el apoyo de la Secretaría de Salud, de la Secretaría de Asuntos Indígenas del estado de Oaxaca, así

como de asesores como el Dr. Ignacio Bernal. A su vez, hubo un intento de cooperación entre el IMSS local y los médicos tradicionales que a la fecha no se ha materializado en programas de intercambio de experiencias en la sierra mazateca.¹⁵⁰

Así mismo, el proyecto del centro de la medicina tradicional constaba de la adquisición de un terreno en las inmediaciones de la casa donde había vivido María Sabina en barrio Fortín. El objetivo todavía a principios del año 2000 -año en que se realizaron los primeros trabajos- **era la fundación de un “Museo y Casa del Curandero”**.¹⁵¹ En el año 2001 se publicó en la revista local *La Faena* que era ya **formal el proyecto “Casa de los curanderos mazatecos” y el museo de la sacerdotisa, pero que se requerían de “faenas” para aplanar el terreno adquirido para posteriormente asignar recursos del municipio, aunque también se reconocía, que existía oposición política dentro del ayuntamiento a decir del edil suplente Marcos Tejeda.**¹⁵²

Para el año 2003 se publicó en la misma revista que dicho proyecto “[...] desde hace más de un año está detenido en el municipio de Huautla, autoridades van y vienen y el proyecto no se concreta, aún cuando el INI local, algunos curanderos y la revista *La Faena* han hecho grandes esfuerzos”. Y se añade: **“Si en Huautla, las autoridades fueran más conscientes de este enorme legado cultural con el que cuentan, apoyando este proyecto para que estos sabios curanderos tuvieran un lugar adecuado donde realizar sus prácticas, serían un ejemplo para el país. Y sobre todo una forma de preservar y valorar este conocimiento, para que estos sabios no desaparezcan y sigan protegiendo al espíritu a través de la poesía divina.”**¹⁵³ Así también, recordemos que todavía en 2005, se hizo mención de los proyectos “Casa del curandero” y “*Chikon Tohoxo*” sin que se llevaran a cabo.

¹⁵⁰ Entrevista realizada el 29 de abril de 2013.

¹⁵¹ García Carrera, Juan, *La otra vida de María Sabina*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2010, pp. 142-143.

¹⁵² La Faena, “*Es formal ya la construcción del Museo a María Sabina*” en *La Faena*. Año 2, número 18, agosto de 2001, pp. 10-11.

¹⁵³ Fernández, Mario, “*María Sabina*” en *La Faena*, año 3, número 29, mayo-junio de 2003, pp. 22-23.

El único proyecto que sí ha logrado concretarse es el Festival Artístico y Cultural **“María Sabina”** que a iniciativa de un grupo de huautlecos, entre los que destacan Juan García Carrera, Juan Campos Flores del INI y Jorge Vargas así como diversos funcionarios públicos del Ayuntamiento, se lleva a cabo desde 1998. Al respecto escribe García Carrera: **“Por iniciativa propia y con el sano deseo de esparcir el estrés y aburrimiento de los huautlecos en los días de julio ya señalados, y con la idea de mostrar al turismo nacional y extranjero algo similar a lo que realizaba la sabia de los hongos alucinantes en su domicilio particular, un tercio de amigos acordamos organizar el primer Festival Artístico y Cultural a María Sabina en Julio de 1998”**.¹⁵⁴ Lo anterior se realizó en el último año de la gestión del presidente municipal Raúl Méndez, pero la principal contribución estuvo a cargo del INI local a través del área de Desarrollo Social y de la Casa de la Cultura de Huautla.¹⁵⁵

Aunque originalmente la iniciativa del proyecto podría calificarse de ciudadana, la organización actual de este evento corre a cargo del ayuntamiento en turno, por lo que el Festival ha tenido que suspenderse en ciertos momentos de tensiones político-electorales. Los impulsores originales del festival poco a poco se han retraído en su participación denunciando esta **“politización del evento”**. Actualmente son los miembros de la Casa de Cultura de Huautla quienes organizan las actividades a realizar, siendo el Municipio a través de la Dirección de Cultura y Recreación y de la Regiduría de Educación, quien le otorga institucionalidad.

No obstante, en el transcurso de la presente investigación quedaron de manifiesto diversos desacuerdos y divisiones expresados en las opiniones y descalificaciones de los habitantes de Huautla de Jiménez y son múltiples y de diversa naturaleza. Los familiares de María Sabina no escapan a estas disputas, pues por ejemplo, no existe una buena relación con el periodista Juan García Carrera, último traductor de María Sabina y su sobrino de graduación. Lo que encontramos en los artículos de García Carrera en *La Faena*, es que sistemáticamente también ha publicado artículos de autoría propia sobre la vida y familia de la sacerdotisa, utilizando este

¹⁵⁴ García Carrera, Juan, “El verano en la montaña” en *La Faena*, año 8, número 56, junio-agosto de 2008, pp. 10-11.

¹⁵⁵ García Carrera, *La otra vida...* p. 144.

medio informativo para denunciar en reiteradas ocasiones a Filogonio García y a su familia, **pues a su parecer “lucran con la estampa milagrosa de su abuela.”**¹⁵⁶

Hasta ahora, estas divisiones las hemos explicado desde la perspectiva de los **aparatos de hegemonía y como resultado de éstos, de las luchas por el “capital simbólico”**. Recordémoslos otra vez aquí: la intervención estatal integradora (indigenismo), el cacicazgo y control sobre el campesinado, la intromisión de los partidos políticos en detrimento del consejo de ancianos (*Chontaj Chinka*), la expansión del magisterio, la proliferación de sectas evangélicas, las nuevas vías y medios de comunicación y la llegada del turismo y la reproducción a nivel local de **la “cultura nacional” mexicana a la que aspiran muchos huautlecos**.

Estos elementos altamente polarizadores han sido un obstáculo para el desarrollo socioeconómico de la región y la integración y cohesión interna como comunidad. Para cada uno de los elementos de desintegración étnica, se podrían dar vivos ejemplos, sin embargo, basta decir para fines de este estudio que la conjunción de todos ellos repercute a la hora de emprender acciones en conjunto. El sentido de comunidad aún vivo en las escasas faenas, convites y tequios y en la organización por barrios, inevitablemente está desapareciendo. Es así como la cultura es una de las más afectadas por este sentimiento poco solidario hacia los distintos proyectos que se han intentado hacer; desde los de rescate de la vestimenta tradicional, la lengua o los rituales de curación con hongos.

Es así como esta situación ha dado lugar en Huautla a la aparición de nuevos actores locales que buscan incidir y realizar acciones efectivas en una nueva agenda de reivindicaciones, esta vez, comenzando por aquel icono del chamanismo y de la contracultura de los años sesenta, María Sabina, pero que ahora busca rehacerse con nuevos significados mediante la voz de su descendencia. Los familiares de esta ejemplar mujer de conocimiento, se han organizado por primera vez, y demandan un espacio entre los actores locales y entre las autoridades, que a decir de ellos, siempre les había sido negado como se lo negaron las instituciones y las personas

¹⁵⁶ La Faena, “*Con inquietud y entusiasmo. Un resumen del IX Festival a María Sabina en Huautla*” en *La Faena*, año 6, número 46, julio-agosto de 2006, pp. 5-8.

que rodeaban a su “abuela” en vida, demandan la reapropiación de su legado, y con ello, la reapropiación de la actividad que por siglos han realizado los chamanes mazatecos.

3.3 El Proyecto María Sabina¹⁵⁷

Como hemos visto hasta hora, a partir de la fama de María Sabina, el uso comercial de los rituales en Huautla, la invasión contracultural, los poderes externos, y la fragmentación interna en la lucha por el capital simbólico, han sido las constantes que han impedido la construcción de acuerdos para espacios dignos para la medicina tradicional de los curanderos y chamanes mazatecos más allá de los festivales anuales.

A decir de Magali Demanget: “Los elementos del chamanismo han sido movilizadas por diversos actores locales, con fines comerciales pero también culturales y políticos, como lo atestigua su uso por instituciones como el Ayuntamiento, la Casa de Cultura María Sabina y las escuelas. De una forma general, estos emblemas étnicos son sujetos de polémicas locales y objeto de múltiples apropiaciones e **instrumentalizaciones.**”¹⁵⁸ Blanca Mónica Marín lo expone con mayor **crudeza:** “Ya que los residentes de la ultratumba no hablan, todos pueden hablar por ellos, usarlos a sus propósitos, apropiarse simbólicamente de los recuerdos e íconos.”¹⁵⁹

Pero al parecer los vivos sí hablan y en vida María Sabina habría expresado su **inconformidad sobre el manejo de su imagen:** “*Tengo que ir ante el gobierno – decía María-. No importan los malestares de mi cintura. ¿Pues que me han dado aquellos que ahora comen pura grasa? ¿Y los que se han beneficiado con mi nombre? Tengo que denunciarlos [...] Tú Margarita López Portillo, ayúdame por favor. ¿Ya no recuerdas las palabras que dijiste cuando llegaste a mi casa, antes*

¹⁵⁷ www.facebook.com/huautlamariasabina

www.youtube.com/proyectomariasabina

¹⁵⁸ Demanget, Magali, “*Cuando llega el turismo. Geografía sagrada y construcción del paisaje en la mazateca alta, Oaxaca*” en Jacorzynski, Witold y María Teresa Rodríguez, “*El encanto discreto de la modernidad, los mazatecos de ayer y hoy*”, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2014, p. 30, obra inédita.

¹⁵⁹ Marín, Blanca Mónica, “*El festival María Sabina como campo social*” en *Ibíd.*, p. 133.

*de que se filmara la película? La casa que mandaste construir tiene goteras y carece de luz. Por eso no la ocupo. Tampoco tiene agua. Quiero que mandes a tú gente para que la arregle. Por favor... ¿o acaso fue de balde el tiempo que perdí? Quiero saber qué fin tuvo el trato de la película...”*¹⁶⁰ A decir de Juan García Carrera, en ese entonces recién graduado periodista y su último traductor, a partir de 1981 comenzaron junto con algunos de los hijos y nietos de María Sabina los reclamos sobre las regalías de la película “*Mujer espíritu*” y de libros, imágenes y nombres en locales comerciales.

En efecto, es en estos contextos en los que fueron surgiendo inquietudes entre los descendientes de María Sabina, quienes fueron testigos y crecieron a la sombra de su fama *post mortem*. También fueron testigos de los primeros festivales “*María Sabina*” y de una serie de eventos en su honor, sin tener nunca la posibilidad de participar o incidir en la realización de estos eventos, ya sea, por la indisposición de sus padres, por la exclusión deliberada, por los desacuerdos con el resto de los actores locales, o por la imposibilidad y limitaciones que conllevaba su monolingüismo. La nueva generación de descendientes que conforman los bisnietos de María Sabina, han aprendido a desenvolverse y a valerse de lo que han venido observando en torno a la imagen de su abuela, a su uso y explotación comercial, la comercialización de los hongos, la charlatanería, etc.

Este es el origen de una nueva iniciativa local que define la problemática identificada por los bisnietos y por Filogonio García Martínez, quien es el heredero de la tradición de María Sabina. Don “Filo”, es hijo de Lázaro, producto del tercer matrimonio de María Sabina. Es quien actualmente resguarda el santuario en barrio Fortín, Huautla de Jiménez, y quien le ha dado luz verde a sus hijos para la continuación de lo que María Sabina había iniciado pocos años antes de su fallecimiento.¹⁶¹ Bernardino García Martínez, hijo de Filogonio, es la figura central de esta nueva agenda de reivindicaciones y de reapropiaciones. Lo que él llama “despertar”, se traduciría en las primeras acciones para comenzar un rescate, una

¹⁶⁰ García Carrera, *op. cit.*, pp. 32,38.

¹⁶¹ Véase en García Carrera, *op. cit.*

apropiación, una reivindicación y una investigación de la mano de los visitantes que acuden aún en el 2014, al *campamento de la alucinación*.

Es así como en julio de 2012, luego de los festejos por el aniversario de su natalicio, Bernardino García Martínez, en una plática en el *Nindo Tokoxo* (Cerro de la Adoración)¹⁶² manifestó la necesidad de recuperar el espacio que había sido de su bisabuela. En aquella plática estuvieron presentes quien escribe estas líneas, dos colegas de la FCPyS, además de un grupo personas que habían acudido como muchas otras veces, a una velada en Huautla con don “Filo”. Y es que como bien han observado los antropólogos, “[...] las interacciones entre los turistas y los *chjota chjnes* comprenden mucho más que simples transacciones de bienes y dinero (Lagunas, *op cit.*: 32); incluyen también intercambios de experiencias, amistades y afectos...”¹⁶³ Pero también observamos que los actores locales han **aprendido a movilizar figuras como la del “compadre” para tener estas “alianzas sociales”** que menciona Boege, y que les permitan mayores márgenes de acción y aliados en las distintas ciudades de origen de los visitantes.¹⁶⁴

Para principios de octubre de 2012, Bernardino García, se encontraba en la Ciudad de México para expresar su deseo de **“cumplirle a su abuela” su voluntad de recuperar su casa y de “darle su lugar”**,¹⁶⁵ según sus palabras, para que la memoria de la sacerdotisa estuviera finalmente en paz y en un lugar fijo. La cita se dio en un café de la colonia Roma a donde asistieron la mayoría de los participantes de la charla en el *Nindo Tokoxo* (Karina, Juan Carlos, María Elena, Rafael, Adrián,

¹⁶² Cerro Sagrado de los mazatecos cuyo guardián es el *Chikón Tokoxo* que Incháustegui refirió como “dueño de toda la tierra de los mazatecos, desde el Cerro de la Adoración (a cuyo pie se encuentra Huautla), hasta Los Tuxtlas”. Podría anotarse que junto con Cerro Rabón y el volcán San Martín, forman una triada sagrada. Véase en Incháustegui, Carlos. *El entorno, el hombre, la enfermedad y la muerte*, México, Programa Universitario México Nación Multicultural, UNAM, 2012, p. 41.

¹⁶³ Marín, Blanca Mónica, “*El festival María Sabina como campo social*” en Jacorzynsky, Witold y María Teresa Rodríguez, *op. cit.*, p. 112.

¹⁶⁴ Tal fue nuestro caso, advirtiéndolo de inmediato mi colega de la FCPyS Alex Valdespino. Al final convenimos que Bernardino nos llamara “hermano” antes que “compadre”, pues consideramos que no había necesidad de tal figura para que le prestáramos ayuda, además de denotar mayor cercanía el primer término.

¹⁶⁵ Cabe mencionar que a decir de Bernardino, él es capaz de comunicarse con su bisabuela, ya sea a través del niño santo o de lo sueños. Ya habíamos advertido esta característica en las definiciones sobre el chamanismo en el capítulo anterior. No obstante, “Berna” advierte que él no es un chamán o *chjota chjine*, y aunque se está preparando para ello, él solamente guía a los visitantes y los “encomienda” al *Ndí Xi Tjó* y a su bisabuela. Al contrario, Don Filogonio sí ejecuta las oraciones y se vale de los todos los símbolos rituales propios de un hombre de conocimiento mazateco.

Eduardo, Alex). Aquella tarde se proyectó el documental de Echevarría, “*María Sabina. Mujer Espíritu*” y se invitó a los presentes a visitar Huautla y conocer los rituales de curación. Así también, luego de la proyección del documental se expusieron más a detalle las ideas que tenía Bernardino para lograr su propósito, se le hicieron algunas preguntas y quedó pendiente una segunda visita.

A mediados de mes, Bernardino acudió nuevamente a las personas que le habían ofrecido ayuda en aquel verano. Esta vez, se discutieron más a fondo los problemas y obstáculos que se observaron de manera preliminar y se convino en la necesidad de redactar un primer documento en donde se detallara la problemática principal. Esta problemática, que conocía bien la propia María Sabina desde 1981, se realizó con lo expuesto por su bisnieto y se hizo el compromiso de recabar información y terminar un escrito que sirviera para presentar un proyecto. A su vez, en la delimitación de dicho proyecto pronto surgieron las muestras de requerir a futuro fuertes inversiones y los recursos económicos se hicieron evidentes de ser necesarios. Así comenzó a tomar forma lo que hoy llamamos el ***Proyecto de Investigación, Rescate y Reivindicación María Sabina***, que iba a ser ejecutado por la familia de barrio Fortín y apoyado por los visitantes vinculados con ellos.

La problemática en el 2012, quedó redactada como sigue: “*Uso indiscriminado, arbitrario, abusivo e ilegal del nombre e imagen sobre los derechos de María Sabina como icono nacional, que hicieron y continúan haciendo algunos habitantes de Huautla de Jiménez, Oaxaca y de personas externas, quienes persiguen el reconocimiento individual y los beneficios de la derrama económica que realizan durante todo el año los turistas nacionales y extranjeros que acuden en busca del tradicional ritual chamánico mazateco, así como de su uso comercial y fuera del contexto mazateco, por parte de personas ajenas a la región, a raíz de que dicho legado se dio a conocer al resto del mundo*”.

A esto habría que agregar la falta del espacio original en el que María Sabina efectuaba sus rituales y del espacio para el mencionado centro de la medicina tradicional que demandaban algunos curanderos desde hace tiempo. Para la familia resultaba fundamental esta recuperación para la realización de los rituales

en el mismo lugar donde ella los hacía. Este era en un inicio el objetivo principal de todo el proyecto de reivindicación. Así mismo, Bernardino traía la idea de visitar las oficinas de grupos de artistas de rock que habían visitado Huautla y pudiesen tener algún interés de apoyar esta causa, ya que anteriormente se habían realizado otros eventos en el marco del Festival de la Medicina Tradicional María Sabina y con auspicio del Ayuntamiento, pero sin la participación de los familiares.

A su vez, dado que en Huautla existen diversas asociaciones políticas y civiles, a Bernardino se le sugirió la conformación de una asociación para recabar fondos a fin de conseguir el recurso para la adquisición de la antigua casa de Sabina, ahora en manos de una pariente lejana. Ambas propuestas se analizarían y se convendría en explorar todas las posibilidades.

Conforme el proyecto ha venido concretando acciones, se ha tenido la necesidad de desagregar los temas que lo conforman, pues como se había advertido, las dimensiones de las implicaciones resultaron ser considerables. Además, el número de personas dispuestas a ejecutar estas tareas poco a poco se fueron reduciendo. No obstante, el proyecto está creciendo y ya ha demostrado el peso de sus iniciativas en Huautla en los dos Tributos a María Sabina de los años 2013 y 2014. Actualmente el proyecto consta de los siguientes ejes temáticos:

- a) Proyecto de Investigación
- b) Conformación de una Asociación Civil
- c) Rescate patrimonial material e inmaterial
- d) **Proyecto de Museo Comunitario “María Sabina”**
- e) Reapropiación y registro de derechos
- f) Preservación del *Nindo Tokoxo* y del Sistema Huautla de cavernas
- g) Proyecto Casa del Curandero
- h) Realización del Festival María Sabina
- i) Realización de conciertos de música y eventos académicos
- j) Difusión del proyecto

Los anteriores ejes, aunque parten de lo local, se cree que sus implicaciones tienen trascendencia supranacional, sobretodo a nivel de comprensión del fenómeno de María Sabina y como una manera de contribuir a la medicina y saberes tradicionales. Sin embargo, el proyecto reconoce que en casos como éste, la medicina tradicional, especialmente la que se vale de las plantas psicoactivas, se encuentra rodeada y confundida por hondos prejuicios desde el grueso de la sociedad, que en poco contribuyen a la revaloración del conocimiento de los pueblos originarios, y menos aún, de su propia reivindicación como pueblos frente al resto de la nación. Los antecedentes contraculturales y psicodélicos de este fenómeno, poco ayudan a la hora de intentar acercamientos con ciertos sectores, incluyendo el académico.¹⁶⁶

De lo anterior resulta que se tiene un doble propósito de reivindicación que recae en la instancia local, pero que tendría repercusiones nacionales e internacionales, semejando un poco a la manera en cómo efectivamente surgió la problemática, pero resarciendo sus efectos negativos. Por su parte, las distintas disciplinas científicas que se han acercado al estudio de los *enteógenos* desde la etnobotánica, tendrían más cabida a futuro en las discusiones sobre la cultura de los pueblos, su pensamiento y las relaciones con el medio natural, dando continuidad al trabajo que después de todo Gordon Wasson venía a hacer a Huautla. Más allá de la contracultura, la psicodelia, *“las enseñanzas de don Juan”*, etc., se asoma un campo totalmente nuevo de conocimiento en las cosmovisiones y usos del ambiente natural de los pueblos del mundo.¹⁶⁷ A continuación se describen los ejes en los que Proyecto María Sabina ha realizado acciones o pretende realizar.

Proyecto de Investigación y Asociación Civil

¹⁶⁶ En efecto, en el transcurso de esta investigación al pedir asesorías a algunos académicos, se ha notado que fuera del ambiente de la antropología, la etnología o las instituciones afines a la problemática indígena, es poco probable que haya un entendimiento de estas cuestiones si es que no lo asocian con la psicodelia, las drogas, etc.

¹⁶⁷ Véanse las investigaciones y los casos mostrados en González Celadrán, José Alfredo, *“Hombres, dioses y hongos: hacia una visión etnobotánica del mito”*, Madrid: Edaf, 2002, 313 páginas y De la Garza, Mercedes, *“Sueño y éxtasis: visión chamánica de los nahuas y los mayas”*, México, UNAM, FCE, 2012, 341 páginas, entre otros.

De las primeras acciones que se plantearon fue la creación de una asociación civil que tuviera la capacidad de solicitar y gestionar recursos a fin de facilitar las tareas que fueran necesarias de realizar. No obstante, uno de los obstáculos para su conformación es el desconocimiento que tienen los familiares del funcionamiento de éstas. Por otro lado, no se cuentan con los recursos necesarios para tal efecto, pues los costes para su fundación, rondan los varios miles de pesos.

Así también, el proyecto de investigación surgió como propuesta de quien escribe y de mis colegas universitarios en el afán de contribuir a la causa dándole un marco de referencia al proyecto. Sólo que conforme el proyecto daba muestras de su complejidad y de lo sensible que podía ser jugar un papel dentro de la comunidad, se hizo necesaria la asesoría académica de las instituciones de investigación especializadas. Fue entonces que comenzamos por el Programa Universitario México Nación Multicultural de la UNAM (hoy PUIC UNAM), dada la presencia del programa en la FCPyS. Su coordinador de investigación, Carlos Zolla Luque, nos ha orientado en el papel que juegan los asesores externos, las sutilezas que esto implica, las márgenes de acción, etc.

Rescate patrimonial y museo comunitario

El rescate del campamento de María Sabina se propone como un espacio que contribuya a lo mencionado anteriormente. Su rescate y preservación, implica un conjunto de acciones para lograr, en primera instancia, el rescate material de los inmuebles, es decir, su remodelación, su adquisición, las labores de conservación o su construcción si se requiere. Además, los ayuntamientos de Huautla de Jiménez, como se mostró anteriormente, habían proyectado la construcción de la **multicitada “Casa del Curandero Mazateco”, pero hasta hace muy poco no existía** ningún tipo compromiso para tal efecto. Al contrario de esta situación, se pidió la colaboración y liberación de recursos del ayuntamiento para la remodelación de la “casa **blanca**”¹⁶⁸ que le regaló Margarita López Portillo a María Sabina con motivo

¹⁶⁸ Se le llama de esta manera porque en efecto, es blanca y por su estilo americano. La casa tenía elementos prefabricados como lavadero, estufa, regadera, sanitario y luz eléctrica, pero en el Barrio Fortín no existían y aún no existen la mayoría de estos servicios, lo que a nuestro ver, fue una muestra de la insensatez y falta de compromiso, interés y de ganas de apoyar.

de la película "*Mujer Espíritu*" (Nicolás Echevarría, 1979). Su descendencia ahora resguarda este santuario y fue adquirida por Filogonio García Martínez en los años noventa.

En el trienio pasado (2011-2013), la solicitud de este apoyo había sido postergada, pero se logró finalmente la colaboración en noviembre de 2013. En la casa donde existía un pequeño altar y se mostraban algunas fotografías y pertenencias de la curandera, tiene poco más de treinta años y mostraba claros signos de deterioro. El más visible de todos era el desgajo de la madera a causa de la humedad huautleca.



En estas condiciones se encontraba la "Casa Blanca" antes de su remodelación en 2013. Fotografía tomada por Jorge R. Bas Lavallo

En las pláticas con Filogonio y Bernardino se supo que desde el momento de su adquisición hubo intentos por comprarla por parte de algunos visitantes externos, así mismo, un trabajador de Televisa de nombre Luis Miguel, aseguró a la familia

que haría la remodelación hace ya varios años al tiempo que ostenta la posesión de algunas pertenencias de la sacerdotisa.¹⁶⁹ A pesar de estas promesas, no había sido posible la remodelación por falta de recursos económicos y a la fecha no es posible saber qué clase de objetos conserva esta persona y si son genuinos o no.



**Campamento, “casa blanca” remodelada y camino al Cerro de la Adoración o *Nindo Tokoxo*.
Foto Jorge R. Bas Lavalle**

Dentro de los planes para la remodelación se encontraba la creación de una casa-museo en la que se pudieran exhibir las pertenencias más características de la chamana. Sus huipiles y demás indumentaria tradicional, los utensilios de cocina que usaba diariamente, sus aditamentos, las fotografías y los documentos oficiales ya se exhiben actualmente siendo un gran atractivo para los visitantes. Así mismo, se tiene contemplada la instalación de una pequeña biblioteca que albergue todo el

¹⁶⁹ Véase “los reporteros – TIERRA DE CHAMANES Pt-1” en http://www.youtube.com/watch?v=q5TqDU_cPqs consultado el 12 de octubre de 2014.

material bibliográfico y hemerográfico que se ha recabado con la presente investigación, así como una sala de proyección de los diversos documentales que a la fecha se tienen sobre Huautla, sobre los mazatecos y sobre María Sabina.

Actualmente la familia habita en un grupo de cabañas, en su mayoría de lámina, y una más construida con materiales que sirve como tienda de abarrotes y habitación principal. El resto de las cabañas fungen como cocina, comedor, cuartos para visitas y habitaciones para el resto de la familia, entre los que se encuentran dos de los hermanos de Bernardino y sus hijos. La mayor parte del lugar no tiene piso de cemento, lo que complica las condiciones en época de lluvia, lo que dicho sea de paso es durante la mayor parte del año. Tampoco cuentan con letrinas modernas ni agua entubada.

A pesar de estas limitaciones los turistas ávidos de experiencias y sanación espiritual, siguen llegando de todas partes al campamento tal y como lo hicieran en tiempos de María Sabina. La cercanía con el cerro de la Adoración (*Nindo Tokoxo*) da al lugar una ventaja competitiva para cualquier proyecto de turismo. Este cerro es el más sagrado dentro de la cosmogonía mazateca; los mitos, las leyendas, pero sobre todo los significados que envuelven a este lugar hacen del proyecto de remodelación en su conjunto una oportunidad única, no sólo para la familia que quiere rescatarlo, sino para el patrimonio natural y cultural de todos los huautlecos.

Así mismo, se contempla la recuperación de la propiedad adjunta al terreno en donde actualmente radican. En esta propiedad se encuentra la casa original de adobe en donde Sabina realizaba sus veladas y en donde albergó a muchas personalidades y a estudiantes de todas partes del mundo. El significado sentimental que el lugar tiene para sus familiares supera en mucho la valoración material que cualquier ojo externo tendría para con el inmueble.

A pesar de esto, la propiedad en su conjunto revela más potencialidades de las que **actualmente posee la “casa blanca” y las cabañas en donde actualmente se realizan las ceremonias de curación.** El terreno tiene un aproximado de 50 x 15 metros (750

m.²), siendo tres las construcciones más dos solares. La primera construcción es la mencionada casa de adobe original de aproximadamente 9 x 6 mts., que ha sido deshabitada desde el fallecimiento de María Sabina.

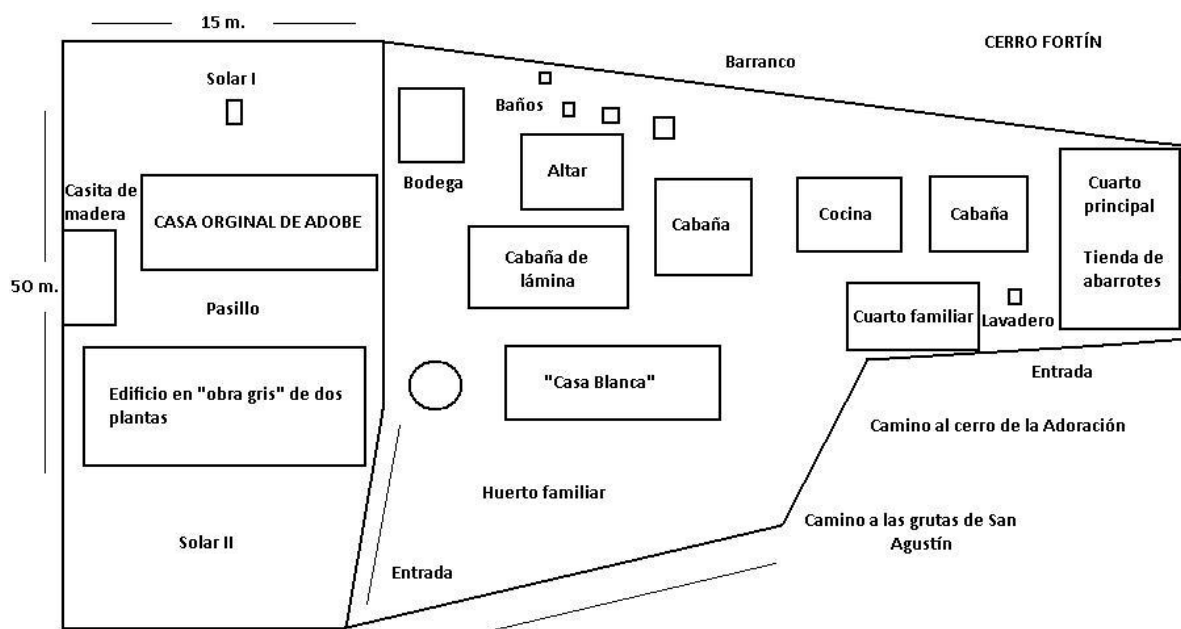


Casa original de adobe junto al campamento. Fotografía tomada por Jorge R. Bas Lavalle

Esta casa, también da muestras de deterioro sobre todo en su parte trasera, donde la cubierta de la pared está comenzando a agrietarse. Una segunda construcción más pequeña de madera es parte del conjunto y su cara da exactamente de frente al campamento actual formando una especie de pasillo interior que pasa por la casa de adobe, la casa blanca y las cabañas hasta llegar a la casa de concreto de Filogonio.

La tercera **construcción está en “obra gris”, es decir, está lista para darle los acabados finales.** Su característica particular es ser de dos niveles no interconectados salvo por el desnivel del terreno, sus dimensiones son de unos

aproximados 12 x 7 mts. Se tiene pensado para este edificio hacer un pequeño hotel con todos los servicios. El edificio se encuentra de cara a la casa de adobe, contrastando inmediatamente con su estilo y naturalidad. Por último, los dos solares que se tienen son lo bastante amplios como para construir en cada uno de ellos más construcciones. No obstante, la idea de un museo botánico de un lado y la de un temascal del otro, resultan bastante plausibles. Una antena de telecomunicaciones colinda con este terreno no habiendo terrenos adjuntos, salvo uno pequeño que alguna vez perteneció a María Sabina.



Esquema del campamento.

En suma, hasta el año 2014 se **ha logrado el rescate de la “casa blanca”**, que ya funciona como museo comunitario y que tiene como objetivo preservar y difundir el legado material y espiritual que dejó María Sabina. Fue a raíz de la insistencia al Ayuntamiento de Huautla que finalmente se materializó la reconstrucción de la casa. Así también, una gran parte de los objetos exhibidos en el museo son donaciones de personas que han visitado el santuario y que, tendiendo distintas habilidades artísticas, han querido dejar fotos, pinturas, cuadros, mantas, grabados en madera y murales que han enriquecido este museo con el sello de los visitantes externos. Tal vez sea este proyecto académico, el tributo que deja el autor de estas líneas.

Nindo Tokoxo y Sistema Huautla

Cerro Fortín o Barrio Fortín es el lugar en donde se encuentra enclavado el campamento, es decir, el hogar de los familiares de María Sabina. Es uno de los barrios históricos de Huautla de Jiménez y su ubicación, aunque retirada del centro, tiene la ventaja de encontrarse en las inmediaciones del hospital regional del IMSS de reciente construcción. Al lugar acuden pacientes de otros municipios mazatecos como San José Tenango y Santa María Asunción. Así también, barrio Fortín y la casa de María Sabina se encuentran camino al cerro de la Adoración a escasos 100 metros.



Altar en el Nindo Tokoxo o Cerro de la Adoración. Foto Juan Miranda “Curanderos y chamanes de la sierra mazateca”.

Todo el lugar en su conjunto ofrece buenas potencialidades de desarrollo. Para aprovecharlas, es necesaria la mejora de la infraestructura del barrio, pues carece de alumbrado público, agua entubada, drenaje y pavimentación. Estos servicios, que deberían correr a cargo del ayuntamiento, a la fecha se reducen en su mayoría

a las inmediaciones del hospital mencionado. En segundo lugar, el ***Nindo Tokoxo*** es patrimonio de los mazatecos y su belleza natural es única en Huautla, ya que alberga todo tipo de flora y fauna endémica. Así también es el lugar en donde **crecen los “niños santos” en época de lluvia, posee** nacimientos de agua y es el centro ceremonial por excelencia de toda la etnia mazateca.

Además, barrio Fortín queda camino de las conocidas (en espeleología) grutas de San Agustín (agencia de Huautla), otro atractivo y patrimonio natural cuya profundidad y longitud se encuentran entre las de mayores dimensiones del mundo. A pesar de todo esto, la inexistencia de señalamientos para el turismo y la falta de los demás servicios públicos son de llamar la atención, en especial en una zona con tantas potencialidades.¹⁷⁰ Así mismo, el Proyecto Espeleológico Sistema Huautla,¹⁷¹ conformado por un equipo de multinacional de espeleólogos extranjeros, no parece difundir mayor información o tener interacción con nadie fuera de las autoridades para el otorgamiento de permisos.

Por último, en nuestras estancias en Huautla observamos el problema de la falta de empleos y oportunidades que bien podrían ser aprovechadas de ser consideradas las ventajas comparativas que este barrio ofrece respecto de todas las demás zonas de Huautla. Es así como los trabajos de construcción de señalamientos y provisión de servicios públicos darían un impulso a las potencialidades que poseen los habitantes de barrio Fortín, aunque desde luego, esto solo sería posible de existir el consenso con todos ellos.

Proyecto “Casa del Curandero Mazateco”

Como hemos reiterado, la “Casa del Curandero”, “Casa de la Medicina Tradicional”, o “Centro de la Medicina Tradicional”, es un proyecto que no ha tenido lugar por las circunstancias que ya hemos apuntado. No obstante, una nueva iniciativa está surgiendo desde la familia del cerro Fortín, pues ya existe una solicitud de obra

¹⁷⁰ El Sistema Huautla de sótanos y cavernas es el más grande del hemisferio occidental con 1546 metros de profundidad y más de 56 kilómetros de largo, la última expedición fue realizada entre febrero y abril del año 2013 por un grupo de espeleólogos británicos y norteamericanos. Esta maravilla natural de Huautla se perfila como el más profundo del mundo con las siguientes expediciones que se realicen en 2015.

¹⁷¹ <https://www.facebook.com/PESH.mx>

para iniciar la construcción de este centro, que a la vez puede fungir como casa para la mujer indígena, entre otras funciones.

Con el reciente nombramiento de Bernardino García Martínez como Representante Municipal del Fortín, observamos que la familia se empodera cada vez más, teniendo voz en las reuniones de cabildo, por lo que parece una posibilidad real que se concrete finalmente el tan mencionado proyecto de la medicina tradicional junto con las organizaciones de médicos tradicionales.

Festival de la medicina tradicional “María Sabina”

Hasta el verano de 2014, la familia de María Sabina sobreviviente había permanecido al margen de los festivales de verano en casi todas sus ediciones. El festival contempla la realización de muestras de la medicina tradicional como son limpias, curaciones, venta de insumos rituales, venta de comida, etc. También se realizan actividades académicas como conferencias y mesas de discusión. El festival se realiza a lo largo de una semana y está a cargo actualmente del señor Santiago Cortés, Arturo Ortiz y Juan Campos Flores, así también ha tenido un papel importante la presidenta del Consejo Estatal de Médicos Tradicionales de Oaxaca (CEMITO), la señora Lilia Aguilar Rojas.

No obstante, quedó de manifiesta la incipiente organización el evento que, a decir de Santiago Cortés, es apenas apoyado por el Ayuntamiento entrante. Tal vez por inexperiencia **se observaron graves errores en la organización de las “calendas”** (procesiones) y eventos del Festival,¹⁷² pero también se constató cierto oportunismo de las autoridades y de otros actores locales al adjudicarse eventos que no organizaron, como el caso del Tributo a María Sabina 2014 (concierto de rock) que se presentaba ante los académicos y los medios locales como un evento organizado por el Ayuntamiento, pero que en realidad estuvo avalado y apoyado

¹⁷² No era posible obtener un programa del Festival y los médicos tradicionales, a pie y como pudieron, repartían la publicidad (con errores por cierto) por los barrios de Huautla.

por la familia y los habitantes de barrio Fortín, ideado por Bernardino y coordinado por quien escribe estas líneas.¹⁷³

Es en este contexto que la familia, ya con un peso en los asuntos locales, planea la organización de los próximos festivales junto con las organizaciones de médicos tradicionales y los impulsores originales del evento, evitando en lo posible la politización y el excesivo papel de los académicos invitados, dando un carácter más autónomo y comunitario al festival y menos institucional.

Tributo a María Sabina y otros eventos

Desde el año 2012, la familia se planteó la posibilidad de organizar una “tocada” de rock como respuesta al Festival que se organizaba en el centro de Huautla. Fue a raíz de un incidente en el que se les negó la entrada a un evento (también de rock), que Bernardino propuso la realización de uno organizado por ellos, pero en el Barrio Fortín, teniendo como figura principal a María Sabina y con el ánimo de recaudar fondos para el museo que en ese entonces aún no había sido restaurado. Para tal efecto comenzó a tocar puertas en el Distrito Federal a las bandas que se interesaran en participar en este Tributo autogestivo. Para febrero de 2013 ya se había concretado el primer invitado, la banda *Lira N’ Roll*.¹⁷⁴ Así también, se contó con la participación de diferentes grupos locales y externos como *Tarántula Revenge, Orus, La Rockestra y Hangar 18*. Es así como se le intentó dar mayor difusión al patrimonio cultural de María Sabina y a Huautla con ello. El Tributo en honor a María Sabina es una de las formas que la familia ha encontrado para hacer posible este rescate.

¹⁷³ Recordemos aquí la advertencia de Isabel Villaseñor Alonso y Emiliano Zolla Márquez que referimos en el primer capítulo: “Las declaratorias de patrimonio inmaterial lejos de ser un simple acto de conservación o un instrumento de salvaguarda de la integridad de una práctica cultural específica, ponen en movimiento una serie de procesos (económicos, políticos y culturales) y juegos de poder que inciden sobre el conjunto de relaciones sociales que les dan origen y, en consecuencia, conllevan la posibilidad de modificarlas [...] Así, las declaratorias suelen concentrarse en el rescate, protección y promoción de los rasgos visibles y materiales de una práctica (sea una fiesta, una danza, un ritual o un mercado), y no en la lógica social que le dio origen. Este acento sobre la manifestación en sí misma y sobre la cultura material que le es inherente, es precisamente lo que hace posible que la patrimonialización se constituya en un acto de poder...”

¹⁷⁴ A quien se agradece la enorme disposición que tuvo para la causa el vocalista del grupo, Toño Lira. Así mismo mencionamos a Kaín, líder de Tarántula Revenge y a las demás bandas participantes. El primer Tributo a María Sabina tuvo lugar el lunes 22 de julio de 2013 en la escuela primaria “Juan Escutia” de barrio Fortín, siendo un evento totalmente autogestivo.

Para el 2014 se materializó la realización del segundo festival de rock Tributo a María Sabina por el 120 aniversario de su natalicio (1894-2014). El concierto se realizó el sábado 19 de julio **en el “Patio Municipal” de Huautla, por lo que esta vez se contó con el respaldo del H. Ayuntamiento de Huautla de Jiménez, Oax., para los permisos correspondientes, los operativos de seguridad y el lugar del evento, ya que se proyectó como un concierto de mayores dimensiones.**



Alex Lora de “El Tri” de México en el Tributo a María Sabina en Huautla de Jiménez, Oaxaca. Fotografía tomada por Rafael Rodríguez Gómez, 2014.

En este Tributo se tuvo como invitados a bandas de la talla de *El Tri* (Alex Lora),¹⁷⁵ *El Haragán* (Luis Álvarez), *Tex Tex*, *California Blues*, *Rock a la Mole*, *Los Hijos de Sabina*, *Paranoikos*, *Tarántula Revenge*, entre otras más. Se realizó la difusión en Tehuacán, Pue., Tuxtepec., Oax., la Ciudad de México y los municipios aledaños a Huautla.

¹⁷⁵ Agradecemos en especial tanto a Alex Lora como a Chela Lora, por la disposición, la paciencia y el voto de confianza que le fue dado a este proyecto y a las personas que lo integramos.



Pegando propaganda en Huautla. Fotografía tomada por Proyecto María Sabina, 2014.

Este evento fue todo un éxito y ha sido uno de los mayores retos de organización del proyecto, pues al no contar con una experiencia previa (el anterior tributo no tuvo estas dimensiones), el reducido equipo del Barrio Fortín tuvo que realizar todo por cuenta propia como instalar vallas metálicas, lonas, remover piedras, tubos, basura, y realizar todo tipo de labores manuales para acondicionar el lugar, así como participar en la taquilla, entradas, baños, preventas, seguridad, despacho de bebidas, etc.¹⁷⁶

Así también, la coordinación fue una tarea ardua, ya que se tuvo que negociar con muchos actores, entre éstos, con los representantes de los artistas, con los artistas mismos, con las autoridades municipales (presidencia, luz, agua, permisos, etc.),

¹⁷⁶ Este equipo lo conformaron los vecinos y amigos de Barrio Fortín: Andrés, Reyna, Marta, Anselmo, Vicky, Luis, Edu, Sol, Veci, Brenda, Mayra, Fausto, Miguel, Memo, Miyagi, María Elena, Lalox, Alex, Estrellita, entre muchos más, a todos ellos se debe la realización de estos eventos.

con los jefes de policía y de protección civil, con los medios de comunicación, con los médicos tradicionales, con los proveedores, con el representante de la tesorería estatal (que amenazó con clausurar el evento) y hasta con el sindicato de maestros de Oaxaca (SNTE), que pretendía bloquear los accesos el día del concierto so pretexto de alguna declaración de Alex Lora respecto de los maestros en alguna entrevista.¹⁷⁷

Con todos ellos se gestionó y se negoció y al final se logró llevar a cabo sin ningún incidente. Así, el proyecto demostró su capacidad organizativa para plantearse la posibilidad de incursionar en nuevas actividades como las del Festival de Medicina Tradicional “**María Sabina**”, **muestras museográficas en las instancias locales o nacionales**, la publicación de libros, fabricación de medicinas, etc.

Algunas consideraciones del Proyecto

No resulta fácil para la población en general asimilar el uso que los pueblos originarios le dan a los enteógenos, en este caso, a los hongos sagrados de Huautla de Jiménez. El infeliz acercamiento histórico de la cultura nacional a los pueblos indígenas de México ha retrasado la comprensión mutua de ambos grupos. Tal parece que el paradigma de este acercamiento es el caso de los Huicholes, quienes han logrado cierta atención nacional y han sido objeto de variados estudios que abordan, desde su arraigada peregrinación a *Wirikuta*, hasta su relación con el *hikuri* (peyote). El éxito *wirrárika* entre la sociedad es muestra de la riqueza que otros pueblos menos conocidos también pueden ofrecer a la humanidad. El ejemplo huichol, desde nuestro punto de vista, resulta paradigmático en tanto que hoy se ha construido un discurso efectivo, a pesar de las constantes amenazas de desintegración de su tradición, de que su patrimonio cultural material e inmaterial es único y digno de preservación y difusión.

¹⁷⁷ El asunto se resolvió con convenio en donde se contemplaba la cesión de la mencionada escuela primaria del Fortín “Juan Escutia”, que estaba controlada por la sección 59 de maestros y el compromiso de la presidencia a realizar obras en dicha escuela. Por su parte, la sección 22 se comprometió a no obstruir y a acompañar a Bernardino y a don Filogonio en futuros eventos, el que escribe estas líneas participó en dicha reunión en la presidencia el 17 de julio de 2014. El asunto de la tesorería se resolvió con un acuerdo de pago mínimo y con la intervención de las autoridades locales.

Pero existen grandes diferencias entre los pueblos de México, cada uno con concepciones y filosofías distintas a pesar de la desafortunada homogenización **conceptual en “pueblos indígenas” o “pueblos originarios”**. Los mazatecos tienen la desventaja de ser poco comprendidos en su cosmovisión más profunda. Se conoce lo externo, el ritual (que en su momento era lo más íntimo) pero no lo interno, sus mitos y tradiciones. De lo que, con las influencias del exterior, habría que **dimensionar las significaciones sobre las identidades de ese “ser” mazateco que no** se esperaría fuera el mismo que hace veinte, treinta o cincuenta años. Aún así, el patrimonio cultural de cualquier grupo de individuos se logra luego de un cúmulo de experiencias de aprendizaje, una historia común y un constructo de significados propios dignos de ser, cuando menos, preservados. Así tenemos la tradición chamánica mazateca de nuestros días, con su historia propia y singular, pero con ambigüedades en su valoración, tanto en el ámbito local como en el nacional.

Y aunque como hemos visto existen instituciones como la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, el INAH, la ENAH y las universidades públicas como Chapingo y la UNAM, el conocimiento generado en estos espacios consideramos es insuficiente. Si bien en algunos casos bastante útiles, la realidad cambiante del objeto de estudio presenta enormes retos que dejan rebasados los esfuerzos por completar cualquier vacío identificado. Éste trabajo es un esfuerzo por llenar uno de ellos.

Pero, si los gobiernos municipales y los actores locales no hacen por mejorar sus propias instancias culturales, en poco se ayudan ellos mismos para alcanzar sus aspiraciones particulares como comunidad. Tal es el ejemplo de la Casa de la **Cultura “María Sabina” de Huautla, edificio en el que**, no obstante su ruina material, se siguen impartiendo talleres de música, pintura y artes plásticas.¹⁷⁸ Siguiendo a la casa de cultura está la biblioteca municipal, que cuenta con un escasísimo acervo sobre la región fuera de los ejemplares de la revista *La Faena*. En entrevista al encargado de la Casa de Cultura en 2013, Antonio Melgar, comentó que es difícil mantener un acervo permanente, siendo los encargados de estas instituciones, quienes se llevan los materiales a finales de los trienios. Por su parte,

¹⁷⁸ Actualmente está a cargo del médico tradicional Santiago Cortés.

el profesor Magdaleno Flores, también de la Casa de Cultura de entonces y director del grupo de jóvenes huastlecos que participan en la Guelaguetza, manifiesta la falta de tiempo, personal y apoyo disponible habiendo tantas festividades que organizar a lo largo del año.

Por su parte, la Dirección de Cultura del municipio no refirió más que un sitio de internet que se antoja más bien como un negocio privado que como un proyecto institucional de cultura.¹⁷⁹ Dicho lo anterior, en las deficiencias se reconocen las oportunidades de este municipio oaxaqueño, pero también se pierde un tiempo precioso para el rescate y difusión de las partes fundamentales de las identidades de los municipios de la región, empezando por su lengua, vestido, rituales y terminando con su arqueología prácticamente inexplorada y olvidada a su suerte por el INAH. Actualmente son las redes sociales como *facebook*, *twitter* y *youtube*, quienes han suplido estas funciones de difusión, este proyecto se vale de ellos para hacer esta labor.

En este contexto, la tradición chamánica no solo de María Sabina, sino de todos los curanderos de la sierra mazateca, corre grave peligro al ser desvalorizada por las nuevas generaciones huastlecas, que a diferencia de sus padres, tienen ya un dominio perfecto del español y comienzan a dar muestras de negación de esa identidad étnica de antaño. Poniendo las cosas en perspectiva, es posible hablar de un cercano punto de inflexión en donde ni la cultura nacional aprende a valorizar los elementos autóctonos y alternos de las culturas indígenas, ni las nuevas generaciones locales dan muestra de un genuino interés por pensarse a sí mismos y **definir su “ser” ante esta cultura nacional, ni qué decir de los extranjeros** sobre el misterio de lo que piensan siquiera del mexicano. Tal parece que es un proceso como muchos de los anteriores, lento y doloroso, de asimilación de una cultura sobre otra.

Por último, una aclaración fundamental para esta revalorización es la que sigue: un cambio de perspectiva en la concepción que tenemos de los enteógenos (como parte de las relaciones del hombre con su medio) no estriba en la adaptación

¹⁷⁹ <http://www.huastlamagico.com/> consultado el 6 de mayo de 2013.

forzada a discursos pro legalización de las drogas, lo que a menudo se hace con los significados rituales de estos pueblos. En nuestra concepción, derivada de los marcos conceptuales de la historia, de la etnomicología y la etnobotánica, no son ni siquiera paralelos ambos fenómenos y su confusión radica en la convergencia de ambos procesos cuando la explosión psicodélica de los sesenta llegó a Huautla de Jiménez. Sin detallar más, si el *hikuri* huichol es para nosotros parte de un tercer proceso muy autóctono desligado de la cultura nacional, de otras culturas indígenas, y de la mirada expectante del nacional y del extranjero, el “niño santo” mazateco también se presenta con un proceso con linajes chamánicos únicos que le anteceden y fundamentan y que no corresponde con ningún otro tipo de discurso de legalización de drogas lanzado desde lo externo nacional y menos desde el extranjero para legitimarse.¹⁸⁰

Ni María sabina, ni el “niño santo”, ni el ritual en su conjunto, deben quedar como un icono más, tendidos y a solas entre los comercios de camisetas del país. Si tal fue el caso en vida, mal por aquella generación que no supo o no quiso adentrarse en los significados de época tan maravillosa, llena de oportunidades y retos intelectuales y espirituales y al lado de tan vivo ejemplo de filosofía prehispánica y que hoy en día pasa su factura, no a nosotros, sino a las generaciones que van naciendo en un mundo cada vez más polarizado, que pierden conciencia de sí mismas y que van dando una última batalla por el templo sus propias conciencias. En esta pérdida de las identidades, poco importa si se es mazateco, mexicano o de cualquier otra etnia del mundo contemporáneo, sus conciencias, sus identidades, sus significados se disuelven en el tiempo.

¹⁸⁰ Este párrafo aclaratorio se incluyó luego de que en marzo de 2013, durante el 3er Congreso Nacional “Historia y práctica de las drogas, después de la prohibición” llevado a cabo en la ENAH, la doctora en antropología social, la brasileña Beatriz Labate argumentara una transición a la legalidad utilizando como ejemplo los usos del peyote y el hongo, pero transpolando los significados de nuestra cultura a lo local y viceversa. Independientemente de nuestra postura ante el tema y de los argumentos del debate ante los esquemas prohibicionistas, es precisamente la asociación, en cualquier sentido que éste sea, de las plantas rituales con las drogas lo último que se quiere en este momento.

3.4 Políticas públicas en la diversidad cultural

El caso huastleco es un claro ejemplo de acciones impulsadas desde lo local con fines de reivindicaciones étnicas y culturales, y con ello también políticas y sociales frente al exterior o la modernidad. No es la primera ni la última vez en Huautla que los actores locales, indígenas o no, toman por cuenta propia la iniciativa a fin de cubrir ellos mismos aquéllos ámbitos en los que las instituciones de gobierno tienen límites. Así también, en el plano nacional existen sendos ejemplos que van desde la creación de organizaciones agrícolas o culturales, policías comunitarias (Guerrero), gobiernos autónomos (Cherán),¹⁸¹ hasta verdaderos movimientos nacionales y sublevaciones militares como en 1994 (EZLN).

Es ahí en donde está el futuro de las políticas públicas. La agenda de reivindicaciones de los pueblos indígenas es la agenda de sus propias políticas **públicas**. Luis F. Aguilar Villanueva señala: “...el ámbito público es el campo de interacciones e interpelaciones en el que los ciudadanos individuales, por sí mismos, o por los voceros de sus organizaciones, hacen política y hacen las políticas: definen las normas generales, dan forma a sus problemas y esquemas de **solución** [...] **A decir verdad, constituyen el estado y ponen a la obra a los gobiernos.**”¹⁸² Si las políticas son respuestas institucionales a los problemas públicos relevantes dentro del marco jurídico, el movimiento indígena tiene sus propias respuestas organizadas y líneas de acción para sus reivindicaciones, entre las que se encuentran, la transformación de ese marco jurídico que por veces les estorba en su movilización. Sin que esto llegue a ser una dicotomía irreconciliable, el papel de las instancias gubernamentales también debe ser autocrítica, y tener la capacidad de redefinir su concepto de políticas públicas en uno nuevo y dialogar **bis a bis** con los pueblos indígenas empoderados y diferenciados que ya son capaces de

¹⁸¹ El caso de Cherán es paradigmático, pues además que reciente (2011), el gobierno autónomo de Cherán surgió a raíz de la movilización popular en respuesta a la crisis de las disputas locales del poder de los partidos políticos y a la incursión del crimen organizado y los talamontes. Además, se convocaron a los académicos para analizar la viabilidad legal de un gobierno autónomo y siendo ésta una opción válida, se propuso ante el Congreso del Estado. Véase en Leco Tomás, Casimiro, “*Gobierno indígena en una comunidad transnacional. Política pública microlocal en Michoacán*” en Navarro Chávez, José César Lenin, Odette Virginia Delfín Ortega y Plinio Hernández Barriga, (coord.), “*Políticas Públicas, economía y gobierno*”, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Juan Pablos, 2014, p. 273.

¹⁸² Aguilar Villanueva, Luis F., *El estudio de las políticas públicas*, México, Porrúa, 1992, p. 28.

de facto los diseñadores de sus propias políticas públicas para sus respectivos territorios.

Aguilar Villanueva también apunta: “**El pluralismo político deviene en pluralidad de políticas**”.¹⁸³ Así, al reconocerse México en 1992 como una nación pluricultural cabe hablar *stricto sensu* de tantas políticas como pueblos indígenas existen. Y es que las comunidades indígenas ante todo han demostrado ser verdaderas “**comunidades políticas locales**” con complejidades y particularidades en su patrimonio cultural, sus estructuras organizativas, sus sistemas normativos, cosmovisión, etc. Es por eso que en los últimos años han surgido nuevas propuestas a favor del empoderamiento de las comunidades indígenas que van desde los modelos de autonomía hasta la conformación de un cuarto nivel de gobierno basado en la comunidad.

El papel del Estado nacional y de la sociedad supranacional (organismos internacionales), más bien debiera ser el de garante de esta pluriculturalidad e interculturalidad que el Estado mexicano declaró contener y que se manifiesta en los pueblos indígenas. En esta gama de modelos de acción, las propuestas indígenas van tomando poder y forma. Cada vez más, vemos en estos ejemplos que la agenda de reivindicaciones se va organizando en torno a las identidades con un componente político antes que cultural.¹⁸⁴

Jorge Alberto González Galván va más allá: “**Si se tuvo la audacia de reconocer** jurídicamente la pluralidad étnica, es necesario tener la audacia de aceptar la evidencia sociológica implícita: la pluralidad de formas de organizaciones políticas **y jurídicas [...] será necesario reconocer que el modelo de organización política** adoptado el siglo pasado no corresponde a la naturaleza pluricultural de México. El Estado republicano funda su unidad nacional en un criterio esencialmente político. Se trata ahora de fundar la unidad plurinacional en criterios, ante todo, culturales. Esto significa que los principios de igualdad jurídica y federalismo deberán **repensarse [...] Se trata pues, de repensar la forma de organización estatal. El**

¹⁸³ *Ibid.*, p. 33.

¹⁸⁴ Jorge Hernández-Díaz en el congreso “*La etnografía y los desafíos del México contemporáneo*”, INAH, 7 de octubre de 2014.

Estado federal puede aceptar nuevos miembros [...] **Si éstos no estuvieran de acuerdo** en formar parte orgánica del Estado federal (puesto que es su derecho como pueblos), éste debe respetar su autonomía. El derecho de los pueblos indígenas a todo el territorio es un derecho histórico que tienen todas las primeras naciones. Esto significa que es necesario empujar la lógica de la pluriculturalidad hasta la aceptación, ya implícita, del pluralismo jurídico (todavía no explícita en la cabeza de los juristas).¹⁸⁵

Hasta ahora, las modificaciones en el marco del derecho han demostrado ser la vía última que permite márgenes de acción efectiva en el conjunto de las reivindicaciones indígenas. Luego de una larga disertación, González Galván define provisionalmente al **derecho indígena como “[...] la intuición del orden que desarrollan los pueblos originarios de un territorio-país-Estado, basada en la creencia de que todas las fuerzas-elementos-energías-razones que existen en la naturaleza son orgánicamente solidarias, y donde el hombre es tomado en cuenta como parte de ellas como ente colectivo.**”¹⁸⁶

Nadie en el medio intelectual del siglo XXI debería dudar de la capacidad de los pueblos indígenas para la autonomía y la diversidad. Habiendo tenido gobiernos autónomos y ciudades cosmopolitas desde hace milenios,¹⁸⁷ tienen toda la capacidad de legarnos modelos de comunidad, de cohesión social (organizaciones, movimientos, alianzas sociales), de gobierno (gobiernos autónomos), de democracia (consejo de ancianos, representantes), de educación (universidades interculturales), de seguridad (policías comunitarias), de derecho (derecho consuetudinario) de medicina (médicos tradicionales) y de relaciones con el medio ambiente (cosmovisiones, mitos, rituales). Pero la solución a los grandes problemas nacionales se sigue pretendiendo desde el exterior, como si de verdad hayan funcionado esos modelos para un país más equitativo y democrático. En la

¹⁸⁵ González Galván, Jorge Alberto. *El Estado, los indígenas y el derecho*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2010, pp. 149-151. Actualmente los pueblos indígenas y la comunidad académica en general se manifiestan en relación con el artículo 2º apartado A de la Constitución, en donde las comunidades indígenas son consideradas como sujetos de interés público y no como sujetos de derecho público, como era la propuesta original del Ejecutivo.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 220.

¹⁸⁷ Los etnólogos siempre refieren el caso de Teotihuacán como la primera ciudad multiétnica de Mesoamérica.

sociedad nacional se debate sobre las autonomías en España, Escocia, Quebec, Palestina, pero no de nuestros más cercanos, los pueblos indígenas, y tampoco por cierto, la de nuestros municipios.

El investigador de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Jorge Hernández-Díaz señala que, aunque en términos legales, “[...] el municipio es la unidad política y administrativa en el que termina el eslabón de cadena de niveles de gobierno, en Oaxaca tal papel lo ha conservado la comunidad. En la entidad, el cuarto nivel de gobierno es una práctica no sólo antiquísima sino permanente, a pesar de que esta situación no tiene un reconocimiento legal en el ámbito federal y en el estatal se encuentre acotado y sea sólo declarativo, por lo que debería legislarse para que ese nivel de gobierno no sea sólo una práctica sino una obligación y un derecho, esto permitiría que los recursos lleguen directamente a las comunidades sin pasar por los ayuntamientos, situación que hasta ahora ha ocasionado múltiples conflictos intercomunitarios.”¹⁸⁸

Un nuevo federalismo pensado a partir del modelo pluricultural de Estado, abre la posibilidad de tener implicaciones por extensión en el ámbito de los estados y los municipios. Al proponer una nueva relación entre los pueblos indígenas y las comunidades, se abre el debate para el papel de los municipios y su propia agenda. Desde la perspectiva de diversos municipalistas, los grandes temas a tratar en cualquier reforma al artículo 115 serían los relativos a la inclusión de la participación ciudadana, la independencia respecto de las autoridades locales y federales, la participación del municipio en el diseño de políticas públicas y la libertad de asociación para la ejecución de programas y prestación de servicios públicos.¹⁸⁹ Desde la constitución de 1917, el municipio como institución política ha sido objeto de diversas reformas que han ampliado sus atribuciones y modificado su estructuración interna. Estas reformas si bien establecen la prestación de servicios públicos, la planeación urbana y el cobro de impuestos como parte del

¹⁸⁸ Hernández-Díaz, Jorge y Víctor Leonel Juan Martínez, *Dilemas de la institución municipal. Una incursión en la experiencia oaxaqueña*, México, H. Cámara de Diputados, LX Legislatura, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Porrúa, 2007, p. 22.

¹⁸⁹ Adriana López Monjardín, “Los ciudadanos excluidos: la agenda pendiente en los municipios rurales” en Quintana, Roberto Diego, Luciano Concheiro Bórquez y Patricia Couturier Bañuelos, (coord.), *Políticas públicas para el desarrollo rural*, México, Juan Pablos, UAM Xochimilco, 2003, pp. 319-321.

fortalecimiento del federalismo, hoy en día estas atribuciones resultan insuficientes para la magnitud de las demandas de las sociedades del siglo XXI. Tanto en los municipios pequeños como en los de mayor población, cada uno tiene retos muy distintos pero a su vez muy similares, esto es, la consolidación de los derechos para el pleno desarrollo político, humano, económico y sustentable.

Un Estado donde las políticas públicas se democratizen aún más, realizándose desde lo local (indígena o no), tendría mayores probabilidades de éxito en la solución de sus problemas. Considerando la ineficacia de las grandes políticas nacionales de la posrevolución, el desarrollismo y el neoliberalismo para impulsar el desarrollo, los derechos humanos y las relaciones armónicas de sus habitantes, nuevos modelos locales como los que mencionamos, aparecen como solventes alternativas. En estudios posteriores profundizaremos al respecto.

CONCLUSIONES

El indigenismo surgió en primera instancia en la confrontación de los primeros europeos con los indios como manera de explicar su existencia y su condición espiritual. A partir de esos primeros momentos, el indigenismo como pensamiento político y como acción estatal ha tenido diferentes etapas en la historia de México. Ha sido un proceso lento y doloroso para los pueblos indígenas que guardaron silencio durante muchos siglos, salvo esporádicos intentos de reivindicarse.

Con la llegada del siglo XX y la ideología del Estado revolucionario de unidad nacional, el indigenismo adoptó formas bien concretas y estableció sus lineamientos de acción con base en las ciencias antropológicas. Los estudios llevados a cabo ayudaron a desvelar a esos grupos que habían permanecido al margen de la vida nacional y del centro político del país. Fueron los antropólogos los primeros funcionarios públicos encargados de atender el problema indígena. Se diseñó para ellos, un modelo de intervención o acción indigenista para su integración al desarrollo, al tiempo que el Estado incorporaba los elementos más significativos de la cultura indígena y prehispánica.

Por otro lado, fueron las instituciones del Estado las primeras vías en la que los pueblos indígenas pudieron organizarse. La conformación de estas organizaciones indígenas surgidas desde Estado se dio en forma paralela al surgimiento de nuevos procesos históricos internacionales. Poco a poco se fueron empoderando sectores del campesinado y con ello los pueblos indígenas. No obstante, en una etapa posterior, la agenda de estas organizaciones se fue engrosando, conformando así, un verdadero movimiento indígena en México, que para 1994, tuvo su máxima expresión.

Los organismos internacionales y los intelectuales jugaron un papel fundamental en la agenda indígena, siendo éstos los espacios de retroalimentación, que al tiempo de recibir nuevas demandas, las transformaba en declaraciones, congresos, grupos de trabajo, convenios, publicaciones, etc. De esta manera, se estableció un círculo virtuoso que ha permitido sostener las argumentaciones a favor de las diversas reivindicaciones de los pueblos indígenas y con ello la construcción de una clara agenda de políticas públicas.

Una de estas reivindicaciones es el patrimonio cultural indígena en tanto que constituye la expresión externa de la identidad étnica con la que los pueblos indígenas mantienen su resistencia frente a las sociedades nacionales. Así mismo, la utilizan para iniciar nuevos procesos de reapropiación de espacios que tradicionalmente habían perdido o que se encuentran amenazados.

En el caso de Huautla de Jiménez, pueden trazarse los procesos de intervención indigenista, así como los fenómenos contraculturales y psicodélicos, como dos ejemplos paradigmáticos de las influencias externas, y que conforman la problemática de hoy en día. La apropiación por parte de miembros de la sociedad nacional e internacional de un ritual sagrado, tiene sus respuestas desde lo local, incluyendo sus autoridades municipales, que se traducen en acciones bien concretas para una reapropiación de su legado que permita su conservación y reivindicación en espacios adecuados, ajenos a procesos contraculturales del exterior y a las políticas indigenistas de antaño.

Los huautlecos, a través de los *chjota chjine* y de sus rituales tradicionales, reafirman su identidad étnica y política y los empodera para nuevos horizontes y nuevas demandas que el Estado ha de atender en una nueva relación de diálogo con los pueblos indígenas. El caso de la iniciativa de los familiares de María Sabina constituye un claro ejemplo de políticas públicas locales cuyos impactos ya dejaron marcada huella y que sienta un precedente para futuras reivindicaciones no solo del ritual curativo con hongos, sino de las demás expresiones culturales y políticas.

De esta manera, los diversos ejemplos en México de políticas locales surgidas desde las comunidades indígenas plantean un reto para el Estado, que en su apertura democrática y en su respuesta a las demandas de los movimientos indígenas, ha dejado inconclusa la agenda multicultural al no legislar ni garantizar los derechos políticos de las comunidades indígenas, omisión que por cierto alcanza también a la agenda de reforma municipal.

Con el reconocimiento efectivo de estos derechos se superaría de una vez y para siempre la mala herencia de las épocas indigenistas, es decir, se superaría la actitud ambivalente e hipócrita de la relación del Estado para con los pueblos indígenas y viceversa. Al establecer reglas claras para la convivencia y el respeto mutuo de los derechos de cada comunidad política, se dejaría el espacio abierto para una cooperación e intercambio de saberes equitativo, un verdadero encuentro de mundos, de diálogos y de reciprocidades.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta Romero, Miguel. *Teoría general del derecho administrativo*, México, D.F., Editorial Porrúa, 1997, 1126 págs.

Aguilar, Villanueva, Luis F. (Coord.). *Problemas públicos y agenda de gobierno*, México, Porrúa, 1993, 281 págs.

_____ *La hechura de las Políticas*, México, Porrúa, 1992, 433 págs.

_____ *El estudio de las Políticas Públicas*, México, Porrúa, 1992, 281 págs.

Aguirre Beltrán, Gonzalo. *El proceso de aculturación y cambio sociocultural en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, 238 págs.

_____ “*El indigenismo y su contribución al desarrollo de la idea de nacionalidad*” en *América Indígena* Vol. XXIX, Num. 2 III, México, 1969.

Alejo López, R. Tesis. *El Instituto Nacional Indigenista*, México, UNAM, Facultad de Derecho, 1967, 238 págs.

Arizpe, Lourdes. *El patrimonio cultural inmaterial de México, ritos y festividades*, México, UNAM, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Porrúa, 2011, 249 págs.

Barabas, Alicia M. y Miguel A. Bartolomé. (Coord.). *Dinámicas culturales. Religiones y migración en Oaxaca*, Oaxaca, México, Culturas Populares, CONACULTA, Centro INAH-Oaxaca, Secretaría de Cultura del Gobierno de Oaxaca, Fundación Alfredo Harp Helú A.C., 2010, 389 págs.

Benítez, Fernando. *En la tierra mágica del peyote*, México, Era, 1968, 189 págs.

_____ *Los hongos alucinantes*, México, Era, 1964, 125 págs.

_____ “*Asesinato de Erasto Pineda*”, en Siempre!, núm. 494, 1962.

Boege, Eckart. *Los mazatecos ante la nación: contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, México, Siglo XXI, 1988, 306 págs.

Bueno Alvarado, Adán. Tesis. *Consumo de alucinógenos entre huicholes y mazatecos*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2009, 92 págs.

Campos Flores, Juan. “*Pérdida de identidad cultural*”, en *La Faena*, Año 2, número 14, 2001.

Carrera González, Florencio & Sebastian von Doesburg. *Chan-chaon yoma: el calendario agrícola Mazateco*, Huautla de Jiménez, México, 1992, Obra Inédita.

Caso, Alfonso. *Indigenismo*, México, D.F., Instituto Nacional Indigenista, 1958, 155 págs.

_____ *¿Qué es el I.N.I.?*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1955, 95 págs.

CONACYT. *Red de Etnoecología y Patrimonio Biocultural*, México, CONACYT, 2012, 59 págs.

Costa, Jean-Patrick. *Los Chamanes: Ayer y Hoy*, México, Siglo XXI, 2003, 131 págs.

Cowan, Florence. “*Notas etnográficas sobre los mazatecos de Oaxaca, México*”, en Anuario Indígena 6, 1946.

Cowan, George. “*La importancia social y política de la faena mazateca*”, en *América Indígena*, núm. 14, III, 1954.

De la Garza, Mercedes. *Sueño y éxtasis: visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, D.F., UNAM, Fondo de Cultura Económica, 2012, 341 págs.

Eliade, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976, 391 págs.

Estrada, Álvaro. *Huautla en tiempo de hippies*, México, Grijalbo, 1996, 147 págs.

_____ *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*, México, Siglo XXI, 1977, 164 págs.

Falcón Manzano, Diego. Tesis. *Chamanismo e identidad mazateca: el ritual de los hongos en Huautla de Jiménez, México*, UNAM, Facultad de Psicología, 2005, 297 págs.

Feinberg, Benjamin. *The devil’s book of culture: history, mushrooms, and caves in southern Mexico*, Austin, University of Texas Press, 2003, 272 págs.

Fernández, Mario. “*María Sabina*”, en *La Faena*. Año 3, número 29. Mayo-junio de 2003.

García Cerqueda, Osiris. *Huautla, tierra de magia, de hongos y de hippies 1960-1975*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2014, 170 págs.

García Carrera, Juan. *El heredero espiritual de María Sabina: el chamán que decepcionó a la sabia de los hongos*, Huautla, Oaxaca, México, El Faenero, 2010, 127 págs.

_____ “*El verano en la montaña*” en *La Faena*. Año 8, número 56. Junio-agosto de 2008.

_____ *La otra vida de María Sabina*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2000, 144 págs.

_____ “90 minutos en Puebla con Incháustegui”, en *La Faena*, año 1, número 4, junio de 2000.

González Celadrán, José Alfredo. *Hombres, dioses y hongos: hacia una visión etnobotánica del mito*, Madrid, Edaf, 2002, 313 págs.

González Galván, Jorge Alberto. *El Estado, los indígenas y el derecho*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2010, 567 págs.

González Rubio Montoya, Enrique. *Conversaciones con María Sabina y otros curanderos: hongos sagrados*, México, Publicaciones Cruz, 1996, 169 págs.

Grinberg-Zylberbaum, Jacobo. *Los chamanes de México*, Volúmen I, México, Alpa Corral, 1987, 169 págs.

H. Ayuntamiento Municipal Huautla de Jiménez. *Plan de Desarrollo Municipal: Huautla de Jiménez, Oaxaca. Trienio 2011-2013*, México, H. Ayuntamiento Municipal Huautla de Jiménez, 2011, 139 págs.

H. Ayuntamiento Municipal Huautla de Jiménez. *Bando de policía y gobierno del municipio de Huautla de Jiménez, Teotitlán de Flores Magón, Oaxaca. Trienio 2011-2013*, México, H. Ayuntamiento Municipal Huautla de Jiménez, 2012, 111 págs.

H. Ayuntamiento Municipal Huautla de Jiménez. *Plan de Desarrollo Municipal: Huautla de Jiménez, Oaxaca. Trienio 2014-2016*, México, H. Ayuntamiento Municipal Huautla de Jiménez, 104 págs.

Hernández-Díaz, Jorge. *Reclamos de la identidad: la formación de las organizaciones indígenas en Oaxaca*, México, D.F., Universidad Autónoma Benito Juárez, Miguel Ángel Porrúa, 2001, 371 págs.

IMCINE. *María Sabina, Mujer Espiritu*, folleto de documental “*María Sabina, Mujer Espiritu*”, Nicolás Echevarría, IMCINE, 1979, 42 págs.

Incháustegui, Carlos. *El entorno, el hombre, la enfermedad y la muerte: notas de campo de etnografía mazateca*, México, D.F., UNAM, Programa Universitario México Nación Multicultural, 2012, 198 págs.

_____ *La mesa de plata: cosmogonía y curanderismo entre los mazatecos de Oaxaca*, México, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, 1994, 271 págs.

_____ *Figuras en la niebla: Relatos y creencias de los mazatecos*, México, Premia Editora, 1983, 152 págs.

_____ *Relatos del mundo mágico mazateco*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro Regional Puebla-Tlaxcala, 1977, 222 págs.

_____ *Cambio cultural en Huautla de Jiménez, Oax: un centro coordinador indigenista en la sierra mazateca*, México, Escuela Nacional de Antropología, 1967, 175 págs.

Jiménez García, Petronilo. Tesis. *La Sierra Mazateca y las Instituciones Gubernamentales*, México, UNAM, Facultad de Economía, 1983, 96 págs.

_____ “*Cinco Años y Un Programa. El Centro Coordinador Indigenista de la Sierra Mazateca*”, en *América Indígena*, II, vol. 26, núm. 1, 1966.

La Faena. “*Es formal ya la construcción del Museo a María Sabina*”, en *La Faena*. Año 2, número 18. Agosto de 2001.

La Faena. “*Con inquietud y entusiasmo. Un resumen del IX Festival a María Sabina en Huautla*”, en *La Faena*. Año 6, número 46. Julio-agosto del 2006.

López Barcenas, Francisco, *Rostros y caminos de los movimientos indígenas de México*, México, D.F., Mc editores, 2005, 127 págs.

Luna Ruiz, Xicohtécatl. *Mazatecos*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2007, 55 págs.

McMahon, David F. *Antropología de una presa: Los mazatecos y el proyecto del Papaloapan*, México, D.F., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones, Instituto Nacional Indigenista, 1973, 174 págs.

Merlín Arango, Roger y Josefina Hernández López. *Recetario Mazateco de Oaxaca*, México, Culturas Populares e Indígenas, CONACULTA, 2000, 132 págs.

Miranda, Juan. *Curanderos y chamanes de la sierra mazateca*, México, D.F., Gatuperio, 1997, 71 págs.

Morales González, Natyela. Tesis. *La sabia María Sabina y su legado místico-cultural: un relato periodístico*, México, UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 2005, 149 págs.

Palomino, Cebero. *El Instituto Lingüístico de Verano, un fraude*, Lima, Rupa rupa, 1980, 100 págs.

Pedro Castañeda, Alejandrina. *Riqueza ancestral de la cultura mazateca*, México, Carteles, 2001, 149 págs.

Quintana, Roberto Diego, Luciano Concheiro Bórquez y Patricia Couturier Bañuelos (Coord). *Políticas públicas para el desarrollo rural*, México, Casa Juan Pablos, UAM Xochimilco, 2003, 284 págs.

Reyes Canchola, Rosaura y Jorge Ocampo Ledesma. *Curanderos: conocimiento y tradición*. México, Universidad Autónoma de Chapingo, 2009, 339 págs.

Rosa Quiñones, Isabel de la. *Movimientos Indígenas Contemporáneos en Ecuador y México*, México, UNAM, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Eón, 2010, 286 págs.

Sabina, María. *Soy la mujer remolino*, Oaxaca de Juárez, Oax., Almadía, Zare Books, 2008, 60 págs.

Simpson, Tony. *Patrimonio indígena y autodeterminación*, Copenhague, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, El Programa para los Pueblos y los Bosques, IUCN-Holanda, Gobierno Autónomo de Groenlandia, 1997, 232 págs.

Sanz Jara, Eva. “*La crisis del indigenismo mexicano: antropólogos críticos y asociaciones indígenas 1968-1994*”, Madrid, Instituto de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Alcalá, Número 12, 2010.

Sosa Suárez, Margarita y Cristina Henríquez Bremer. (Coord.). *Instituto Nacional Indigenista-Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas 1948-2012*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2012, 52 págs.

Suárez, Luis. *México Antiguo en el Siglo XX*, México, Grijalbo, 1969, 272 págs.

Tibon, Gutierre. *La ciudad de los hongos alucinantes*, México, Panorama Editorial, 1983, 174 págs.

Villa Rojas, Alfonso. *Los mazatecos y el problema indígena de la cuenca del Papaloapan*, México, Instituto nacional indigenista, 1955, 177 págs.

Villaseñor Alonso, Isabel y Emiliano Zolla Márquez. “*Del patrimonio cultural inmaterial o la patrimonialización de la cultura*”, en *Cultura y representaciones sociales*, Año 6, número 12, marzo de 2012.

Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, D.F., El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 303 págs.

Warman, Arturo, Margarita Nolasco, Guillermo Bonfil et al. *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Nuestro Tiempo, 1970, 153 págs.

Warman, Arturo. “*Indios y naciones del indigenismo*” en *Revista Nexos*, 1 de febrero de 1978.

Wasson, Robert Gordon. *El hongo maravilloso: Teonanácatl: micolatría en Mesoamérica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, 307 págs.

Wright, Susan. “*La politización de la cultura*”, en *Antropology Today*, vol. 14, número 1, febrero de 1998.

Zolla, Carlos y Emiliano Zolla Márquez. *Los pueblos indígenas de México: 100 Preguntas*, México, D.F., UNAM, Programa Universitario México Nación Multicultural, 2011, 409 págs.

CONSULTAS DE INTERNET

Convocatoria al X Congreso Nacional Indígena

http://participacionsocial.sre.gob.mx/docs/convocatorias/historico/2011/congreso_nacional_indigena/convocatoria_congreso_nacional_indigena.pdf

CNI. Resolutivos de la Primera Asamblea del Congreso Nacional Indígena, Malacachtepec Momoxco, Milpa Alta, 20 de noviembre de 1996

<http://ceacatl.laneta.apc.org/d-961120.htm>

Movimiento Nacional Indígena

<http://movimientonacionalindigena.blogspot.mx/>

Convención sobre la protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural, París,
21 de noviembre de 1972

[http://portal.unesco.org/culture/es/ev.phpURL_ID=35132&URL_DO=DO_TOPI
C&URL_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/culture/es/ev.phpURL_ID=35132&URL_DO=DO_TOPI
C&URL_SECTION=201.html)

CONACULTA. “*El ABC del patrimonio cultural y turismo*”. Coordinación Nacional
de Patrimonio Cultural y Turismo. 2007

[http://www.conaculta.gob.mx/turismocultural/documentos/pdf/abc_patrimonio.
pdf](http://www.conaculta.gob.mx/turismocultural/documentos/pdf/abc_patrimonio.
pdf)

Conferencia General de la ONU para la Educación, la Ciencia y la Cultura, reunión
2005

[http://www.unesco.org/new/es/culture/themes/culturaldiversity/culturalexpressi
ons/theconvention/convention-text/](http://www.unesco.org/new/es/culture/themes/culturaldiversity/culturalexpressi
ons/theconvention/convention-text/)

Declaración de la Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas, 2007

http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf

Convención de la UNESCO 2003

<http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00006>

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas

<http://www.cdi.gob.mx>

Dirección General de Culturas Populares e Indígenas

<http://www.culturaspopulareseindigenas.gob.mx>

Dirección General de Planeación y Desarrollo en Salud

<http://www.dgplades.salud.gob.mx/>

VIDEOGRAFÍA

CDI. “*El Cine Indigenista. Número 39. Papaloapan-Mazatecos*” Realización de Luis Mandoki, 1981.

“Documental Huautla de Jiménez”

<https://www.youtube.com/watch?v=fqhq6ZbTwPs>

“*Del Peyote al LSD*”

<https://www.youtube.com/watch?v=Wld8bV1vAYg>

“*Antrop. Carlos Incháustegui*”

<https://www.youtube.com/watch?v=iiDN-d1oc70>

“*Video homenaje a Carlos Incháustegui Díaz*”:

https://www.youtube.com/watch?v=kz8y5Wc_9u8

“*La Batalla por el templo EP1*”.

<http://www.youtube.com/watch?v=jyJC35U8-SU>

“*María Sabina Mujer Espiritu 1979*” :

<http://www.youtube.com/watch?v=NO3pGCxxFc4>

“Entrevista Nicolás Echevarría (Mujer Espiritu)” :

<http://www.youtube.com/watch?v=JLezUssBSVg>

ANEXO 1¹⁹⁰

ACONTECIMIENTOS RELEVANTES EN MATERIA INDÍGENA (1895-2007)

- Congreso de Americanistas. México (1895)
- Congreso de Americanistas. México (1910)
- Escuela Internacional de Arqueología y Etnografía Americana (1910)
- Dirección de Antropología. Secretaría de Agricultura (1917)
- Departamento de Educación y Cultura para la Raza Indígena (1921)
- Casas del Pueblo. México (1923)
- Casa del Estudiante Indígena (1924)
- Departamento de Escuelas Rurales de Incorporación Cultural Indígena (1925)
- Instituto Lingüístico de Verano. México (1935)
- Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (1936)
- Departamento de Educación Indígena. Secretaría de Educación (1937)
- Instituto Nacional de Antropología e Historia (1938)
- Primer Congreso Indigenista Interamericano. Pátzcuaro, México (1940)
- Instituto Indigenista Interamericano (1940)
- Escuela Nacional de Antropología e Historia (1942)
- Dirección General de Asuntos Indígenas. Secretaría de Educación (1947)
- Instituto Nacional Indigenista de México (1948)
- Declaración de Barbados I (1971)
- Convención de la UNESCO para la protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural (1972)
- Reunión sobre Pueblos Indígenas y la Tierra (1973)
- Movimiento Nacional Indígena (1973)
- Organización de Profesionistas Indígenas Nahuas, A.C. (1973)

¹⁹⁰ Lista elaborada con base en el recuento de Zolla, Carlos y Emiliano Zolla Márquez. “*Los pueblos indígenas de México: 100 preguntas*”, México, UNAM, Programa Universitario México Nación Multicultural, páginas 286-290.

- **Primer Congreso Indígena “Fray Bartolomé de las Casas” (1974)**
- Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas. Pátzcuaro, México (1975)
- Consejo Nacional de Pueblos Indígenas. Consejos Supremos (1975)
- Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas (1975)
- Coordinadora Nacional Plan de Ayala (1975)
- Alianza Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües, A.C. (1977)
- Segundo Congreso Nacional de Pueblos Indígenas. Estado de México (1977)
- Coordinadora General del Plan Nacional de Zonas Marginadas y Grupos Deprimidos. COPLAMAR (1977)
- Declaración de la UNESCO sobre la Raza y los Prejuicios Raciales (1978)
- Dirección General de Educación Indígena (1978)
- Dirección General de Culturas Populares (1978)
- Declaración de Barbados II (1979)
- Grupo de Trabajo sobre Promoción y Desarrollo de la Medicina Tradicional. OMS/ONU (1979)
- Tercer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas. Ciudad de México (1979)
- Primer Encuentro de Organizaciones Indígenas Independientes (1980)
- Informe Martínez Cobo. ONU (1981)
- Declaración de San José sobre Etnocidio y Etnodesarrollo en América Latina (1981)
- Segundo Encuentro de Organizaciones Indígenas Independientes de México, Centroamérica y el Caribe. Michoacán, México (1981)
- Comisión Promotora Nacional de Organizaciones Indígenas Independientes (1981)
- Comités de Planeación para el Desarrollo de los Estados. COPLADES (1981)
- Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas. ONU (1982)
- Parlamento Indígena de América (1988)
- Frente Independiente de Pueblos Indios (1988)
- Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (1989)
- Primer Foro Internacional sobre Derechos Humanos de los Pueblos Indios. Oaxaca (1989)

- Segundo Foro Internacional sobre Derechos Humanos de los Pueblos Indios. Xochimilco (1990)
- Frente Nacional de Pueblos Indígenas (1990)
- Fondos Regionales de Solidaridad para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. INI/PRONASOL (1990)
- Coordinación de Asuntos Indígenas. CNDH (1991)
- **Campaña “500 años de Resistencia Indígena Negra y Popular” (1992)**
- Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe (1992)
- Reforma Constitucional. México (1992)
- Proyecto de Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (1993)
- Iniciativa de Salud de los Pueblos Indígenas de las Américas. OPS (1993)
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Chiapas, México (1994)
- Convención Nacional Democrática. Guadalupe Tepeyac (1994)
- Convención Nacional Indígena. Magdalena Contreras (1994)
- Convención Nacional Indígena. Tlapa (1994)
- Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas (1994)
- Unidad de Pueblos Indígenas y Desarrollo Comunitario del BID (1994)
- Asamblea Nacional Plural por la Autonomía (1995)
- Declaración de las Mujeres Indígenas (1995)
- Consulta Regional del Pacífico Sur sobre los Conocimientos y los Derechos de Propiedad Intelectual de los Pueblos Indígenas (1995)
- Primer Foro Nacional Indígena. San Cristóbal de las Casas (1996)
- Acuerdos de San Andrés. Chiapas, México (1996)
- Congreso Nacional Indígena. Ciudad de México (1996)
- Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos (1996)
- **Primera Conferencia Internacional: “La Propiedad Intelectual de los Pueblos Indígenas ante el “Nuevo Milenio” (1997)**
- Cuarta Visitaduría General. CNDH (1998)
- Centro de Investigación, Información y Documentación de los Pueblos Indígenas de México. INI (1998)

- Declaración de Ginebra sobre la Salud y la Supervivencia de los Pueblos Indígenas. OMS (1999)
- Comisiones de Asuntos Indígenas. Poder Legislativo México (1999)
- Foro Permanente sobre Cuestiones Indígenas. ONU (2000)
- Tercer Congreso Nacional Indígena. Nurío (2001)
- Reforma Constitucional. México (2001)
- Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe. México (2001)
- Dirección General de Culturas Populares e Indígenas. México (2001)
- Cumbre Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y Formas Conexas de Intolerancia (2001)
- Declaración del Foro Internacional Indígena sobre Biodiversidad (2001)
- Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural (2001)
- Relator Especial de la ONU para los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Indígenas (2001)
- Cumbre Mundial sobre Desarrollo Sostenible (2002)
- Estrategia Mundial sobre Medicina Tradicional. OMS (2002)
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2003)
- Unidad Especializada para la Atención de Asuntos Indígenas. PGR (2003)
- Declaración de la Naciones Unidas sobre derechos de los pueblos indígenas (2007)

ANEXO 2
CARTA DE CARLOS INCHÁUSTEGUI A ALFONSO CASO
INFORME DE TRABAJO (30 de abril de 1960) ¹⁹¹

Huautla de Jiménez, Oaxaca, a 30 de abril de 1960

Sr. Dr. Alfonso Caso,
Director del Instituto Nacional Indigenista
México., D.F.

Por medio del presente informo a usted las labores desarrolladas durante el corto lapso de tiempo que quedaba de este mes.

Por instrucciones del Sr. Lic. Antonio Salas Ortega, durante mi estancia en México, regresé a Temascal para ponerme de acuerdo con el C. Antropólogo Raúl Rodríguez Ramos, con el objeto de coordinar nuestros trabajos en la sierra mazateca, habiéndonos puesto de acuerdo para la acción a desarrollar.

Me trasladé a Huautla de Jiménez, habiendo llegado a ese lugar el día 17. El día 18 entrevisté a las autoridades de la comunidad, así como a algunas de las personas principales con el objeto de informarles de la iniciación de actividades de las oficinas del Sub-Centro, así como para pedirles su cooperación en los trabajos de instalación.

Encontré que las autoridades políticas que conocí el año pasado, habían terminado su periodo presidencial y que en su lugar se encontraban otras personas, siendo el actual presidente municipal el Sr. Ezequiel García, vecino de mucha influencia en la comunidad y amigo nuestro y del Instituto Nacional Indigenista. Desde el primer momento se hizo sentir su deseo de colaboración, ayudándome a buscar un lugar adecuado para instalar nuestras oficinas.

El pleno funcionamiento de la carretera ha producido importantes cambios en la comunidad, tal vez el que más nos atañe sea el de la implantación por la Secretaría de Salubridad y Asistencia, de un puesto de prevención y asistencia que cuenta con cuatro médicos, dos de ellos mujeres y que trabajan en la ciudad de Huautla exclusivamente, aun cuando eventualmente también visitan lugares aledaños a esta ciudad.

Me gustaría tener un intercambio de impresiones con el Dr. Roberto Robles Garnica, jefe del departamento de medicina social en el Instituto para ver la forma de coordinar nuestra acción con la de estos delegados de la SSA, aún cuando puedo adelantar que es posible para nosotros, por este año exclusivamente, trabajar en el mejoramiento de los servicios sanitarios de la ciudad de Huautla. He encontrado en el pueblo además que se ha instalado

¹⁹¹ Tomado de Incháustegui, Carlos. *“El entorno, el hombre, la enfermedad y la muerte: notas de campo de etnografía mazateca”*, México, UNAM, Programa Universitario México Nación Multicultural, 2012, páginas 190-196.

un representante de Pemex, uno de la casa “Singer”, sin embargo, no hay todavía un representante de banco alguno, siendo necesario hacer los envíos de dinero a la ciudad de Tehuacán, que es el lugar más cercano a donde acuden todos los agricultores y comerciantes, no solamente de Huautla de Jiménez, sino de la totalidad de la sierra mazateca y de Teotitlán del Camino.

Es muy posible que en el curso de este año se instale en la ciudad de Huautla un agente bancario. He observado que resulta más gravoso enviar el dinero por telégrafo que situarlo a algún banco de Tehuacán, lugar donde se encuentra más seguro y además es forzoso efectuar todas las compras que se ofrezcan, al menos durante los primeros meses de actividades.

Como una indicación del sentido que está tomando el proceso de cambio en Huautla de Jiménez, conviene anotar que ha proliferado el número de cantinas con tocadiscos y se ha instalado un prostíbulo, cosa que el año anterior no existía, todo esto con gente de fuera.

La carretera se encuentra en buenas condiciones dentro de lo que cabe, no pudiéndose adelantar el estado en que se pondrá cuando se intensifiquen las lluvias. La línea de **transportes de pasajeros, Cooperativa de Transportes “Cañada Oaxaqueña”, S.C.L.** que hacía el servicio regular entre Huautla y Teotitlán, se ha hecho completamente irregular saliendo los carros sólo cuando hay pasaje y escaseando éste grandemente por razones de que los camiones de carga llevan pasajeros, aunque en condiciones peligrosas (encima de la carga) cobrando la mitad del pasaje habitual; hay que agregar que la línea que comunica Teotitlán del Camino con Tehuacán, también está en crisis por haber retirado del servicio numerosas unidades que tuvieron que dar de baja por encontrarse en pésimas condiciones. Se ha complicado tanto el transporte, que actualmente sale uno de Tehuacán a las 11:00 de la mañana y se llega a Huautla a las 2:00 horas de la mañana del día siguiente, perdiéndose casi la totalidad del tiempo en esperar un vehículo que lo transporte, siendo la única solución tomar coches de sitio de Teotitlán a Tehuacán y viceversa, y aventurándose a salir en un camión de carga de Teotitlán del Camino para Huautla de Jiménez.

El número de personas alojadas continuamente en el único hotel de Huautla, ha aumentado considerablemente por la afluencia de agentes vendedores, funcionarios del **gobierno federal y estatal y turismo que acude en busca de “hongos alucinantes”**.

Desde el primer momento de mi llegada a Huautla de Jiménez, me dediqué a buscar local apropiado para la instalación de las oficinas del Sub-Centro, tarea en la cual fui **eficazmente auxiliado por el Sr. Presidente Municipal y por el Sr. Eleazar Peralta, “vecino principal”, con ayuda de los cuales finalmente me decidí a tomar en arrendamiento**, mediante un contrato por tiempo indefinido la casa propiedad del Sr. Don Crencio García y situada en la calle principal, aunque convenientemente alejada del centro. En un principio este señor pedía como renta la cantidad de \$800.00 mensuales, pero después habiéndole hecho recordar al Sr. Peralta, así como el suscrito de la promesa hecha por ellos al maestro Alfonso Caso de colaborar al máximo con nuestra benemérita institución, accedió en rentarla en \$350.00 mensuales, rescindiendo el trato verbal que tenía con la Comisión del Papaloapan, que tenía en alquiler dos habitaciones para su residencia.

Esta casa, posiblemente la mejor del pueblo, tiene 36 mts. de fachada, consta de diez habitaciones distribuidas en dos pisos, de acuerdo con la topografía local. Las cinco habitaciones de la planta baja se encuentran separadas unas de otras con puerta a la calle, pudiendo dedicarse por consiguiente a diversos fines; tienen piso de tierra pero se incluyó en el trato que para poner piso de cemento el dueño de la casa proporcionaría la grava y la arena (material difícil de conseguir en Huautla), poniendo nosotros el cemento. La parte que toca al dueño de la casa se encuentra ya almacenada bajo llave dentro de las mismas habitaciones. La planta alta esta formada por cinco habitaciones, amplios entarimados y con magnífica iluminación, unidas entre sí por puertas y teniendo además un Túnel posterior de comunicación, cavado en el cerro. Tiene un solar pequeño, sembrado de café

pero que puede ser utilizado para instalación de caballerizas y, aun costado de la casa, tiene un espacio de aproximadamente 20 x 10 mts., en el cual pueden ser guardados vehículos o construirse un cobertizo con el mismo fin. Tiene servicio de agua entubada con una llave, sin desagüe, y al costado oeste pasa una barranca por donde corre un canal de drenaje, facilitando estas dos condiciones la instalación de apropiados servicios sanitarios, para los cuales he adquirido el material necesario y contratando los servicios temporales de un plomero experto de Tehuacán, pues en este lugar no hay absolutamente nadie que conozca de estos trabajos, teniendo necesariamente que contratar artesanos de fuera. La instalación sanitaria que se está efectuando será la primera de su clase en este pueblo.

Es indispensable la adquisición de un generador de corriente eléctrica y la instalación correspondiente, servicio del cual carece esta comunidad, para el cual carecemos de partida.

De acuerdo con las instrucciones de esa Dirección a su digno cargo, he iniciado averiguaciones acerca de terrenos en venta, habiendo visitado dos de ellos, uno tras de la casa que he tomado rentada para oficinas y otro que se encuentra enfrente, calle de por medio y tras unas construcciones rústicas. El primero, es sumamente pequeño pero el segundo mide: lado norte paralelo a la calle 66.66 mts., lado sur 81 mts., lado este 54 mts., lado oeste., 40 mts., y su superficie escalonada, pidiendo el dueño por su venta \$30 000.00, pero pudiendo obtenerse hasta en \$18 000.00 (previo regateo). En realidad, el terreno es sumamente pequeño y muy caro, pero su situación es relativamente céntrica a pocos metros de la red principal de la distribución de agua y con facilidades para instalar un buen drenaje, cosas difíciles de obtener en otros terrenos. Es necesario pensar, siempre que de construcciones en la tierra mazateca se trate, en edificios de dos o más pisos por la topografía, solución que sido adoptada siempre por los constructores serranos, dada la escasez de terrenos.

Posiblemente más adelante sea enterado de otros terrenos en venta al propagarse la noticia de que buscamos donde construir, terrenos que podremos obtener tal vez en menos precio fuera de la población, dado que la baja del precio del café está invitando a muchos propietarios a deshacerse de sus posesiones.

He encargado en Tehuacán la construcción de los muebles indispensables en las oficinas del Sub-Centro, siendo su costo visiblemente menor que los metálicos y su prestación superior.

Hasta la fecha, me había abstenido de contratar personal de planta en el Sub-Centro por razones de que no estábamos todavía instalados, pero a partir de los primeros días de este mes, me he permitido tomar en servicio como chofer y previniendo que se necesite una persona para hacerse cargo de instalaciones mecánicas que se hagan, al Sr. Miguel Ángel Ábrego, persona seria, buen piloto y que aceptó ir por el sueldo estipulado.

También he contratado los servicios del Sr. Pablo Quintana Mauro, indígena mazateco bilingüe.

Para los trabajos de secretaría y contabilidad, eventualmente utilicé los servicios de una persona en Tehuacán para que elaborara los trabajos del presente mes, pues no he encontrado aún quien se haga cargo definitivamente de este puesto, proponiendo para él a la Sra. María Cristina P. de Incháustegui, quien actualmente se encuentra prestando sus servicios como secretaria de la Dirección en el Centro Coordinador del Papaloapan y que antes desempeñó el mismo puesto en el Centro Coordinador de la Mixteca Alta.

En cuanto al personal técnico, cuya presencia es urgente, me permito manifestar a usted que el Dr. Miguel Reyes Méndez, se dirigió a mí manifestándose haber recibido un radiograma que le comunicaba su nombramiento como médico adscrito a este Sub-Centro a partir del 1º de mayo y solicitando unos días más para resolver si acepta o no, pues el compromiso que tiene con la Comisión Federal de Electricidad es hasta que terminen los trabajos, que él calcula será este mes, pero que de todos modos él iba a México con el

objeto de recabar la fecha precisa en que termina su compromiso con esta compañía, después de lo cual pasaría a esas oficinas.

Respecto al maestro y habiendo solicitado los servicios de alguno que tenga algo de experiencia en nuestro trabajo, no ha sido posible conseguirlo, en virtud de que manifiestan tener un sueldo igual o mayor en la Secretaría de Educación y con mayores ventajas, pero he conseguido un maestro compañero del Profr. Otilio Vásquez acepte ir, esperando solamente su confirmación para proponerlo a ocupar el cargo en cuestión, con la aclaración de que este profesionalista necesitará de un periodo de entrenamiento cuya duración determinará la Dirección a su digno cargo, pero que yo me permito sugerir sea de un mínimo de dos meses en el Centro Piloto de Chiapas o, preferiblemente, por la afinidad de cultura, en el Centro Coordinador del Papaloapan, con el Profr. Andrés Santiago Montes.

He continuado por otra parte el trabajo de investigación etnográfica que comencé en Temascal, con fines de enriquecer nuestro archivo y redactar un estudio o estudios sobre la cultura mazateca.

Finalmente, me permito informar a usted que la presencia nuestra en esta comunidad ha sido recibida con gran entusiasmo por todos los sectores con los cuales he tenido oportunidad de tratar, a pesar de que me he tomado la libertad de explicarles que nuestra labor durante este año será enfatizando los trabajos de reconocimiento y programación para el año próximo.

Me permito poner en conocimiento de usted que el apartado número 8 en el correo de esta población ha sido tomado en servicio para la correspondencia del Sub-Centro.

Simultáneamente con este informe, remito a la sección correspondiente de esas oficinas centrales, el correo de caja correspondiente al mes que finaliza, con la documentación que se me indicó enviara.

Huautla de Jiménez, Oaxaca, a 30 de abril de 1960.

Respetuosamente

Carlos Incháustegui Díaz
Subdirector del Sub-Centro

ANEXO 3

CARTA DE EUNICE V. PIKE A ROBERT GORDON WASSON¹⁹²

Huautla de Jiménez, Oaxaca. México, 9 de marzo de 1953.

Querido Señor Wasson:

Me complace estar en posibilidad de informarle lo que sé acerca del hongo de los **mazatecos llamados si tho, o familiarmente 'nti si tho. Tal vez un día utilice mis observaciones en alguna publicación, pero entre tanto, usted puede utilizarlas como mejor le parezca.**

Los mazatecos hablan raramente de su hongo a los extranjeros, pero la creencia en su **poder está muy extendida. Un muchacho de 21 años me dijo: “Yo sé que los extranjeros no usan el hongo, pero Jesucristo nos lo dio porque somos pobres y no podemos pagar un doctor ni medicinas costosas”.**

Algunas veces lo llaman “sangre de Cristo”, pues suponen que crece donde cayó una gota de la sangre de Cristo. Dicen que su país está “vivo” porque produce el hongo, mientras que la región seca donde no crece es una región calificada de “muerta”.

Preenden que ayuda “a los que son puros”, pero que si lo come algún impuro, el hongo “lo mata o lo vuelve loco”. Cuando hablan de impureza entienden “impuro ritualmente”. (Un homicida si está preparado para la ceremonia, puede comer hongo sin dañarse.) Una persona puede considerarse a salvo si evita toda relación sexual cinco días antes y cinco días después de la ceremonia. Un zapatero de nuestro barrio se volvió loco hace cinco años, porque según los vecinos, después de haber comido hongo tuvo relaciones con su mujer. Dicen que cuando un hombre pone un fragmento en la bebida de un enemigo al hallarse por ejemplo en la cantina, y este bebe no estando puro, corre el peligro de volverse loco. Puede también enloquecer si el que recogió los hongos era impuro.

El curandero siempre come crudo el hongo. Si alguno lo hace cocer o asar, éste les provoca úlceras. En cuanto a la cantidad que se toma uno no hay una regla general; algunos curanderos consumen más que otros, aunque por término medio absorben cuatro **o cinco. Si come demasiados “el hongo tratará de matarlo”. En ese caso el curandero se desmaya y vuelve en sí poco a poco mientras que los asistentes “ruegan por él”. Esto puede ocurrir también si tuvo relaciones sexuales poco tiempo antes.**

Cuando todo va bien, el curandero tiene visiones y el hongo habla durante dos o tres **horas. “Es el mismo Jesucristo el que nos habla”. El hongo les muestra lo que ha producido la enfermedad a una persona. Puede decir que ha sido embrujada y en ese caso, por quién, cuándo y por qué; o que está enferma de espanto o bien que se trata de una enfermedad curable por medio de medicamentos y entonces sugiere que se llame a un médico; también**

¹⁹² Benítez, Fernando, “*Los hongos alucinantes*”, México, Era, 1964, pp. 17-21.

dirá, lo cual es más importante, si la persona vivirá o morirá. Si dice que vivirá, el enfermo **“irá mejor aunque halla estado muy grave”**. Si dice que morirá, los parientes preparan los funerales; indica igualmente quién heredará los bienes. Uno de mis informantes admitió sin embargo que algunas veces el hongo se equivoca.

Una de las “pruebas” de que es el mismo Jesucristo quien les habla, reside en este hecho: los que lo comen experimentan visiones. A todos lo que hemos interrogado nos decían que veían el mismo cielo. Sin embargo, no insistían en ese punto e insinuaban también que les parecía ver una película de los Estados Unidos.

La mayor parte afirmó que los curanderos veían con frecuencia el mar lo cual para estas gentes de la montaña es un hecho sensacional.

Pregunté qué aspecto presentaba el curandero cuando se encontraba bajo el efecto de los hongos. Me respondieron que no dormía y estaba sentado con los ojos abiertos, **“despierto”**. **En ese momento no bebe alcohol, pero puede hacerlo cerca del amanecer**. Algunos se levantan el día siguiente y hacen su trabajo habitual y otros permanecen en sus casas ya **“que han velado toda la noche”**.

Aunque nunca hemos asistido a esas ceremonias donde se comen hongos, pudimos observar su influencia sobre la población. Uno de nuestros vecinos que estaba tuberculoso y venía a nuestra casa para hacerse curar, cierta noche llamó al curandero a fin de que comiera por él los hongos. El curandero declaró que moriría. Al día siguiente el enfermo ya no mostró interés en nuestras medicinas y comenzó a ordenar sus asuntos. Dejó de comer y se nutría únicamente con atole de maíz. Dos semanas después rehusó incluso ese alimento y sólo aceptaba algunos sorbos de agua. Antes de que se cumpliera el mes de haber consultado los hongos, estaba muerto.

Otra familia vecina había sufrido toda una serie de enfermedades. Consultó a los hongos en el caso de un hijo de 22 años. El hongo respondió que iría mejor y fue mejor. Cuando una muchacha de 18 años cayó enferma consultaron nuevamente al hongo y éste pronunció la misma sentencia y volvió a cumplirse. Después le tocó al turno a una chica de 10 años. El hongo dijo que moriría. La familia se asombró porque la enfermedad no parecía seria. Evidentemente la familia **estaba muy afligida, pero el hongo le dijo: “No se inquieten; yo tomaré su alma”**. **Así, de acuerdo con las instrucciones, la pequeña se puso a rezar diciendo: “Si tú no quieres curarme, toma mi alma”**. Uno o dos días más tarde, había muerto.



No todos los mazatecos creen que los mensajes del hongo vienen de Jesucristo. Los que **hablan español y han tenido contactos con el mundo exterior, se inclinan a declarar: “No son más que mentiras”**. Pero la mayor parte, que sólo conoce su lengua, o bien afirma que Jesucristo les habla o bien preguntan dubitativos: ¿Qué piensa Usted? ¿Verdaderamente será la sangre de Cristo?

Lamento la supervivencia del empleo de los hongos porque no conocemos un solo caso en que haya dado resultados benéficos. Me gustaría que consultaran la Biblia cuando tratan de penetrar en las intenciones de Cristo, más que verlos engañados por un curandero y por los hongos.

Deseándole éxito en sus investigaciones, queda de usted sinceramente

Eunice V. Pike

ANEXO 4
CONSTANCIAS DE PARENTESCO, NOMBRAMIENTO Y RECONOCIMIENTO



HUAUTLA
COMUNIDAD PARA EL PROGRESO

DEPENDENCIA MPIO DE HUAUTLA DE JIMENEZ.
SECCION SECRETARIA MUNICIPAL
NUM. DE OFICIO: S/N
EXPEDIENTE: 2013.

ASUNTO: CONSTANCIA DE ORIGEN Y VECINDAD.

A QUIEN CORRESPONDA:


El que suscribe, C. ARTURO PINEDA JIMENEZ, Presidente Municipal Constitucional legalmente en funciones y en uso de sus facultades que la ley municipal me otorga.

HAGO CONSTAR

Que el (a) C. BERNARDINO GARCIA MARTINEZ (NIETO DE MARIA SABINA) con fecha de nacimiento el 20 DE MAYO DE 1981, de 31 años de edad, es originario(a) y vecino(a) de DE EL FORTIN, HUAUTLA DE JIMENEZ, TEOT, OAX., con domicilio particular en: DOMICILIO CONOCIDO, siendo sus progenitores los CC. FILOGONIO GARCIA MARTINEZ Y ROSALIA MARTINEZ GARCIA, ambos de nacionalidad mexicana.

A petición del interesado (a) y para los fines legales a que haya lugar se expide la presente en la ciudad de Huautla de Jiménez, Teot., Oax., a los VEINTISEIS días del mes MARZO del año dos mil trece.

Atentamente
SUFRAGIO EFECTIVO, NO REELECCION
"EL RESPETO AL DERECHO AJENO ES LA PAZ"



C. ARTURO PINEDA JIMENEZ
PRESIDENTE MUNICIPAL CONSTITUCIONAL

Av. Juárez Esq. Cuauhtémoc, S/N. Col. Centro C.P. 68500 Huautla de Jiménez, Oaxaca.
Tel. 01 (236) 37 8 01 68. E-mail: municipio@huautlajimenez.gob.mx
www.huautlajimenez.gob.mx

H. Ayuntamiento Municipal Constitucional
Huautla de Jiménez, Oaxaca.
Trienio 2014 - 2016

"2014 30 AÑOS DE ACCIÓN CONTRA EL VOTABO EN OAXACA"

DEPENDENCIA : PRESIDENCIA MUNICIPAL
SECCION : ADMINISTRATIVA
OFICIO NUM. : PMA-LJ284
EXPEDIENTE : 2014-2016
ASUNTO : NOMBRAMIENTO

El Suscrito C. Lic. David García Martínez, Presidente Municipal Constitucional, Del H. Ayuntamiento Municipal de Huautla de Jiménez, Oaxaca, trienio 2014-2016, legalmente en funciones y de acuerdo a lo establecido por el artículo 68, fracción V, de la Ley Orgánica Municipal del Estado de Oaxaca, otorgo el presente NOMBRAMIENTO a:

C. BERNARDINO GARCIA MARTINEZ


Como:

REPRESENTANTE MUNICIPAL DE EL FORTIN

Jurisdicción de este municipio, para el trienio 2014-2016, exhortándolo a guardar y hacer guardar la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, la particular del Estado, las leyes que de una y otra emanen, y cumplir leal y patrióticamente con los deberes del cargo que la ciudadanía le ha confiado y si no lo hiciera así que la Nación, el Municipio y sus representados se lo demanden.

Para los efectos legales, a que haya lugar, se extiende el presente, en la ciudad de Huautla de Jiménez, Oaxaca, a los 08 días del mes de MARZO del año 2014.

ATENTAMENTE
SUFRAGIO EFECTIVO, NO REELECCION
"EL RESPETO AL DERECHO AJENO ES LA PAZ"



C. LIC. DAVID GARCIA MARTINEZ
PRESIDENTE MUNICIPAL CONSTITUCIONAL

C.P. Expediente 2014/08

"2014 AÑO DE OCTAVO PAZ"

Av. Juárez # 1 Esq. Cuauhtémoc, Col. Centro. Huautla de Jiménez, Oaxaca.
E-mail: impulsandohuautla@hotmail.com
www.huautlamunicipio.gob.mx
Tel. (236) 37 8-01-68

H. Ayuntamiento Municipal Constitucional
Huautla de Jiménez, Oaxaca.
Trienio 2014 - 2016

El Suscrito Lic. David García Martínez, Presidente Municipal Constitucional, del H. Ayuntamiento Municipal de Huautla de Jiménez, Oaxaca, trienio 2014-2016, legalmente en funciones y en uso de las facultades que la ley me confiere, otorgo el presente:

Reconocimiento

al:

C. BERNARDINO GARCIA MARTINEZ

Nieto de la sacerdotisa "MARIA SABINA"; por seguir *Impulsando las Tradiciones, Cultura y Conocimientos de Huautla de Jiménez Oaxaca.*

Huautla de Jiménez, Oaxaca a 15 de Abril de 2014

ATENTAMENTE
SUFRAGIO EFECTIVO, NO REELECCION
"EL RESPETO AL DERECHO AJENO ES LA PAZ"



LIC. DAVID GARCIA MARTINEZ
PRESIDENTE MUNICIPAL CONSTITUCIONAL

Av. Juárez # 1 Esq. Cuauhtémoc, Col. Centro. Huautla de Jiménez, Oaxaca.
E-mail: impulsandohuautla@hotmail.com
www.huautlamunicipio.gob.mx
Tel. (236) 37 8-01-68